

Богословский вестник
1893 г.

Январь

***Астерий Амасийский, св. Увещание к покаянию /
Пер. М. Д. Муретова // Богословский вестник 1893. Т.
1. № 1. С. 1–17 (1-я пагин.).***

–1–

Фарисей некий, как мы только что слышали из повествования Луки¹, приглашает Господа в гости, ведет под кров свой и предлагает общую с собой трапезу. И Господь не отказывается от приглашения и не избегает этого человека, хотя он не был (Его) учеником и не уверовал, а был привязан к букве закона и не отверз еще очей своих к уразумению истины, но тяжко слепотствовал по отношению к обетованиям пророческим. Так зачем же Лука написал нам эту главу? Затем ли (только), чтобы мы ведали, что сотворил Господь Иисус, живя во плоти, и приобрели познание полезного рассказа? – или же повествование это исполнено некоторого полезного и поучительного смысла, направляя жизнь нашу к правильности и устойчивости? Я думаю именно так; следует и вам убедиться в том же. Ведь многие из тех, кто себя самих считают праведными, бывают самолюбивы и своенравны, надмеваясь в самообольщении пустым высокомерием, называя грешниками приближающихся (к ним) и, до наступле-

–2–

ния истинного суда, отделяя себя от них, как овец от козлиц; и взирая на дверь царствия, как на отверстую для них; не удостаивая обыкновенных людей общения ни в крове, ни в пище, гнушаясь всех, кто в жизни идет не по высокому, но по среднему пути.

Итак, Лука, врач не столько телес, сколько душ, передал нам письменно настоящее повествование, не как простой рассказ, но как врачевание для одержимых недугом высокомерия, показывая нам, как Сам Бог и Спаситель наш, без сравнения всех чистейший и единый праведный, весьма снисходительно вращается с осужденными и проводит жизнь вместе с теми, которые были еще не очищены – не для того, конечно, чтобы позаимствовать что-либо от их греховности, но

чтобы им сообщить нечто от Своей праведности, по образу этого видимого действия солнца (поскольку от твари можно составить себе понятие о промысле Творца). Солнце, как знаем, озаряет не только местности ровные, но и глубокие ложбины и места, имеющие вид пещер. Итак, если есть у кого из нас такие помыслы, о каких говорится в этом повествовании, оставим их, и будем подражать милосердию и человеколюбию Господа, снисходя поэтому к низшим – не с тем, чтобы самим унизиться до падших, но чтобы и их возвысить, подобно неким ныряющим в воду пловцам, извлекая обмерших на этот животворный воздух.

Но так как евангельское писание руководствует к высшему разумению, то направим внимание к заключающейся в нем цели. Крайне дивлюсь я на людей, облеченных этою страстною и преданною

–3–

похотям плотью, побеждаемых ежедневным сном и чревом и, без сомнения, имеющих и другие бесчисленные возбуждения, знакомые всем нам, общникам одной и той же природы, – какими суровыми судьями являются они к погрешающим и как снисходительны к себе самим, – эти немощные подвижники, но законодатели неумолимые до того, что и надежду на человеколюбие Божие отнимают, и богатый источник милости мнят заградить, и с большим самовластием запирают вход в царствие для заблудших. А это есть не иное что, как в душах, ищущих врачевания, поселять подзаконное отчаяние; ибо кто отчаялся в исцелении, тот становится навсегда рабом болезни и чуждым всякого обетования (данного) в наших Писаниях, где для понимающего разумно не находится ничего такого, чего не давала бы благодать и не врачевало бы снисхождение. И кто настолько глух и невосприимчив к словам Иова, ясно взывающего ко всем, что никто не чист от скверны, если бы даже жизнь его была только один день². Кто же из здравомыслящих возымел бы о себе столь преувеличенное мнение, что, подлежа судебной ответственности и притом – на суде Божиим, счел бы излишним прощение и ненужною милость?

Но если бы даже они и достигли высочайшей степени праведности и строгости (жизни), действительно поправ, по написанному³, змей и скорпионов, и объявлены были достойными венка победителями греха: то и тогда им не подобало бы по своей

—4—

доблести определять жизнь и всех прочих, но за собственное прославление воздавать благодарность дававшему оную Богу, потому что они и природу властно обуздали, и искушениями сатанинскими не были побеждены, — немощным же они должны были бы простирать десницу человеколюбия, поднимать из грязи и очищать от скверн. Ведь тогда они достигли бы двойной похвалы, получая награду и за собственную нравственную чистоту и вместе — за братолюбное и полезное сочувствие (к другим). А теперь, сами будучи людьми из (числа) ходящих по земле и живя жизнью не ангельскою подобно бесплотным, а такую, какую иной счел бы достойною ответственности и осмелял бы, они (других) судят жестоко и с большим самовластием выносят обвинительный приговор, так что я, часто терзаясь этим ослеплением и высокомерием, скажу о них слова евангельские, что не видя бревен в своих собственных главах, вы преувеличиваете сучки в чужом зрении⁴, и тягчайшие бремена, навязывая другим, сами расхаживаете как строгие судьи и как слабые носители бремени, преждевременно занимая (судейское) седалище Христа и предвосхищая приговор Судии, — вы, рабы — презрители и неумолимые судьи подобных себе рабов!

Если ревнуете по Боге, как созданные по образу Его, то подражайте вашему Первообразу. О, христиане, — человеколюбное имя, — поревнуйте любви Христа; воззрите на богатство Его человеколюбия. Ведь Он, намереваясь явиться людям в образе человеческом, послал наперед Иоанна проповедника покаяния, руководителя раскаяния, — и всех,

—5—

прежде Иоанна бывших, пророков, учителей обращения (к Богу). Потом и Сам вскоре явившись, собственным гласом взывает самолично: «приидите ко Мне все труждающиеся и

обремененные, и Я успокою вас»⁵. И как принял Он послушных этому зову? Без их труда Он даровал отпущение грехов, избавление от печалей быстрое и немедленное. Слово осватило; Дух запечатлел: ветхий человек погребен, новый родился, обновившись благодатию. А что затем? Человек теперь свой вместо чужого, сын вместо наемника, посвященный в таинства – из непосвященного, святой – из нечестивого. Обогащенный столь величественными и высокими дарами, но согрешивший против щедрого и милостивого Благодетеля – у вас, суровых и неумолимых судей, тотчас же без всяких рассуждений был бы конечно предан гибели, будучи лишен здешней жизни и подвергнуть наказанию – в тамошней. Но поскольку не таков Владыка суда, творящий милость тысячам и десяткам тысяч, и не желающий смерти грешника, но ожидающий его обращения⁶; то отнюдь таким образом не наказывались оскорблявшие (ранее) полученную благодать. Напротив, вторая милость опять следует за первую, с забвением о прошлом соединяется прощение; одна капнувшая слеза равняется по силе целой купели и тяжелый вздох низводит благодать, на немного отступившую. Если не веришь (моему) слову, спроси Петра, в доме архиерея сидящего, и он скажет тебе, как он очищен был, оплакав падение отречения⁷ – и не

–6–

превратился в (прежнего) Симона, но остался Петром этот апостол.

Я думаю даже, что и Иуда Искариот, если бы только он сам не сделался своим палачом, признав (свой) грех непростительным, припав, попросил бы милосердия, не остался бы без милостей, изливаемых на всю вселенную. Свидетельством тому – все евреи, уверовавшие после Креста и омывшие в крещении души вместе с руками. Если же распинатели были помилованы, то как лишился бы прощения предатель? Вязал некогда и Павел христиан, но, претерпев потом узы за Христа, он этим одинаковым (с предававшимися им на казнь христианами) образом страдания искупил свои вины; согрешил он, побивая камнями Стефана и сочувствуя убийцам, но (сам), будучи бит камнями, загладил прегрешение.

Были мытарями некогда Матфей⁸ и Закхей⁹, но пренебрежением сокровищ поправши мытарство, Один принял Иисуса в доме своем и еще более – в душе, а другой явился евангелистом и описателем чудных деяний. Естественно связывается в памяти мытарь вместе с фарисеем и женщина та, потерявшая драхму и нашедшая¹⁰.

Если кто станет перечислять людей всякого жизненного положения в порядке времен от начала до конца, то найдет многих, которые прежде были одержимы грехами, а потом стремлением к лучшему переменились в своем настроении. Ведь Богу только свойственно и Ему исключительно – во всем поступать правильно, без ошибки. Человек же,

–7–

подверженный происхождению и тлению, исполненный стольких страстей, никогда не оказался бы необвиненным (т. е. оправданным), если бы лишить его снисхождения. Посмотри на Давида, царя израильского, которого по избранию рукоположил Бог и украсил похвалами Своего свидетельства, говоря: «нашел Я мужа по сердцу Моему, Давида, сына Иесеева¹¹. Даже и он, после такого блестящего свидетельства, быв побежден страстию любви к плоти, подпал тому, что всем нам известно; но после обличения пророка пришел к сознанию зла и оставил письменное (изложение) подвига покаяния для всех потомков. И мы созерцаем в Псалтири, как на картине, этот трудный подвиг: то изнуряет он тело печалью; то ночь, это общее успокоение от трудов, делает для себя временем рыданий и на ложе проливает слезу из веждей, как из источников; то наконец – оставляет нам плодом этого труда пятидесятый псалом, образец умиловления Бога. И не напрасно для него (Давида) подъят был этот труд сетования; но тяжелые воздыхания привлекли (ему) милость: снова получил он и власть царского самодержавия, и дерзновение молитвенного обращения к Богу. – Подобным образом и тот, избранный царствовать в Ниневи, множеством грехов был доведен до гибели вместе с подвластными ему народами, и обличение греха возвещало уже скорое приближение срока наказания. Но так как они уже

благоразумно сами себя подвергли наказанию, то избежали испытания беды¹². И

—8—

опечалился провозвестник бедствий, что сказал неправду, и сильно возроптал на милосердие Божие. Но Тот, Кто всегда словами и делами дает знать нам, сколь великое благоснисхождение имеет Он к людям, — произращает тыкву над головой для покрова пророку от неприятного луча солнечного; но когда (пророк) спал под тенью (ее), Он сразу иссушил ее. Затем, когда тот, (пророк), проснувшись, обнаружил неудовольствие по поводу случившегося, Он укоряет и порицает его. Если тот так страстно сетует из-за увядшей зелени; то разве Бог не преклонился бы состраданием к столь великому (городу), приблизившемуся к опасности?¹³

Итак, научитесь вы, жестокосердые и непреклонные, благи Создателя нашего, и не будьте суровыми и тяжкими судьями подобных вам рабов, пока не придет Открывающий сокровенные тайны сердец и Определяющий, по Своей владычней власти, каждому (известное) состояние (в) будущей жизни. Не произносите жестоких приговоров, дабы самим не подвергнуться таковому же и не наколоться на слова собственных уст, как на острейшие зубы. Предостережение от этого прегрешения, как мне кажется, имеет в виду и евангельское изречение, гласящее: «не судите, да не судимы будете»:¹⁴ ведь не суд вообще и прощение отвергает оно, но судом называет слишком жестокое осуждение. Итак, сделай вес правосудия легким для других, если только хочешь, чтобы и твои деяния не были наклонены в сторону осуж-

—9—

дения, когда жизнь наша будет взвешиваться, как на весах, на суде Божиим. Будучи облечен телом и живя во плоти, ты никогда не устранишь из жизни помощь врачевства; ибо хотя бы обладал ты в величайшей степени благополучием и здоровьем, не проживешь однако настолько безболезненным, чтобы не испытать нужды в заботливости врача. И душу имея склонную к земному (как только она забудет о себе, тотчас наполнится телесными страстями), не отвергай милосердия, чтобы не

лишить себя снисхождения, когда станешь нуждаться в нем. Если кто – иерей, и назначено ему быть руководителем народа, то пусть снисходительно смотрит он на падения подвластных своих, зная, что если жизненное положение его и имеет отличие сравнительно с народом, все же природою он нисколько не отличается от пасомых; а имея общение в ней (природе), он – может стать – будет когда-нибудь общником и прегрешения.

Зная это, и Моисей (ведь он был человеком и хорошо знал природу – человеческую) постановил приносить в жертву тельца за священника, согрешившего, конечно, и нуждающегося в очищении, и даже большем. Но чем был тогда плотской телец, то теперь – бестелесное раскаяние и бескровное моление, которым гордясь и хвалясь, да не, утратим мы (этого) благодеяния, зная, что и Аарон, знаменитейший иерей, примкнул к народу, искавшему богов, и вместе с сестрою Мариною увлекся ропотом; и если бы возроптавши (потом) не умолил, не избежал бы наказания. И всякий другой, не иерей, а один из народа, пусть боится возлагать тяжкое бремя: ибо если и

–10–

тому, кто призван очищать народ, в известные времена оказывается необходимым очищение, то что же должно быть с тем, кто не имеет силы такого рукоположения?

Будем подражать пастырству Господа; приникнем к Евангелиям и, как в зеркале, изучим образец, попечительности и благодати. Вижу я там в притчах и прикровенных речах человека, пастыря ста овец¹⁵. Он, когда одна овца отделилась от стада и заблудилась, не остался с теми, которые паслись в порядке и не отделяясь; но устремившись в поиски, много исходил долин и ущелий, через много и скал высоких переправился, потрудился сильно и в пустынных местах, пока не нашел. А нашедши, не ударил и даже не погнал очень быстро к стаду; но, возложив на выю и принеся бережно, снова присоединил ее к стаду, радуясь о ней более, чем о множестве прочих. Размыслим же о предмете сокрытом в этих загадках: овца ведь не есть на самом деле овца, и пастырь – без сомнения есть иное нечто, а не пастух бессловесных. Но это – образцы,

поучительные для иереев, дабы мы, с одной стороны, опрометчиво не лишали людей надежды и, с другой – не относились беспечно к находящимся в опасности. Будем же отыскивать увлеченного страстию, будем возвращать его к (доброму) порядку, будем радоваться об обращающихся и будем присоединять (их) к сонму право живущих.

Иерею следует настолько проявлять человеколюбие вместо отвержения, что если бы и Сам Господь повелевал, посечь кого-либо, как бесполезное

–11–

растение, он, как садовник, должен просить о пощаде и отсрочке. Такую ведь именно мысль дает нам повествование о бесплодной смоковнице¹⁶. Когда господин хотел порубить ее за бесплодие, земледелец умоляет и просит об окопе и обкладке, возбуждая в нем добрые надежды своим уходом. Не посекай же легкомысленно (и ты), обязанный предотвращать назначаемое от Господа посечение, не определяй поспешно негодности. Но приложи труд заботливости: вскапывай обличениями, согревай, как навозом, увещаниями, поливай притоком учений, огораживай, как валом, оградами заповедей. Твое дело ходатайствовать, а судить – Судии. Будем стараться усвоить себе тоже наименование, которое прилагается и к Господу: Он ведь называется Ходатаем за род человеческий, умиловляющим Отца; подобным образом и Дух истины получил имя за попечение о нас, ибо и Он называется Ходатаем. Прощение же и ходатайство, конечно, совершается за согрешивших, а не за чистых и невинных. Поревнуй ты, иерей, попечительности Моисея, подражай благорасположению его к находившимся под его начальством. Он, прося у Бога, чтобы не разгневался на согрешивший народ, лишь только заметил, что милость замедляется, стал молить о том, чтобы (самому) прежде удалиться от народа, дабы не видеть гибели пасомых. Впрочем, лучше всего припомнить (здесь) самую речь его: молю, – согрешил народ грехом великим, и сделали они себе богов золотых; и теперь, если отпустишь Ты (Господи) им грех, отпусти; «если же нет, то изгладь меня из книги,

–12–

в которую Ты вписал»¹⁷. Видишь ли как спасение народа предпочитает он своему собственному, и просит быть изглаженным, если (Бог) не дарует прощение общине? А (у нас) теперь гневающиеся на согрешающих гонят от себя и приходящих, проходят (без внимания) мимо припадающих и не склоняют лица своего к плачущим.

А что написал мне Лука, вернее же – Дух Святой, о блудном сыне¹⁸, который сначала оскорбил родителя своим удалением, потом развратившись в удовольствиях и пьянстве и объятый страстью к женщинам, расточил все отеческое богатство? Когда же по прошествии некоторого времени, натерпевшись достаточно бед, так что был и свинопасом наемным и питался одною пищею с свиньями, и образумившись, возвратился к отеческому очагу, то отец не отворотился (от него) и не затворил дверей при его возвращении; но совершенно напротив – вышел поспешно на встречу приближающемуся, заключил его в объятия, сострадательно пролил слезу на выи (его) и сделал опять из жалкого счастливым, облачив в приличную одежду, надев на руку перстень, превратив тот день в праздник и устроив блистательный пир. Все это – речь приточная, которая тайно приоткрывает нам Церковь, как дом отчий, и побуждает с любовью принимать в нее, дабы не жили они подобно свиньям, т. е. демонам, но опять сделались бы из чужих сынами; дабы жили они согласно с волею Бога, как с мыслями отца, и с святыми мужами, как братьями. И ты

–13–

не подражай настроению старшего (сына), не ропщи на человеколюбие отца, что он ввел в дом свой блудного и своевольного. Удивляйся лучше благодати и подражай долготерпению Божию, принимай в объятия обращающихся от блуждания и обнимай (их): таким образом ты будешь вождем слепых и учителем заблуждающихся.

Итак людям с чрезмерно суровым настроением и проявляющим жестокость вместо сострадания сказано у нас довольно, и ничего больше не требуется. А затем послушай и ты, нуждающийся в обращении, как следует тебе печалиться о грехах и оплакивать падения сердечные. Более всего обрати

внимание, если угодно, на грешную жену, о которой в нынешний раз было прочитано нам из Луки¹⁹. Подражай ее смирению и благоразумию и прими правила строгого покаяния. Ведь она, пришедши в дом фарисея, не устыдилась множества гостей и не стала избегать времени пира, как неудобного для исповедания: но объятая печалью и имея сильную скорбь о прегрешениях, ни на одну минуту не оставляла Врача грехов. И не прямо перед лице представши, умоляла она, но выражая свое недостойнство и робость своим видом, она заняла место позади: и не просто встав, но ухватившись сзади за ноги, распустив волосы и самым делом обнаруживая перед людьми скорбную душу и обливая ноги Иисуса слезами, с великим умилением испрашивала она милости; и столько излила (слез), что омочила ноги, и отерши опять влагу волосами, проявила она всю смиренную богобоязненность. Кратко говоря, всеми чувствами и

—14—

членами, принимавшими участие в грехе, женщина выстрадала покаяние. А что она, так оплакивавшая свои грехи публично и явно, совершала в свободное время тайно, — об этом можно заключать уже по догадке. Мы же на словах изъявляем готовность к покаянию, а на деле не проявляем никакого труда, но имеет тот же образ жизни, какой вели и до греха: и веселость такая же, и одежда та же, и наслаждение столом изобильное, и сон продолжительный и досыта, занятия и заботы непрерывные, производящие в душе забвение о собственном ее попечении. Так, одно только слово покаяния выставляем мы на вид — бесплодное и бездейственное, удаляя себя от таинств и приобщения неизреченных святынь, и не употребляя никакого старания с целью обращения к ним, но презирая наслаждение ими, как нечто дешевое. Подумай, человек, сколь великого удостоенный удалил ты себя от участия в оном. Если бы ты был участником царского стола, а потом, впав в немилость, лишился бы этой чести, то сколько бы денег дал выкупом, чтобы опять стать другом и сотрапезником? Чьих дверей докучливо не обошел бы ты, вымаливая, не зная к кому обратиться за помощью, воздыхая, считая жизнь не в жизнь,

изнуренностью и видом лица выказывая боль (скрытой) в глубине печали, – всякий камень, как говорится, сдвигая, пока не исправишь своей беды? А тот, кто удален от дружества с Богом и лишился по истине высокой чести, что соделав великого и важного, проявит смирение страждущей души?

Несообразно объявляющему себя больным вести одинаковую со здоровыми жизнь, ибо иной образ

–15–

жизни больного и другой – здорового. Видишь ли, какая перемена бывает со здоровым человеком, наблюдая перемену больного сравнительно с здоровым состоянием? Лежит он (больной) в маленькой комнатке, далекий от всяких обычных забот; не радеет уже о земледелии даже и ревностный земледелец; оставляет попечение о богатстве любитель стяжания и торговли: водою и кусочком питается, хотя прежде пользовался преисполненным роскоши и сибаритским столом; на детей не радуется по обычаю и от жены отделен, с врачами проводит он день и ночь и большою ценою стремится к восстановлению здоровья, как к излюбленному прибытку. Таков больной телом. А ты, болящий душою, почему не спешишь к бестелесному и, притворно исповедуя и показывая врачу свою немощь, оставляешь усиливаться и распаляться своему недугу, чтобы развился он во всей силе? Но образумься, познай самого себя. Бога опечалил ты, Творца своего прогневал, имеющего власть и настоящей и будущей жизни Господа и Судию. От роскоши пришел ты в дурное состояние? – постом уврачуя пресыщение. Необузданность нанесла вред душе твоей? – целомудрие да будет лекарством недуга. Користь вещественная причинила духовную лихорадку? – милостыня пусть опорожнит излишек: ведь очистительное средство от чрезмерного избытка – в уделении другим. Причинило нам вред похищение чужого? – пусть возвратится к своему владельцу похищенное. Ложь привела нас близко к гибели (ибо сказано: «Ты погубишь всех говорящих ложь»²⁰? – забота об

–16–

истине да отвратит опасность. Клятвопреступление ли наводит летящий воздушный серп Захарии, грозящий

посечением?²¹ – облечемся в полное всеоружие покаяния, чтобы отклонить острие серпа. Поработился ли кто нечестиво еретическим догматам? – православным образом мыслей пусть отгонит угрызения (совести). Таково ведь раскаяние, – освобождение и изглаждение того, что ранее или самым делом было совершено, или в намерении замыслено.

А тот, кто знает пользу покаяния, но постоянно вращается в тине беззакония, оказывается подобным рабу, знающему гнев господина, но на глазах его делающему худое и (через то) усугубляющему грех. Ты же будь внимателен к одержавшей тебя болезни. Сокрушайся, сколько можешь, ищи и печали братий единомысленных в помощь себе для освобождения (от болезни). Покажи мне горькую и обильную слезу твою, чтобы я примешал (к ней) и свою: возьми и иерея в сообщники скорби, как отца: ибо есть ли отец, настолько не соответствующий своему имени или настолько черствый по душе, чтобы не скорбеть вместе с детьми, находящимися в печали, или наоборот – не радоваться вместе с радующимся? Иерей так скорбит о грехе сына по религии, как Иаков – об окровавленной одежде Иосифа²², как Давид – о гибели Авессалома²³, как Илий – об Офни и Финеесе, павших в строю²⁴, как Моисей – о народе безбожном, который из любви к нов-

–17–

шествам устроил себе тельца²⁵. Прежде отцов плотских положишься на родившего тебя по Боге: покажи ему не стыдясь сокровенное: обнажи тайны души, как врачу показывая скрытую болезнь. Он позаботится и о благопристойности и о врачевании. Стыд больше затрагивает родителей, чем самих потерпевших (детей): ибо как слава детей относится к родителям, так равно и срам. Неизвестен, братие, срок (нашей) жизни: предварим же заботливостью исход. Нелепо ведь, если те, кои рассудительно заботятся о плоти, очищают себя от нечистот прежде восхода так называемого пса (созвездия), – дабы сырость, загнив от слишком большой теплоты, не произвела болезнетворного нагноения: – а нуждающиеся в заботе о душе не предупреждали бы неизвестности смерти и кипения огня карательного, беспрестанно горящего и никогда не охлаждаемого. Драхму

евангельскую имел ты, и был достаточно богат этим сокровищем: а потом по нерадению потерял ее. Зажги светильник из покаяния²⁶; склонись заботливо; отыщи драгоценность, сокрытую земными страстями. Нашедши, подними и сохрани, дабы мы, соседи, порадовались вместе с тобою радостью во Христе, Которому подобает слава ныне и присно и во веки веков. Аминь.

**Голубинский Е. Е. Митрополит всея России св. Петр²⁷
// Богословский вестник 1893. Т. 1. № 1. С. 18–67 (1-я
пагин.).**

–18–

Преемником митр. Максима²⁸ был св. Петр, снова природный Русский, как митр. Кирилл III²⁹, в именно – опять южанин и из одной и той же с последним области Галичско-волынской.

Источник сведений о жизни св. Петра мы имеем кроме летописей еще в двух его житиях. Так как при его мощах начали совершаться чудеса с самой минуты его погребения и так как существовали нарочитые поводы к заботам о скорейшем всероссийском его прославлении: то в самом непродолжительном времени после его кончины, последовавшей в 1326 году, написано было его житие. А поскольку первоначальное житие найдено было потом неудовлетворительным, то вследствие сего было составлено другое или второе житие. Первое житие в некоторых известных списках его усваивается Прохору, епископу Ростовскому, который был поставлен св. Петром в 1311 г. и который скончался через два года после него в 1328 г.; но о Прохоре житие говорит в третьем лице и называет его преподобным, почему и должно быть считаемо произведением неизвестного³⁰. Второе житие

–19–

написано митр. Киприаном после 1390 г. (в котором он окончательно сел в Москве на кафедру митрополии)³¹. Житие неизвестного очень кратко, в отношении повествовательном страдает явными пропусками, а в отношении ораторском слишком скудословесно. Житие Киприаново отчасти составляет литературную обработку жития неизвестного, а отчасти сообщает и новые против него сведения, восполняя его повествовательные пропуски. К сожалению, вовсе нельзя сказать о житиях, чтобы они представляли собою источник сведений о жизни св. Петра вполне удовлетворительный. Прежде всего, они ничего не говорят об его церковно-

правительственной деятельности, ограничиваясь в этом случае общими немногими фразами и указывая только на одну черту деятельности, саму по себе очень неопределенную. Затем, и другие их сведения, относящиеся к истории его жизни, заключают в себе недосказы и умолчания. Время святительства св. Петра было временем крайне ожесточенной борьбы между двумя князьями Тверским и Московским из-за вопроса о первенстве, за которым, видимо или невидимо для борющихся, стоял вопрос о том, которому княжеству – Тверскому или Московскому стать зерном будущей великой Руси. Между двоими борющимися св. Петр стал и стоял на стороне князя Московского, чем и содействовал решению борьбы в пользу Москвы. Но авторы житий не принадлежали к числу людей, которые были бы чужды этой борьбе; они принадлежали к одной из сторон, именно – той же Московской. В Москве не хотели, чтобы история привле-

–20–

чения церкви к борьбе государственной была известна во всей своей подробности, и от того наши жития заключают в себе недосказы и умолчания и представляют некоторые частные случаи, входящие в историю святительства св. Петра, в таком виде, что они являются непонятными или даже и совсем представляют собою несообразности. Впрочем, по отношению к вопросу о привлечении церкви к борьбе государственной жития все таки составляют для нас чрезвычайно важный источник сведений, ибо покров недосказов и умолчания, который они здесь накидывают на историю, легко и с уверенностью может быть приподнят.

Жития рассказывают, что по смерти митр. Максима нашелся во Владимирской Руси какой-то игумен Геронтий, который, будучи одержим недугом самовластия и не видя никого себе возбраняющего, дерзнул дерзостью восхитить сан святительства, – взял с собою ризницу митрополичью, многие иконы из Владимирского Успенского или кафедрального митрополичьего собора, митрополичьих сановников и отправился в Константинополь искать поставления в митрополиты Русские.

Жития сообщают нам весьма важное известие, но только в таком виде, что ему по достает качества вероподобности.

Чтобы на Руси мог найтись лишенный разума игумен, который бы возымел надежду, что придет он в Константинополь к патриарху, изъявит свое желание занять кафедру Русской митрополии и его поставят в митрополиты, очевидно, есть дело совершенно невозможное. Но если бы и нашелся подобный главоболеющий игумен, то во всяком случае нам ясно дается знать, что не был таким игуменом наш Геронтий. Он взял с собою ризницу митрополичью, многие иконы из Владимирского Успенского собора и митрополичьих сановников: но как мог он все это сделать, если бы отправился в Константинополь самовольно? Положим, что ризницу и иконы он похитил бы, хотя этого не говорится и хотя это было вовсе не легко; но как бы он, пошедши самовольно, мог взять с собой митрополичьих сановников? Таким образом, совершенно ясно, что игумен Геронтий отправился в Константинополь искать поставления на кафедру Русской митрополии, не самовольно, а быв послан. Кем

–21–

мог он быть послан, это также совершенно ясно: он не мог никем быть послан кроме тогдашнего Владимирского великого князя. В минуту смерти митр. Максима великим князем Владимирским был Тверской удельный князь Михайло Ярославич, занявший престол великокняжеский в весьма незадолгое перед тем время (Андрей Александрович Городецкий, место которого занял Михайло Ярославич, умер 22-го Июня 1304 г., а митр. Максим скончался 6-го или 16-го Декабря следующего 1305 года). Значит, он – Михайло Ярославич и послал игумена Геронтия в Константинополь для поставления в митрополиты Русские.

Последующее поведение Михайла Ярославича по отношению к св. Петру заставляет думать, что, посылая игумена Геронтия в Константинополь, он имел в виду не только то, чтобы, поставив его в митрополиты, получить в его лице митрополита из природных Русских, но еще и свои особенные и личные цели. Именно – представляется необходимым думать,

что Михайло Ярославич, желая поставить в митрополиты своего кандидата, хотел в лице митрополита приобрести себе помощника в своей борьбе с князем Московским, которая началась с самой минуты занятия им великокняжеского престола, и вместе с тем помощника в возвышении своего Тверского удела, к каковому возвышению своих родовых уделов князя начали тогда стремиться. Как далеко простирались при этом виды Михайла Ярославича по отношению к митрополиту, мы не можем сказать, потому что он вовсе не имел возможности обнаружить своих видов. Не представляется однако вероятным принимать, чтобы они простирались до мысли о перенесении кафедры митрополии из Владимира в Тверь, что после сделал князь Московский, ибо эта мысль, как увидим ниже, иное значила в приложении к Москве и иное в приложении к Твери, и со стороны Михайла Ярославича была бы чересчур неожиданною, потому что была бы с его стороны слишком отважною и решительною. Если бы он имел эту мысль, то послал бы ставиться в митрополиты не игумена Геронтия, а своего Тверского епископа: иначе следовало бы, что он намеревался удалить епископа с кафедры, между тем

–22–

как известно, что он находился с последним в самых дружеских отношениях.

Нужно думать, что сейчас указанное нами и было причиной, почему жития св. Петра не хотят говорить, что игумен Геронтий был послан в Константинополь Михайлом Ярославичем. Мысль обратиться к содействию митрополитов в государственной борьбе, которою с таким успехом воспользовалась Москва, принадлежала собственно Твери, и на Москве могли иметь нежелание, чтобы это было записываемо в историю.

Игумен Геронтий, посланный Михайлом Ярославичем в Константинополь, не был там поставлен в митрополиты Русские.

Одновременно с тем, как он отправился в Константинополь, был послан туда из России другой кандидат, чтобы быть поставленным в митрополиты не всея России, а только ее части. Это – кандидат Галичского великого князя Юрия

Львовича, посланный для поставления в отдельные митрополиты Галичские. Выше мы сказали, что в 1303 г. при митр. Максиме Галиции дан был отдельный митрополит. Но должно полагать, что митрополит этот, не долго занимая кафедру, умер около одного времени с Максимом и что таким образом и случилось, что кандидат, избранный Михайлом Ярославичем в митрополиты всея Руси, и кандидат, избранный Юрием Львовичем в митрополиты Галичские, были посланы в Константинополь для поставления в одно и тоже время.

Кандидатом Галичского великого князя был игумен св. Петр, и он-то вместо того, чтобы быть поставленным в митрополиты Галичские, был поставлен патриархом в митрополиты всея Руси.

Св. Петр родился неизвестно где в области Галицко-волынской и неизвестно – от родителей какого состояния; но, судя по некоторым указаниям, можно думать, что он был от родителей состояния достаточного, принадлежавших к сословию боярскому или купеческому, и что его родину составлял либо город Львов, тогдашняя столица Галиции, либо город Бельз, находящийся на севере

–23–

от Львова³². Обучившись грамоте и всей, как говорит автор первого жития, мудрости, Петр, неизвестно как называвшийся в миру, тотчас по окончании книжного учения, будучи 12-летним мальчиком, поступил в монастырь с тем, чтобы постричься в монахи. После более или менее долговременного пребывания в монастыре, причем, по словам житий, усердно ревновал о монашеских подвигах и причем, желая присоединить к подвигам благочестиво-полезное занятие, обучился искусству иконописания в такой степени, что стал «иконник чуден», он пожелал основать собственный монастырь, который и построил не слишком далеко на север от столицы княжества Львова, на реке или речке Рате, текущей в нынешней Австрийской восточной Галиции и впадающей с левой стороны в верхний западный Буг³³. По словам

–24–

митр. Киприана, в сане игумена своего монастыря св. Петр так прославился своею жизнью, что стал известен князю и вельможам и вообще всей своей стране. Эта великая слава Петра, как нужно думать, и остановила на нем выбор Юрия Львовича, когда князь искал кандидата в митрополиты³⁴.

Относительно того, как случилось, что в митрополиты всея России был поставлен не кандидат Владимирского великого князя игумен Геронтий, а кандидат Галичского великого князя игумен св. Петр, авторы житий рассказывают, что Геронтий и Петр, предприняв путешествие в Константинополь, одновременно сели на корабли для переплытия Черного моря, но что тогда как Петр весьма благопоспешно совершил переезд через море, Геронтий чудесным образом был задержан на нем бурей, – что явившись перед патриарха и находящийся при нем собор митрополитов, Петр был признан ими достойным сана святительского и поставлен в митрополиты, – что по времени явился и Геронтий, но что патриарх, испытав его, отказал ему в посвящении и провозгласил Петра митрополитом всея России. Смысл не совсем ясного рассказа как будто тот, что Петр, прибывший в Константинополь прежде Геронтия, был поставлен в отдельные митрополиты Галиции, – что Геронтий, прибывший после Петра, был найден недостойным посвящения в сан митрополита и что патриарх, отложив свою мысль о разделении Русской митрополии на две особые митрополии, переименовал Петра из митрополитов Галичских в митрополиты всея России. Если это так, то подобное представление

–25–

дела нельзя признавать совершенно вероятным: но находя достойным поставления в митрополиты игумена Геронтия и в тоже время удовлетворяя желанию Владимирского великого князя иметь своим митрополитом человека ему угодного, патриарх мог вместо Геронтия потребовать от князя другого кандидата. С гораздо бóльшею вероятностию должно думать, что патриарх, – тот же Афанасий, который в 1303 г. дал Галиции особого митрополита, с первого раза поставил Петра, а не Геронтия, в митрополиты всея России потому, что в этот раз, переменив по чему-либо свои мысли, он не хотел давать

Галиции особого митрополита. Великий князь Галичский Юрий Львович, требуя у патриарха особого митрополита для Галиции, как в прошлый раз, так и теперешний, конечно, представлял ему, что митрополиты, живущие в отдаленном от Галиции Владимире, не могут иметь надлежащего пастырского попечения об его стране. Отказывая князю в особом митрополите и ставя в митрополиты всея России именно кандидата, присланного им – князем, патриарх мог отвечать ему, что о своей родине Петр будет иметь надлежащее попечение и из далекого Владимира.

Не имеем мы положительных сведений, но судя по последующему нужно думать, что великий князь Владимирский Михайло Ярославич употребил в Константинополе немалые усилия, чтобы воспрепятствовать поставлению в митрополиты всея России Петра и чтобы отстоять своего кандидата: отчасти это дается знать и тем, что Петр поставлен был в митрополиты спустя не мало времени после Максима. Если усилия великого князя не увенчались успехом, то необходимо принимать, что патриарх, решив отказать Юрию Львовичу в особом митрополите, непременно хотел удовлетворить его тем, чтобы поставить в митрополиты всея России его кандидата³⁵.

В сейчас переданной нами истории замещения кафедры митрополичьей после смерти Максима замечательным

–26–

является то, что вел. кн. Михайло Ярославич, вопреки существовавшему порядку ставления наших митрополитов не из природных Русских, а из Греков, обратился в Константинополь с просьбою о посвящении в митрополиты кандидата, избранного им самим из числа природных Русских. Очевидно, что князь пришел к мысли или напал на мысль о своей просьбе, основываясь на исключении, только что перед тем допущенном самими Греками, которые предоставили Русским избрать своего собственного кандидата в митрополиты непосредственно после нашествия Монголов. Мысль обращаться в Константинополь с просьбою о посвящении в митрополиты кандидатов, избранных в самой России, после Михайла Ярославича была усвоена Русскими. А таким образом,

исключение, допущенное самими Греками в начале нашего периода из страха перед Монголами, послужило к тому, чтобы проложить путь новому порядку избрания наших митрополитов.

Св. Петр был поставлен в митрополиты всея Руси в 1308 г., на третий год после смерти митр. Максима. В том же самом году он возвратился из Константинополя в Россию и прибыл к своему старейшему столу в Киев, из которого, как необходимо думать, ходил для посещения своей родины Галиции и своего великого князя Юрия Львовича, если только не сделал этого посещения по пути из Константинополя в Киев. В следующем 1309 г. он явился на свой новый и действительный стол во Владимир Кляземский.

Митрополит Киприан говорит, что когда св. Петр явился в северной Руси, то «из начала человеческого роду враг и ратник малу спону святому сотвори и неким подгнети не хотети того пришествия». Не смотря на прикровенность речей Киприана, совершенно ясно, кто были эти некоторые, не хотевшие пришествия Петрова, т. е. совершенно ясно, что нежелание принять пришедшего Петра выразил вел. кн. Михайло Ярославич, который рассчитывал видеть па кафедре митрополичьей им самим избранного кандидата и обманулся в своих ожиданиях и кроме которого и во всяком случае никто не мог выразить своего нежелания.

–27–

«По времени же, – продолжает Киприан, – (не хотевшие пришествия Петрова) себе зазреша и святителя того прияша (и) с смирением тому покоришася», т. е. митр. Киприан хочет сказать, что вел. кн. Михайло Ярославич, сначала не хотевший было принимать Петра, потом примирился с ним и принял его с искренним сердцем. Но это, как видно из дальнейшего, вовсе неправда: великий князь, сначала не хотевший было принимать Петра, потом нашел неудобным сделать этого и примирившись с неожиданным и нежеланным митрополитом притворным образом, решился хлопотать у патриарха о законном низведении его с кафедры. Рождается здесь вопрос: почему Михайло Ярославич не захотел примириться с св. Петром искренним образом и почему он не постарался привлечь его на свою сторону, так

чтобы Петр мог заменить ему Геронтия? Для ответа на этот вопрос мы, к сожалению, не имеем никаких положительных данных; единственно вероятным представляется то, что, когда Петр ставился в митрополиты, Михайло Ярославич своим противодействием ему до такой степени вооружил его против себя, что между ними уже невозможно было искреннее примирение.

В самом непродолжительном времени после занятия Петром кафедры митрополичьей во Владимире, епископ Тверской Андрей³⁶ отправил на него патриарху донос с какими-то весьма тяжкими против него обвинениями. Митр. Киприан выдает поступок епископа Андрея за его личное дело, утверждая, что он решился на него «изумлен суще о суетней сей славе», т. е. возымев желание занять вместо Петра стол митрополичий. Но Киприан заставляет нас принимать то, принять чего невоз-

–28–

можно. Чтобы епископ Андрей, равно как и какой бы то ни было епископ, решился искать низвержения митрополита помимо великого князя, это было бы несообразностию, и совершенно ясно, что Андрей действовал не сам собой, а как орудие великого князя и вместе своего Тверского удельного князя. Очень может быть, что между великим князем и епископом было условлено то, что, в случае низвержения митрополита, последний займет его место; могло однако этого и не быть, а быть так, что епископ хотел только содействовать великому князю в очищении места митрополичьего для другого его кандидата.

Великий князь и епископ Андрей, отправив патриарху свой донос на митрополита, содержали дело в глубокой тайне, так что никто не знал; «но – говорит Киприан – шептание Андреево не утаится пресвященному святителю Петру», и этим дает знать, что последний не был из числа людей, которых можно застигнуть врасплох. Обвинения, взведенные великим князем и епископом на митрополита, были так тяжки, что патриарх, – тот же Афанасий, который поставил Петра в митрополиты, – немедленно прислал в Россию своего клирика или своего

патриаршего чиновника для соборного исследования дела. Патриарший клирик, прибыв в Россию, созвал собор в Переяславле Залесском, что было в 1310 году или в начале 1311 года³⁷. Собор созван был не в стольном городе великого князя и в месте митрополита – Владимире и не в стольно-удельном городе великого князя Твери, а в пригороде Московского удела Переяславле, нет сомнения, потому, что ни ту, ни другую столицу великого князя не желал видеть его местом митрополит: в своих столицах великий князь имел бы большее удобство составить и вести собор таким образом, чтобы он оказался пристрастно-враждебным митрополиту, а этого, конечно, вовсе не мог желать последний. Созван-

–29–

ный собор представлял из себя не церковный собор в собственном смысле, но церковный и вместе светский или земский. Что касается до духовных, то на нем присутствовали два епископа, – обвинитель митрополита Андрей Тверской и еще Симеон Ростовский, лучшие из игуменов и монахов и священников множество; из светских присутствовало князей довольно и вельмож множество. Сам великий князь Михайло Ярославич не был на соборе, ибо находился в Орде. Вместо него пришли на собор два его сына – Дмитрий и Александр Михайловичи; впрочем, так как они были еще дети, имевшие – первый 11, а второй 9 лет, то поддерживать обвинение против митрополита было поручено великим князем, конечно, не им, а сопровождавшим их боярам. Как происходил собор, мы не знаем. Но, во-первых, он был крайне бурный: «толика молва бысть, – говорит митр. Киприан, – яко в мале не безместию что бысть», т. е. что между светскими сторонниками великого князя и митрополита дело едва не дошло до оружия. Во-вторых, он кончился совершенным оправданием митрополита или совершенным обнаружением его невинности.

В чем именно обвинен был св. Петр от великого князя и от его епископа перед патриархом и в чем он судим был на соборе, об этом жития Петра совершенно молчат и это составляет загадку. Не может подлежать сомнению, что взведены были какие-то обвинения очень тяжкие: ибо, во-

первых, патриарх в своем письме к митрополиту, присланном с клириком, прямо говорит ему: «се приидоша от вашего языка словеса тяжка на твою святыню»; во-вторых, на тяжесть обвинений указывает и немедленный присыл патриархом своего клирика для соборного разбирательства дела. С другой стороны, не может подлежать сомнению, что митрополит вовсе не был виновен в возведенных на него обвинениях: если бы он был виновен, то великий князь, т. е. представители и сторонники последнего, присутствовавшие на соборе, конечно, не позволили бы ему оправдаться. К этому присоединяется и еще недоуменное обстоятельство. Епископ Андрей взвел на митрополита перед патриархом тяжкие обвинения, которые оказались вовсе неспра-

—30—

ведливыми; следовательно, он взвел на митрополита тяжкую клевету. Однако после собора Переяславского, на котором обнаружена несправедливость его обвинений, он не был удален с кафедры и не подвергся всеобщему презрению, что имело бы последовать с ним, если бы он был тяжкий клеветник; кафедру, правда, он потом оставил, но спустя уже пять лет после собора и очевидно — не в следствие его, а что касается до репутации, то под 1321 г. мы находим в летописях указание, дающее знать, что он оставался человеком всеми уважаемым³⁸. Мудреная загадка эта разъяснится для нас возможно удовлетворительным образом, если мы примем, что епископ Андрей обвинял митрополита перед патриархом в том, в чем спустя несколько времени после собора снова обвинял первого перед последним сам великий князь Михайло Ярославич от своего лица, именно — во взимании мзды за поставление в церковные степени или в симонии. Излагая деяния Владимирского собора 1273 г., мы говорили, что к нам в Россию перешел из Греции обычай, чтобы епископы взимали плату за поставление в церковные степени, — что наши епископы, в след за Греческими, позволяли себе с платою злоупотребления и что это обстоятельство заставило митр. Кирилла сделать на соборе предписание, чтобы на будущее время епископами не было взимаемо более того, сколько в

Греции было установлено указами императорскими. Не имеем мы сведений, удалось ли митр. Кириллу достигнуть той цели, чтобы остановить на будущее время злоупотребления епископов; но он достиг другой цели, которой не имел в виду. Его нарочитые речи о плате за поставление в церковные степени привлекли к последней внимание людей свободномыслящих, употребляя это слово в лучшем его значении, и люди эти нашли, что не только противозаконно злоупотребление взиманием платы, но что незаконна и она сама. Более чем вероятно, что и первой причиной непредвиденного митр. Кириллом результата, к которому

–31–

пришли люди свободномыслящие, был он же сам с своим соборным правилом о взимании платы. В своем правиле митрополит сначала ведет пространные и горячие речи о том, что не должно брать мзды за поставление, с выписками о сем из соборных правил, причем вовсе не поясняет, что понимает под мздою не вообще взимание, а взимание лишнего, незаконного, а потом вдруг предписывает: «не взимати же у них (поставляемых в церковные степени) ничтоже, разве (должного): якоже аз уставих в митрополии, да будет се во всех епископиях, – да взмут клирошане (епископские) 7 гривен от поповства и дьяконства, – от обоего», причем в свою очередь вовсе не говорит прямо, как это было на самом деле, что его предписание составляло подтверждение узаконенного императорами греческими. Так как указы императоров греческих, определявшие размеры платы за поставление, у нас не были известны, то всякому читавшему правило Кирилла легко можно было подумать, что именно он сам впервые вводит и узаконяет плату за поставление; а поскольку он узаконяет ее после своих же пространных и настоятельных речей против взимания мзды за поставление, то люди свободномыслящие легко могли прийти к тому заключению, что митрополит вопреки себе узаконяет нечто вовсе незаконное. Раз увлеченные в критику узаконенного взимания платы за поставление и наводя обстоятельные справки в канонах, люди эти легко могли простереться далее и до того, чтобы признать плату незаконною

и не смотря на узаконение ее со стороны императоров греческих, ибо она действительно была противна канонам (Василия Великого правило 90-е, послания патриархов Геннадия и Тарасия). Такие свободномыслящие люди нашлись у нас в правление вел. кн. Михайла Ярославича и имеем мы прямые указания, что именно к таким свободномыслящим людям принадлежал епископ Тверской Андрей. Если мы примем это последнее за положительный факт и если мы будем при этом представлять себе епископа Андрея таким свободномыслящим человеком, который не знал, что известных размеров плата за поставление существует в Греции, как нечто узаконенное, и который производил ее начало у нас от

–32–

митр. Кирилла, тогда объяснится для нас все дело по обвинению им митрополита перед патриархом. Когда епископ Тверской увидел, что новоприбывший митрополит взимает за поставления узаконенную плату, он нашел, что митрополит взимает мзду и, служа великому князю, который желал иметь поводы свергнуть митрополита с престола, сделал на него донос в Константинополь патриарху³⁹. Этот последний понял донос в том смысле, что митрополит действительно взимает мзду, т. е. что он не только взимает узаконенную плату, но и позволяет себе брать сверх узаконенного, – и поспешил отправить в Россию своего клирика для исследования дела. Прибывший клирик нашел, что митрополит взимает только узаконенную плату; следовательно, вместе с этим нашел, что митрополит невиновен в возведенном на него обвинении. При этом и епископ Андрей оказался не тяжким клеветником, а только человеком, который относительно одного предмета, – этой узаконенной платы за поставления, имел свой собственный взгляд. При таком представлении дела для нас станет понятным и странный состав духовной стороны собора. Из епископов присутствовал на нем кроме Андрея, имевшего обвинять митрополита, и всего только один, а напротив было призвано на него множество священников. Так как епископы представляли собой сторону, берущую плату, а священники – сторону дающую, то и совершенно понятно, почему великий

князь распорядился так, чтобы на соборе было как можно менее епископов и как можно более священников: епископы должныствовали быть за митрополита, а священники против него⁴⁰. Мы сказали

–33–

выше, что имеем положительные указания относительно принадлежности епископа Андрея к тем свободномыслящим людям, которые смотрели на узаконенную плату за поставления как на незаконную мзду. До настоящего времени сохранилось послание некоего Тверского монаха Акиндина к вел. кн. Михайлу Ярославичу, в котором великий князь убеждается искоренить в Русской церкви ересь мздоимания святителей, при чем под мздоиманием разумеется взимание узаконенной платы за поставления⁴¹. В подтверждение своих слов о незаконности взимания платы Акиндин ссылается на то, что он был послан своим епископом в Константинополь к вселенскому патриарху Нифонту и что будто патриарх с собором отвечал ему на его вопрос относительно взимания платы, что совершенно незаконно какое бы то ни было взимание. Патриарх Нифонт, преемник Афанасиев, занимал кафедру с 1312 года по 1315-й, и посылание к нему епископом Андреем своего монаха⁴², очевидно, значит то, что епископ, удивленный судом патриаршего клирика, который не нашел митрополита, взимавшего плату за поставления, виновным во взимании мзды, послал в Константинополь своего человека, чтобы обстоятельно разузнать, как там смотрят на плату и на мзду⁴³.

Переяславский собор, как мы сказали, имел место в 1310 году или в начале 1311 года.

–34–

Жития св. Петра не говорят, чтобы вел. кн. Михайло Ярославич после первой неудачной попытки удалить митрополита с кафедры делал и еще попытки достигнуть того же. Из другого источника мы знаем, что великий князь сделал еще одну подобную попытку, имевшую место в самом непродолжительном времени после собора Переяславского или иначе сказать – в самом непродолжительном времени после первой попытки.

Михайло Ярославич после смерти митр. Максима посылал в Константинополь для поставления в митрополиты своего кандидата – игумена Геронтия с тою целию, чтобы в лице митрополита приобрести себе сильного помощника в своей государственной борьбе с князем Московским и в своем стремлении к возвышению своего родового

–35–

Тверского удела. Вместо Геронтия ему был прислан в митрополиты другой, которого он встретил враждебно и которого он тотчас же попытался было удалить с кафедры, чтобы заместить его новым своим кандидатом. Совершенно естественно, что этот другой – св. Петр, будучи встречен подобным образом от великого князя, должен был обратиться к стороне ему враждебной, т. е. к князю Московскому. Если Михайлу Ярославичу принадлежала мысль воспользоваться митрополитом, как помощником, в своей борьбе с князем Московским, то этому последнему – Юрию Даниловичу не трудно было понять всю важность мысли, тем более, что он был человек, нисколько не отстававший в способности понимания от Михайла Ярославича. Великий князь встретил прибывшего митрополита, как врага: понятно, что Московский князь должен был поспешить сойтись с ним, как с другом. Так это действительно и случилось. На соборе Переяславском новоприбывший митрополит имел между светскими, присутствовавшими на нем, людьми многочисленную партию своих сторонников, у которых с партией сторонников великого князя чуть не дошло дело до оружия. Несомненно, что предводителем этой партии был князь Московский, в пригороде которого созван был собор. Таким образом, Михайло Ярославич, посылавший игумена Геронтия в Константинополь ставиться в митрополиты и получивший вместо него Петра, достиг не того, чтобы приобрести себе в митрополите помощника в борьбе с врагом, а того, чтобы напротив врагу доставить в нем помощника в борьбе против себя. Понятно, что с таким положением дела Михайло Ярославич не мог мириться и что желание удалить митрополита с кафедры должно было составлять самое настоятельное его желание.

Сохранилось до настоящего времени послание к Михайлу Ярославичу Константинопольского патриарха Нифонта, о котором упоминали мы сейчас выше⁴⁴. Из этого-то послания и узнаем мы, что великий князь в непродолжительном времени после собора Переяславского делал

—36—

вторичную попытку низвергнуть митрополита. Послание патриарха представляет собою ответ на послание к нему великого князя. Из него оказывается, что великий князь в своем послании к патриарху взводил вины на митрополита и требовал суда над ним. Относительно вин дается знать, что митрополит был обвиняем князем во многих противозаконных делах; в частности указываются две вины: во первых, что митрополит позволял венчание браков в незаконных степенях родства, во вторых — что он мзды имал от ставления. Что касается до суда, то, как кажется, великий князь, имея в виду Московскую партию защитников митрополита, просил, чтобы он произведен был не в России, а в Константинополе; относительно сего патриарх пишет Михайлу Ярославичу: «пишем княжению твоему и власти твоей: если захочет (митрополит) прийти сюда и дать ответ, — хорошо; а если не захочет (прийти сюда) по доброй воле, то силой пришли его, а (с ним пришли и тех) кто знает вины его и свидетелей; когда придет митрополит, то, в случае, если оправдается, он (да останется митрополитом), в противном случае поставим другого, кого захочет твое боголюбие, — человека засвидетельствованного добрыми делами от всех людей». Вместе с обвинениями на митрополита великий князь просил патриарха, чтобы этот прислал ему «устав и закон»; о чем устав и закон, не говорится, но вероятно — о тех пунктах, которые в данную минуту составляли в России предмет споров и сомнений, и по преимуществу, как нужно думать, о взимании платы за поставления. Относительно этого взимания платы собор Переяславский, по-видимому, должен был убедить великого князя, что оно не может служить пунктом обвинения против митрополита, так как, быв прежде обвиняем в том же, он был на соборе оправдан. Но должно думать, что касательно взглядов Константинопольских на плату великий князь введен

был в заблуждение. Мы сказали выше, что тотчас после собора Переяславского епископ Андрей посылал в Константинополь одного монаха разузнать, как там смотрят на плату за поставления. Этот монах, ходивший в Константинополь, уверяет Михаила Ярославича в своем

–37–

послании к нему-князю, что он спрашивал в Константинополе собор патриарший, на котором вместе с патриархом Константинопольским присутствовал еще патриарх Иерусалимский и который состоял из 36-ти митрополитов, и что будто бы получил ответ: «аще и до половины перпера (иперпира, – золотой византийской монеты в 5 рублей) или ино мало что (возьмет ставящий от ставимого), село крови нарече и корчму, со Иудею равни суть и не имуть части с Христом ни зде ни в будущем веце». Очень может быть; что монаху и действительно дан был в Константинополе такой ответ; но он был дан ему, так сказать, софистическим образом. В Константинополе сознавали, что плата за поставления есть дело незаконное, ибо она слишком ясно противоречила канонам церковным; поэтому там придумали называть ее не платой за поставления, а проторями или издержками при поставлениях. На вопрос: позволительна ли плата за поставления в Константинополе отвечали, что она незаконна и пребеззаконна, но при этом подразумевалась, что позволительно и законно взимание проторей. Основываясь на донесении своего монаха, Михайло Ярославич мог заподозрить, что клирик патр. Афанасия, приезжавший в Россию судить митрополита, судил неправо, а поэтому и мог во второй раз обвинять митрополита перед патриархом в том же взимании платы за поставления. Какую дальнейшую историю имела эта вторичная попытка великого князя, остается неизвестным. Так как патр. Нифонт, наихудший из патриархов Константинопольских данного времени, при всяких дурных своих качествах, был человек до крайней степени сребролюбивый, за что и извергнут был с престола⁴⁵, то Михайлу Ярославичу, по-видимому, возможно было достигнуть своего желания с помощью подкупа. Если этого не случилось, то, может быть, потому, что он начал свою

вторичную попытку в последнее время непродолжительного сидения Нифонтова на патриаршей кафедре, так что патриарх не успел исполнить желания князя.

–38–

Несомненно, что великий князь и митрополит оставались врагами и в последующее время, до самой смерти первого из них в 1318 г. Но предпринимал ли князь и еще попытки избавиться от митрополита, остается нам неизвестным⁴⁶.

Св. Петр управлял Русскою церковью в продолжение 18-ти лет с половиной, с 1308-го года по конец 1326-го года⁴⁷.

Летописи совершенно ничего не говорят об его церковно-правительственной деятельности. Жития говорят о ней, но в выражениях слишком общих. Неизвестный автор первого жития, дошед в своем рассказе до возвращения св. Петра в Россию из Константинополя с поставления, пишет о нем: «и пришед в свою митрополью и нача учити заблужшаа крестьяны, ослабевшая нужа ради поганных иновероць, протолкуя евангельскаа писания и апостольскаа, якоже Великий Василей, Иоан Златоустый, Григорей, та ученья излагаа и к сему свое смирение являя и тем утвержая истинную веру во крестьянех, преходя Волынскую землю и Киевскую и Суздальскую землю, уча везде вся». Сказав о соборе Переяславском, который кончился оправданием св. Петра, тот же автор далее продолжает: «святый же святитель паче нача учити не токмо по градом, но по всем (весьм), вся в странах (страны?) и вся места преходя, ни труда бо себе имея, но пекийся о стаде Христове словесных овец». Сказав потом о препрении св. Петром одного еретика, о чем ниже, наш автор еще присовокупляет: «святый же боле подвиг подъя, – пощение и милостивой милостыни, утвержая иереи, како водити стада Христовых овец словеснаго стада, и черноризец и черноризици».

–39–

Митр. Киприан с своей стороны не сполна воспроизводит сейчас приведенное и не прибавляет от себя ничего нового. В наших общих отзывах положительную характеристическую черту деятельности составляет то, что св. Петр, подобно двум своим послемонгольским предшественникам, предпринимал

путешествия по всей своей митрополии для личного ее дозирования и устроения.

Один сохранившийся до настоящего времени письменный памятник деятельности св. Петра, – его поучительное послание к священникам и мирянам⁴⁸, дает видеть в нем первого вводителем существовавшего в нашей церкви особого законоположения относительно вдовых священников, именно – чтобы священники эти, если желают сохранить священство, шли в монастыри, а если хотят оставаться в миру, то не пели бы, т. е. слагали с себя священство. Законоположение несколько не основывалось на канонах церковных и собственно говоря противоречило им, ибо каноны, не взимаясь на Господне и апостольское, что девство выше супружества, не требуют непременно, чтобы священники имели жен, а только пустили им иметь их (Трульск. соб. пр. 13): но оно, как должно думать, было вызвано настоятельными требованиями пользы церкви. Т. е. необходимо думать, что вдовые священники в столь значительном большинстве своем вели зазорную жизнь, что законоположение об их удалении из мира или о сложении ими с себя священства, представлялось единственным средством избавить общество церкви от соблазна, который они причиняли собою. Подлинные слова предписания митрополита относительно вдовых священников суть следующие: «аще у попа умрет жена, да идет в монастырь, (и тогда) имеет священство свое; аще имет в слабости пребывать и любити мирские сласти, да не поет; аще не послушает моего словеси, да будет неблагословен, (а также) и тии, иже приобщаются с ним». Свое предписание в послании митрополит предваряет замечанием, что уже многожды он писал о сем вдовым священникам, и этим дает знать – во-первых, что он встречал своему новому закону сопро-

–40–

тивление, а во-вторых – что он вводил его с большою настойчивостию.

В начале разбираемого послания (после приступа) св. Петр говорит: «многожды писах вам священником и мнихом, како пробывать», и сим дает знать, что им было написано то или

другое значительное количество учительных посланий. В настоящее время известно этих посланий и всего три, причем еще подлинность одного из трех составляет нерешенный вопрос.

Все содержание послания, в котором читается предписание относительно вдовых священников, или первого сохранившегося, есть следующее: после приступа, в котором о том, что одинаково необходимы как правая вера, так и добрые дела, – общее увещание к священникам, чтобы достойно проходили пастырское служение и усердно пасли своих духовных овец; частные увещания к ним же: чтобы полагали должные епитимии на кающихся и не делали снисхождения ради «взятия» т. е. подарков, – чтобы запрещали троеженцев и четвероженцев, имеющих невенчальных жен, – чтобы воздерживались от пьянства; увещание ко всем православным христианам о том, чтобы имели в себе страх Божий, прибегали в церковь и приносили от имени дар Богу, чтобы любили и чтили священников и монахов, миловали убогих, вдовиц, сирот, плененных и находящихся в темницах. По своему объему послание не обширно и все сейчас переданное нами излагается в нем кратко, в виде отрывочных предписаний и наставлений.

Второе учительное послание св. Петра, имеющее надписание: «поучение (детем моим) игуменом и попом и дьяконом»⁴⁹, содержит общие наставления священникам, чтобы они старались быть истинными пастырями, а не наемниками, и чтобы они заботились об украшении себя христианскими и пастырскими добродетелями. По своему объему также не обширно⁵⁰.

–41–

Третье послание, усвояемое св. Петру, будучи адресуемо к епископам, священникам, архимандритам, игуменам и диаконам и ко всем православным христианам⁵¹, состоит из двух частей. В первой части – наставления и предписания священникам относительно их собственного поведения⁵² и относительно их пастырских обязанностей⁵³, а также отчасти предписания монахам⁵⁴; во второй части – увещания к мирянам относительно их христианских обязанностей и обличения к ним по поводу

неисполнения этих обязанностей⁵⁵. Так как первая часть послания представляется тождественною с одним посланием митр. Фотия (с небольшими разностями – отчасти с лишками, отчасти с опущениями)⁵⁶: то могут быть

–42–

предполагаемы три случая: или что послание действительно принадлежит св. Петру, а Фотий заимствовал свое послание из него; или что позднейший книжник соединил в одно место послания Фотия и Петра и дал своему соединению имя первого; или, наконец, что этот позднейший книжник соединил в одно место послания Фотиево и неизвестного митрополита и приписал свое соединение св. Петру совершенно произвольно. Что касается до большой вероятности одного из трех случаев, то нам вовсе не представляется вероятным, чтобы Фотий заимствовал свое послание из послания св. Петра, так что, по нашему мнению, может идти речь о принадлежности св. Петру только второй части послания. В этом последнем случае мы ничего не можем сказать и должны ограничиться только замечанием, что принадлежит или не принадлежит св. Петру эта часть послания, во всяком случае мы имеем ее не в подлинном виде, а в большей или меньшей, отчасти невежественной, переделке компилятора (так же, как и первую часть, составляющую послание Фотия)⁵⁷.

Так как мы не имеем учительных посланий от предшествующих св. Петру митрополитов; то можно было бы принимать, что он первый был вводителем этих посланий. Однако, есть некоторые основания думать (приведем их после), что это не так, – что обычай писать

–43–

подобные послания существовал уже прежде и что от предшествующих митрополитов их только не сохранилось до настоящего времени.

Из сейчас сказанного нами получают некоторые черты для характеристики св. Петра, как пастыря. Во-первых, несомненно, что он был пастырь очень ревностный: об этом свидетельствуют его путешествия по Руси с целию учения и исправления и его многие пастырские послания. Во-вторых,

дается нам знать, что при своей ровности он обладал не рядовым характером, который делал его способным к тому, чтобы в разрешении вопроса об улучшениях и исправлениях он явился инициатором и нововводителем (законоположение о вдовых священниках). Выше мы привели общий отзыв о св. Петре его первого жития, что он учил крестьяны, якоже Василий Великий и Иоанн Златоустый и Григорий Богослов, т. е. что он был пастырь очень учительный. Что нужно понимать этот отзыв не как простое общее место, видно из слов самого св. Петра, который в одном из своих сохранившихся посланий пишет: «того ради, дети, писанием и не писанием понуждаю вас на дела благая, зане должен есмь всегда поминати и писати (вам) душеполезная и спасеная»⁵⁸.

Св. Петр во время своего пребывания на кафедре митрополичьей по крайней мере один раз должен был путешествовать в Орду, где получил ханский ярлык, сохранившийся до настоящего времени.

В 1313 г. умер хан Тохта или Тохтагу и его место заступил хан Узбек. Новый хан при своем восшествии на престол, как говорили мы прежде, дал узаконение, чтобы на будущее время ко вновь вступающим

—44—

на престол ханам являлись за получением утвердительных ярлыков не только князья, но и митрополиты, и потребовал, чтобы исполнение этого узаконения началось с него самого. В следствие сего св. Петр в 1313 г. и должен был предпринять путешествие в Орду. Неизвестно кем и когда сделанное предисловие к полученному им от хана ярлыку сообщает, что он имел при этом в виду достигнуть и своих собственных целей, а именно – принести хану жалобу на обиды церкви от некоторых лукавых человек и предупредить какие-то замыслы намеревавшихся пойти или шедших к хану Немецких послов и епископа папского Матфея⁵⁹. Рассказ о путешествии св. Петра дает предполагать в нем человека, обладавшего житейским даром или житейскою мудростию обращения с людьми и ведения дел: оно было совершенно и исключительным образом благоуспешно. Новый хан звал к себе митрополита не за тем,

чтобы наделать ему каких-нибудь неприятностей; но он мог принять его холодно и непочетно. На самом деле, по словам летописи⁶⁰, св. Петр «в Орде у царя бысть в чести велицей и отпущен бысть от царя со мною честию вборзе». Что это было действительно так, вполне подтверждается и данным от хана ярлыком. По своей редакции ярлык этот отличается от всех других ханских ярлыков тою особенностью, что сравнительно очень обширен, так что права митрополита – его получателя, подтверждаются в нем с пространным, имеющим вид нарочитой настоятельности, многословием. Необходимо думать, что ханская канцелярия изготовила ярлык в том виде, какой он имеет, по нарочитому приказанию хана, желавшего выразить чрез это свое особенное благоволение к св. Петру. Затем, как мы указывали прежде, и в самом своем содержании ярлык отличается одною важною особенностью от ярлыка Менгу-Темирова, данного митр. Кириллу: в нем предоставляется св. Петру судить принадлежащих ему людей во всем без изъятия – «и в разбои и в поличном и в татьбе и во всяких делах».

–45–

Под лукавыми человеками, на обиды которых митрополит имел в виду жаловаться хану, с весьма большою вероятностию должно разуместь не кого иного, как самого великого князя Михайла Ярославича. Крайне любезный ярлык хана митрополиту дает знать, что он вообще явил себя покровителем последнего в возможно полной мере; а сейчас указанную особенность ярлыка более чем вероятно понимать как следствие жалобы митрополита на великого князя, т. е. что хан, желая избавить его от всяких столкновений с великим князем, освободил принадлежавших ему людей от всякой подсудности второму. Так как во время пребывания св. Петра в Орде находился там и великий князь (для получения своего ярлыка) и, нет сомнения, старался изо всех сил противодействовать ему: то в объяснение его полного успеха представляется необходимым усвоить ему тот житейский дар, о котором мы сказали выше⁶¹. Что касается до замыслов, которые имели Немецкие послы и епископ папин и которые хотел предупредить св. Петр, то об этом, при совершенном молчании (сколько

знаем) западных источников, ничего не можем сказать положительного. Наиболее вероятным представляется нам то, что папа, занимавшийся тогда пропагандой своего латинского христианства в Черноморском побережья ханских владений, хотел с помощью Немецких послов водворить при хане и в его столице своего епископа в качестве такого же епископа Сарайского, каковым был наш епископ православный. Если это так, то старания св. Петра, справедливо долженствовавшего видеть в этом опасность для нашего православия, увенчались успехом.

Мы сказали выше, что вел. кн. Михайло Ярославич обвинял митрополита перед патриархом во взимании платы за поставления, т. е. во взимании платы, существо-

—46—

вавшем узаконенно, которое князь принимал за незаконное. Это частное обвинение против митрополита, не достигнув тех целей, на которые было оно рассчитано, выступило затем в виде общественного протеста против существовавшей у нас практики взимания платы за поставления. Выше мы упоминали, что епископ Тверской Андрей, тотчас после собора Переяславского, послал в Константинополь своего монаха навести справки, как смотрят там на плату за поставления, и что великий князь, введенный в заблуждение донесением монаха, во второй раз после собора обвинял митрополита перед патриархом в том же взимании платы. От этого, ходившего в Константинополь, монаха, по имени Акиндина, сохранилось послание к Михайлу Ярославичу, в котором он уверяет князя, будто в Константинополе многочисленный собор патриарший назвал ему всякое взимание платы корчемством и симонией, и в котором он убеждает князя положить конец существованию незаконного обычая своею государственною властью. Адресованное к князю послание было пущено Акиндином в среду читающих людей, как публичное сочинение, и таким образом явилось между ними как публичный и открытый протест против существовавшего обычая. По своему содержанию послание Акиндиново до крайней степени резко. Совершенно приравнивая существовавшее у нас взимание

платы за поставления к симонии и духопродавчеству, он обрушивается на него со всею тою беспощадностию, которая подобала бы по отношению к этим последним. «Молчания ради боюся осужения, – пишет монах князю, – видя ересь растущу и множащуся, безстудне и непокровенными усты износиму, наченшуся обычаем богоненавистным от старейших святителей наших и до меньших, непродаемую благодать Духа святого в куплю вводили и взимати от поставления митрополиту от епископа и от попа и от дьякона и от прочих причетник, также и епископу от сущаго под ним всего причта, от первых и до последних, и от всякаго священства: апостольское (же) и богоносных отец соборное предание поставленнаго на мзде и с поставльшим его обоих от сана измещет и отнюдь к тому непричастнома быти своего степени (повеле-

–47–

вает) и в проклятии сводит». Совершенно приравнивая взимание платы к симонии, монах Акиндин не смущается провозглашать и те конечные выводы, которые отсюда следовали: «ставя бо и взимая ставленное, – говорит он, – то уже извержен, (а ставяся) от изверженнаго никоеяже не имать пользы от поставления и приобщался пречистых тайн от него (поставленнаго), ведая, с ним осудится», и еще: «но великому Афанасию, всяк человек, нриим от Бога разум рассужати, последовав невежи пастуху, муку приимет, по реченому: слеп слепа ведя, оба в яму впадетсяя, рекше в бездну». С беспощадною смелостию и с немалою язвительностию обличает Акиндин наших епископов, взимавших плату за поставления. Одни из епископов, не умея что отвечать обличавшим их, изъявляли желание заградить уста обличителей посредством насильственного принуждения. Акиндин говорит о них: «сребролюбия страстию помрачившеся, хотящих по истине реши что, злобою воспрещают, кривым изветом глаголюще: сами вемы, не тебе ны ваше исповедание». Другие епископы говорили, что они взимают плату ради поганского, т. е. татарского, насилия. Акиндин отвечает им: «поганый, подобно тому как разбойник и тать, всяко тщание творит пограбити, где видит богатство (как это – подразумевает он – имеет место у

вас-епископов); а идеже нищета Христова смирения, ту не надеется ничтоже приобрести, то и не насилит и не томит»... «Апостоли – спрашивает Акиндин архиереев – ци богатством от конца и до конца вселенная проповедию слова протекоша?» Обращаясь к великому князю с убеждением, показать тщание в исправлении архиереев, Акиндин говорит: «се удобрение есть всецерковному исполнению, еже святителей чистота и к Богу дерзновение, аще право и подобно имут житие, добр имуще разум божественных писаний, могуще еретиком заградити уста и священныя каноны ведети и творити; а не еже зватися именем точию святителей и чистительскими ризами украшаться и множеством предстоящих кичитися, многонародным воследованием чтити себе, и запрещати без правды, мучительно, а не свячительно, и злобою нокрываются от обличающих»...

–48–

Св. Петр, быв послан в Константинополь Галичским великим князем Юрием Львовичем для поставления в отдельные митрополиты Галичские, был поставлен там в митрополиты всея России. Патриарх Афанасий, давший было Галиции отдельного митрополита в 1303 г., потом почему-то переменял свои мысли и после смерти этого отдельного митрополита, последовавшей одновременно со смертью митрополита всея России Максима, отказал Юрию Львовичу в его просьбе дать Галиции нового отдельного митрополита. Но в правление самого Петра при втором преемнике патриарха Афанасия Иоанне Глике южная Русь снова получила отдельного митрополита. Этот новый митрополит, по имени Феофил, называется не Галичским, а Литовским, потому, как должно думать, что он был истребован у императора и патриарха не великим князем Галичским, а великим князем Литовским; что же касается его митрополичьей области, то со всею вероятностью нужно полагать, что она обнимала обе заднепровские Руси – Литовскую и Галичскую, как это после Петра видим при Феофане.

Литовцы, особый народ в Индоевропейском семействе народов, ближайший между другими народами семейства к

нашему Славянскому, жили по южному и восточному берегам Балтийского моря в нынешней северо-восточной Пруссии (начиная на западе от реки Вислы) и в наших губерниях Курляндской и частию Лифляндской и потом внутрь от моря – в наших губерниях Ковенской и частию Виленской, Сувалкской (царства Польского), Минской и Гродненской. Западная половина Литовцев, носившая особое название Пруссков, была покорена в XIII веке (с 1230 по 1283 г.) Немецким орденом; восточная же половина (наша теперешняя Русская) образовала из себя великое княжество Литовское, которое простерло свою власть на весьма значительную часть и нашей Руси. До сороковых годов XIII века восточные Литовцы не составляли из себя одного государства, но распадалась на мелкие и весьма мелкие владения. Около 1238 г. у них явился князь – собиратель земли, который соединил все мелкие владения в одно государство; этот князь, «самодержец

–49–

всей земли Литовской»⁶², был Миндовг, правивший до 1263 г. С сего Миндовга и начинается завоевание Руси Литовцами. Мы не знаем истории завоеваний Миндовга, но в конце своего правления он владел более или менее значительною частию княжества Полоцкого⁶³. При его преемниках Тройдене (1270–1283)⁶⁴ и Витене (1283–1315) Литовцы dokonчили завоевание (в виде прямого покорения или же подчинения своей вассальной власти) княжества Полоцкого и овладели княжеством Туровским и частию княжества Волынского. Преемник Витеня знаменитый Гедимин (1315–1341⁶⁵), перенесший столицу княжества из Трок, где она дотоле находилась, в Вильно) в 1320 г. покорил все княжество Волынское, а в 1321 г. овладел древнею столицею Руси Киевом, так что к 1321 г. вся юго-западная Русь стала Литовскою, за исключением Галиции.

История поставления при св. Петре отдельного митрополита Литовского, который, как со всею вероятностию должно думать, получил в свое заведывание и Галицию или был поставлен в митрополиты Галицко-литовские, остается нам в своих подробностях неизвестною. В одном из списков каталога архиерейских кафедр, составленного при императоре

Андронике Палеологе Старшем (1282–1327), читается историческое замечание, что Литва, принадлежав к митрополии великой России, сделана особой митрополией при помянутом императоре Андронике и при патриархе Иоанне Глике⁶⁶; а Иоанн Глика занимал патриарший престол с Мая месяца 1316 г. по

—50—

тот же месяц 1320 г. Затем, в сохранившихся до настоящего времени записях деяний Константинопольского патриаршего собора XIV в. находим, что митрополит Литовский (*ὁ Λιτβάδων*) присутствовал на этом соборе в Августе месяце 1317 г.⁶⁷ Из сейчас сказанного мы получаем те исторические данные относительно поставления отдельного митрополита Литовского, что он поставлен был в 1316–1317 г. и что его испросил у импер. Андроника и патр. Иоанна Глики великий князь Литовский Гедимин. Совершенно естественно было, чтобы этот последний, овладев весьма значительною частью Руси, находил неудобною и небезопасною в политическом отношении церковную зависимость своих Русских подданных от митрополита, жившего во Владимирско-московской Руси: а потому он и мог прийти к мысли искать для своей Литовской Руси особого митрополита. Кафедра отдельной Литовской митрополии учреждена была не таким образом, чтобы возведен был в сан митрополита один из существовавших Литовско-русских епископов, а таким образом, что митрополит поставлен был как новый против прежних архиереев, с новой епархией и с новой кафедрой. В епархию митрополиту была назначена самая Литва, сколько было в ней Русских и сколько было в ней православных христиан из самих Литовцев; а кафедра его помещена была в городе Новогрудке (Новом городке), нынешнем уездном городе Минской губернии.

В правление св. Петра являлся у нас на Руси еретик. Известия об этом еретике читаются в житиях св. Петра; но, к сожалению, они чрезвычайно кратки и совершенно неопределенны. Неизвестный автор первого жития пишет: «и Сеита⁶⁸ еретика (святый святитель) препре, приехавши (вар. приехавшю) на прою и прокля и». Митр. Киприан говорит: «в

тоже время (именно – когда Петр начал приходить в старость) и Сеит еретик

–51–

явися и чуждая церкви Христовы и православныя веры мудрствуя; его же святыи препре и непокаряющася того проклятию предает, иже и погине»⁶⁹. Этот являвшийся при св. Петре еретик переносит нас в мусульманский мир. Сеит есть слово арабское, собственно – сеид, и значит: господин. По общему употреблению этого слова в мусульманском мире оно составляет титул потомков Магомета от его дочери Фатимы и зятя Алиа; но у Татар, как дают знать наши летописи и другие памятники, сеитами назывались высшие магометанские духовные (как бы магометанские архиереи, – может быть потому, что они у них были или должны были быть из потомков Магомета)⁷⁰. Известие житий св. Петра о нашем еретике, по-видимому, надлежало бы понимать так, что он был высший магометанско-татарский духовный, принявший христианство и потом впавший в ересь. По нам представляется гораздо вероятнейшим думать другое, именно – что слово еретик употребляется в житиях в весьма несобственном смысле, – что Сеит был высший магометанский духовный, не принимавший христианства, а остававшийся магометанином, и что он вступал в прение с св. Петром с тою целию, чтобы попытаться обратить его в магометанство или по крайней мере одержать над ним победу в богословском диспуте. В правление св. Петра, при хане Узбеке (вступившем на престол в 1313 г.) Татары приняли магометанство: весьма возможно, что на первых порах между их магометанскими духовными находились люди, мечтавшие о том, чтобы обратить в магометанство и их данников Русских; наш Сеит и мог быть одним из числа магометанских духовных, увлеченных подобною мечтою, т. т. мог устроить богословское прение с св. Петром, одушевляясь надеждою обра-

–52–

тить его, а за ним и его паству, в магометанство, или по крайней мере имея в виду посрамить его пред его паствою, чтобы таким образом открыть в последнюю доступ

магометанской пропаганде. В первом житии неизвестного говорится, что св. Петр пропрел еретика – по одним спискам: «приехавши на прю», по другим: «приехавшую на прю»⁷¹, т. е. что или он ездил к еретику на прение или что еретик приезжал для сего к нему. В первом случае дело нужно понимать так, что по просьбе Сеита св. Петр был вызываем ханом для прения в Орду; во втором случае так, что Сеит сам приезжал к нему во Владимир или в Москву. Во всяком случае эти «приехавши» и «приехавшую» вовсе не идут к обыкновенному еретику (так как ни Петр не поехал бы к нему, ни он к Петру) и подкрепляют вероятность нашего предположения⁷². Магометанские богословы на Востоке – в Азии имели большую склонность к диспутам с христианскими богословами. Нет ничего невероятного, что они сохранили эту склонность и у Татар и что если мы не знаем о них, то только по причине молчания наших летописей. Впрочем, после предполагаемого нами диспута св. Петра с магометанским богословом мы положительно знаем еще о таковом же диспуте св. Алексея.

В правление св. Петра, и именно – в самом его начале, имела место попытка папы привлечь к союзу с Римскою церковью Галичского великого князя Юрия Львовича. Длугош пишет об этом под 1309 г.: «папа Климент V, отправив послов к Русскому королю, увещевал и убеждал его, чтобы он, согласно своему обещанию, данному чрез послов и чрез послания, не пренебрег (не откладывал) приступить к повиновению Римской церкви и к союзу с нею; король, отпустив тщетными (ни с чем) апостолических послов, остался непоколебимым в заста-

–53–

релой схизме и хотел предпочитать Греческие заблуждения кафолическому благочестию»⁷³. К сожалению, мы не имеем никаких иных сведений о попытке, кроме тех, которые читаются у Длугоша и которые мы сейчас привели; а поэтому, остается нам вовсе неизвестным, когда и по каким побуждениям посылал к папе своих послов и свои послания великий князь Юрий Львович.

В конце правления св. Петра, в Сентябре месяце 1324 г., состоялось определение Константинопольского патриаршего

собора, имевшее финансовое значение для Русской митрополии. Доходы кафедры Константинопольских патриархов оскудели тогда до такой степени, что оказывались недостаточными для патриарха и находившихся при нем клириков или его чиновников. В следствие сего собор приговорил, чтобы на будущее время подведомые патриарху митрополиты и архиепископы оказывали ему помощь посредством ежегодного взноса определенных сумм, соответствующих их доходам⁷⁴. В приговоре соборном, в котором прописаны митрополии и архиепископии с обозначением суммы, какую каждая должна вносить, нет митрополии Русской, равно как и всех вообще митрополий и архиепископий внешних, – находившихся вне Византийской империи. Вероятно, это значить то, что на митрополии и архиепископии внешние не находили удобным налагать обязательного взноса и рассчитывали на добровольную с их стороны помощь. Как бы то ни было, но едва ли можно сомневаться в том, что по отношению к исключительной Русской митрополии, вероятно – уже и прежде служившей помощницею патриархов если не постоянно, то не редко, начала быть считаема обязательною такая добровольная помощь, которая создала в бюджете нашего митрополита и наших епископов немаловажную статью расхода под именем «Константинопольского выхода».

Знаменитым делом св. Петра, имевшим весьма важное влияние на решение политической судьбы Руси, было перенесение им кафедры митрополии из Владимира в Москву.

–54–

Москва, в которой создалось великое Русское государство, не принадлежит к числу городов Руси ни доисторических, ни знаменитых исторически: в Суздальском княжестве был срублен маленький пригород, ставший потом, с размножением князей Суздальских, маленьким уделом, и этот маленький пригород и маленький удел почти сразу поднялся на степень города, собирающего около себя всю Русскую землю. Москва в первый раз упоминается в летописях под 1147 г., в правление Суздальского князя Юрия Владимировича Долгорукого.

Записанное в позднейшее время предание сему князю усвоит и ее построение. Предание говорит, что на месте нынешней Москвы находилось имение богатого боярина Стефана Кучки, состоявшее из боярской усадьбы и окружавших ее сел, – что князь Юрий Владимирович, быв оскорблен боярином, приказал казнить его, а имение его взял на себя, и на земле имения, нашед удобное место для города, приказал срубить город, который назвал по реке Москвою⁷⁵. Вторая половина предания, делающая Москву селом крови, может быть, и несправедлива; но составляет исторический факт то, что она поставлена на месте, которое называлось Кучковым⁷⁶, следовательно – она действительно поставлена на земле боярина Кучки: по преданию, Юрий Владимирович, убив Кучку, выдал его дочь Улиту за своего сына Андрея (Боголюбского); может быть, князь не убивал боярина, а, женив своего сына на его дочери, получил от него имение в дар или в приданое за дочь⁷⁷. Князь поставил город, имевший служить пограничной крепостью и сторожею от княжеств Смоленского, Черниговского и Рязанского, как наибольшею частию ставились города, на стрелке между двумя реками – на холме (Боровичском,

–55–

потом Кремлевском) между Москвой рекой и впадающей в нее Неглинной (ныне текущей под Александровским садом). В 1213 г. великий князь Юрий Всеволодович послал в Москву на удел своего сына Владимира. В 1238 г. Москва была выжжена Татарами. После нашествия Татар она, как кажется, довольно долгое время оставалась без своего удельного князя⁷⁸, а потом великий князь Александр Ярославич Невский (1252–1263) посадил в ней своего младшего сына Даниила, потомки которого и остались в ней, тотчас же после него начав возводить ее на степень знаменитой Москвы. Преемник Даниила Александровича его старший сын Юрий Данилович, ожесточенный враг великого князя Михаила Ярославича, сидевший после него на престоле великокняжеском в продолжение четырех лет, с 1318 по 1322 год, был современником св. Петра: он заступил в Москве место отца в

1304 г., предварив митрополита четырьмя годами, а умер в конце 1325 г., ровно за год с месяцем до смерти последнего⁷⁹.

В житиях св. Петра мы находим рассказы о перенесении им кафедры митрополичьей из Владимира в Москву. Неизвестный автор первого жития пишет: «Преходя грады, обрете (святый святитель) град честен кротостию, зовомый Москва, в немже (обрете) князя богочтива, именем Ивана, сына Данилова, внука Александрова, милостива до

—56—

святых церквей и до нищих, самого гораздо святым книгам (и) послушателя святых учений; обитав (святитель) во граде том и рече богочтивому князю: „о сыну! многое твое благочестие, послушай мене днесь“ благочестивому князю обещавши(у)ся и рече святый митрополит: „да зиждется церковь камена во граде твоём святая Богородица“; благоверный князь поклонися и рече: „твоею молитвою, святый отче, да будет“; основанней же бывши церкви и гроб себе сотвори святыма своима рукама; по мале же времени возведена бысть святым ангелом смерть его»... Далее рассказывается, что св. Петр умер в Москве и погребен в новооснованной каменной церкви Богородицы. У митр. Киприана читаем: «И яко убо прохажаше грады и места Божии человек Петр, прииде в славный град, зовомый Москва, еще тогда малу сущу ему и немногонародну, а не якоже ныне видим есть нами; в том убо граде бяше обладая благочестивый и великий князь Иван Данилович, внук Александра блаженного, его же виде блаженный Петр в православии сияюща и всякими добрыми делы украшена, милостива суща до нищих, честь подающи святым Божиим церквам и тех служителем, любочестива к божественным писанием и послушателя святых учений книжных; и зело возлюбил его Божий святитель, нача больше инех мест жити в том граде, совещае же совет благ князю, советуя ему, яко да сотворит церковь каменем составленну во имя пречистыя Владычица наша Богородица и Приснодевы Мария, пророчествовав сие: „яко аще мене, сыну! послушавши и храм пречистыя Богородицы воздвигнеша во своем граде, и сам прославится паче инех князей и сынове и внуцы твои (прославятся) в роды, и град сей славен будет во

всех градех русских и святители поживут в нем и въздут руки его на плеща врагов его и Бог прославится в нем, еще же и мои кости в нем положени будут“. Сия убо словеса князь от учителя с радостию прием, начат со тщанием о церкви прилежати и основанней ей бывши начат день от дне спяти и воздвизатися»... Далее рассказывается, что прежде чем церковь была окончена, св. Петр скончался и был положен в ней, в приготовленном им самим гробе.

–57–

Иван Данилович Калита, младший брат Юрия Даниловича, занял его место в Москве в конце 1325 г., за год с месяцем до смерти св. Петра (а дотолє сидел в Переяславле, который достался их отцу Данилу Александровичу в 1303 г. после бездетно умершего племянника Ивана Дмитриевича). Таким образом, по представлению житий выходило бы, что св. Петр под самый конец своей жизни пришел в «честную кротостию» Москву, – как удачно выражается об ее бедности автор первого жития, – что он нашел здешнего князя Ивана Даниловича человеком очень благочестивым и что это последнее обстоятельство возбудило в нем желание быть погребенным в Москве, что действительно так и было сделано. Если бы и не имели мы никаких данных для надлежащего представления о деле, то и тогда оно вовсе не могло бы казаться нам вероятным в том виде, как представляется в житиях. Митрополит нашел в одном маленьком городе благочестивого князя, и вдруг у него является желание быть погребенным в этом городе: какая тут внутренняя связь? Митрополит, конечно, должен был очень радоваться, что в его митрополии есть благочестивый князь; но совершенно непонятно вдруг явившееся у него желание быть погребену в городке благочестивого князя: у него была кафедра во Владимире и ему надлежало быть погребенным при ней⁸⁰. Второй из жизнеописателей, митр. Киприан, проговаривается, что дело было не так: он говорит, что св. Петр пришел в Москву при Иване Даниловиче, т. е. не ранее как за год до смерти, и однако потом говорит, что святитель «начат больше инех мест жити в том граде», т. е. дает знать, что митрополит пришел в Москву вовсе не за год только до смерти.

Дело действительно должно быть представляемо далеко не так, как оно представляется в житиях.

—58—

После смерти митр. Максима великий князь Михайло Ярославич посылал в Константинополь ставиться в митрополиты своего игумена Геронтия с тем, чтобы в митрополите себе преданном приобрести себе сильного помощника в своей борьбе с князем Московским и вообще в своих стремлениях к возвышению своей, родовой Твери. Когда вместо Геронтия пришел на митрополичью кафедру св. Петр, великий князь встретил нежданного митрополита, как врага, и этим врагом его остался во всю свою жизнь, не один раз пытавшись свергнуть его с кафедры. Встреченный как враг великим князем, Петр естественно и необходимо должен был искать дружбы с его врагом — князем Московским, ибо между двумя врагами, быв принят как враг одним, он не мог стать ни чем иным, как другом другого. При этом и князь Московский не мог сделать ничего иного, как то, чтобы со всею возможною поспешностью и со всем возможным старанием искать дружества митрополита, который нашел врага в великом князе. Михайло Ярославич для борьбы с своим врагом и для возвышения своего Тверского удела хотел приобрести себе помощника в митрополите, и это ему не удалось: естественно, что Московский князь, пользуясь мыслию своего соперника, тотчас же должен был употребить все свои усилия достигнуть того, что не удалось Михайлу Ярославичу, т. е. приобрести в митрополите того помощника, которого хотел найти в нем последний. Таким образом, необходимо думать, что тесная связь и дружба митрополита с князем Московским, — не с Иваном Даниловичем Калитой, а с его старшим братом Юрием Даниловичем, началась с самой первой минуты прибытия митрополита на Русь. Что это было действительно так, мы имеем на это и положительные доказательства. На соборе Переяславском только что прибывший митрополит имеет многочисленную партию светских сторонников: ясно, что этих сторонников создал ему и что во главе этих сторонников стоял князь Московский. Тотчас или весьма вскоре после собора

Переяславского, в 1311 г. сын великого князя, вероятно – все еще находившегося, как и во время собора, в Орде, Дмитрий Михайлович

–89–

пришел ратью на князя Московского, как кажется, вынужденный оберегать великокняжеские права своего отца: митрополит, ясно являющийся сторонником князя Московского, употребил против княжича Тверского такую решительную меру, как церковное отлучение. Итак, знакомство св. Петра с Москвой должно было начаться не за год только до смерти, а с самой первой минуты прибытия на Русь, т. е. собственно прибытия в Русь Суздальскую или Владимирскую. Имея своим врагом великого князя, которому принадлежал Владимир, хотя этот и не жил в нем постоянно, митрополит, естественно, мог находить неудобным и стеснительным для себя пребывание в своем кафедральном городе, а поэтому весьма вероятно предполагать, что с самой первой минуты прибытия на Русь он старался как можно менее жить во Владимире и как можно более в Москве, у своего союзника-князя Московского. Что это было действительно так, на это мы имеем указания в летописях. Давая знать о том, что пребывания или проживания Петра в Москве начались с первого времени занятия им кафедры митрополичьей, летописи говорят, что он имел в Москве свой двор на двух местах, – сначала на одном, а потом перенес на другое (сначала двор находился при церкви Иоанна Предтечи у Боровицких ворот⁸¹, потом перенесен был на то место, на котором и остался навсегда, – на место нынешней синодальной палаты)⁸². Эти частые и продолжительные проживания митрополита в Москве, начавшиеся с первого времени его прибытия на Русь, не означали перенесения им кафедры митрополичьей из Владимира в Москву: они означали только проживание митрополита вместо своего стольного города в одном из пригородов своей епархии, каковым была Москва по отношению к Владимиру в церковно-административном отношении.

После временных, более или менее частых и продолжительных, пребываний или проживаний в Москве, св.

Петр наконец перенес в нее из Владимира кафедру митрополии.

—60—

Относительно этого последнего действия св. Петра на самом деле необходимо думать, что мысль о нем он возымел только уже под самый конец своей жизни, в правление не Юрия Даниловича, а действительно, как говорят жития, только уже Ивана Даниловича. Об этом ясно говорит история каменной церкви, в которой св. Петр имел быть погребенным. Если бы еще Юрию Даниловичу изъявил он свое желание или точнее – как скажем сейчас ниже – согласие быть погребенным в Москве; то Юрий Данилович давно бы и заблаговременно и построил каменную церковь, имевшую служить для него усыпальницей. Но церковь эта строится только при Иване Даниловиче: ясно, что и мысль о том, чтобы Петр погребен был не во Владимире, а в Москве, явилась только при нем. По истории построения церкви мы даже с совершенною точностию можем определить время, когда было решено между св. Петром и Иваном Даниловичем, чтобы останки первого были положены не во Владимире, а в Москве. Каменные церкви, как и всякие каменные здания, начинают класть весною; нашу же церковь начали класть совсем не в обычное время – в Августе месяце 1326 г. (она заложена 4 Августа): очевидно, кладка начата не в обычное время по той причине, что только в это необычное время состоялось помянутое соглашение. А если не отложили кладки до весны следующего года, то необходимо думать, что не находили возможным сделать этого в виду старости и болезненности св. Петра, который и действительно скончался через четыре с половиной месяца после заложения церкви.

Жития св. Петра уверяют, что он сам изъявил Ивану Даниловичу желание быть погребенным вместо Владимира у него в Москве. Но представлять дело таким образом вовсе невероятно. Обстоятельства вынуждали св. Петра проживать по часту, или может быть – большею частию, вместо Владимира в Москве. Но Владимир был его кафедральным городом и ему надлежало быть погребену при его кафедре. Как митрополит, св. Петр не мог иметь совершенно никаких побуждений к тому,

чтобы желать быть погребенным вместо Владимира в Москве; а представлять дело так, будто возбудило в

–61–

нем желание быть погребенным вместо Владимира в Москве благочестие Московского князя, как уже мы говорили, было бы очень странно, потому что митрополиты должны быть погребаемы при своих кафедрах, а не в каких-нибудь и не во всяких других местах своих епархий, где придется им встретить благочестивых людей. Имел побуждения желать, чтобы св. Петр был погребен в Москве и чтобы его преемники начали жить в ней, князь Иван Данилович в тех политических видах, чтобы нахождение в Москве кафедры митрополитов содействовало перенесению в нее из Владимира престола великокняжеского. И необходимо принимать, что инициатива в этом деле о решении св. Петра быть погребенным вместо Владимира в Москве принадлежала не ему самому, а князю, – что Иван Данилович, возымев желание, чтобы св. Петр вместо Владимира был погребен у него в Москве, обратился к нему с настоятельными просьбами о сем и что он, уступая просьбам князя и входя в его политические виды, и дал последнему относительно этого свое согласие. Иван Данилович, наследовав после смерти брата престол Московский, не наследовал от него вместе с тем престола великокняжеского, который после недолгого сидения на нем Юриева (1318–1322), снова возвратился к князьям Тверским⁸³, так что в ту минуту, когда состоялось соглашение между Иваном Даниловичем и св. Петром о погребении последнего вместо Владимира в Москве, первый не был великим князем, а только удельным князем Московским. Выходит, по-видимому, то странное, что Иван Данилович мечтал о перенесении столицы великого княжения из Владимира в Москву, когда еще не владел этой столицей. Но к овладению столицей он

–62–

настоятельным образом стремился и оно было для него, так сказать, делом решенным. Юрий Данилович, после 14-летних усиленнейших исканий престола великокняжеского под Михайлом Ярославичем (1304–1318) наконец доставший его,

когда скоро затем был снова с него согнан (1322), как кажется, предался отчаянию и махнул на него рукой⁸⁴. Но Иван Данилович, заступив место брата на столе Московском, начал искание престола великокняжеского с тою же настойчивостию, с какою искал его Юрий Данилович в помянутые первые 14 лет. Между Тверью и Москвой дело было поставлено таким образом, чтобы быть или не быть той или другой из них.

Употребляя точнейшие речи об этом перенесении св. Петром кафедры митрополии из Владимира в Москву, мы должны сказать, что собственно говоря св. Петр вовсе не переносил кафедры из одного города в другой и что то действие, которое он сделал по отношению к Москве и которую принято называть перенесением кафедры, может быть называемо таковым только в весьма несобственном и весьма неточном смысле слова. Кафедра митрополии могла быть перенесена формальным и настоящим образом по двум причинам – или по той церковной причине, что Владимир прекратил бы свое существование, либо почему-нибудь оказался невозможным для пребывания, или по той причине государственной, что Москва стала бы вместо него столицей великого княжения. Ни одной, ни другой причины вовсе не существовало, и св. Петр, вовсе по имевший причин к перенесению кафедры из Владимира в Москву, действительно вовсе и не переносил ее, ибо в продолжение довольно долгого времени после него кафедра митрополитов продолжала оставаться во Владимире, а если митрополиты после него начали жить в Москве, то это значило, что вместо того, чтобы жить при

–63–

своей кафедре, они начали жить в одном из пригородов своей епархии (вопреки 82-му правилу Карфагенского собора). Мы сказали, что если бы Москва заступила место Владимира в качестве столицы великого княжения, то существовала бы законная причина к перенесению кафедры митрополичьей из одного города в другой. Напротив, в данном случае требовалось достигнуть того, чтобы пребывание митрополитов на жительстве в Москве содействовало возвышению последней

на степень столицы великого княжения (после чего кафедра митрополии и могла бы быть перенесена в нее формальным образом). Не перенося кафедры митрополии из Владимира в Москву формальным образом, что было невозможно по не существованию причин, св. Петр мог содействовать только тому, чтобы его преемники, вслед за ним, утвердили свое пребывание в Москве, – этом пригороде митрополичьей епархии, вместо своего кафедрального города Владимира. В видах достижения этой цели, св. Петр и сделал то, что изъявил согласие быть погребенным вместо Владимира в Москве. Желание по отношению к его преемникам, выраженное им в этом согласии, т. е. желание, чтобы преемники остались жить при его гробе, нисколько не было обязательно для сих последних: могло оно осуществиться, как это и на самом деле случилось, могло и не осуществиться. Но сделать чего-нибудь, что было бы обязательным для преемников, св. Петр был не в состоянии, потому что это было не в его средствах. Он мог только принять меры, чтобы его непосредственный преемник был подобно ему человек, имевший охоту жить в Москве; эти меры он действительно и принимал, как скажем ниже в речах о занявшем после него кафедру митрополии Феогносте.

Итак, история так называемого перенесения св. Петром кафедры митрополии из Владимира в Москву представляется в следующем виде. Св. Петр, быв поставлен в митрополиты и прибыв во Владимир, нашел врагом себе Владимирского великого князя Михайла Ярославича, каковым врагом его великий князь и остался на все последующее время. Принятый как враг великим князем, св. Петр по необходимости должен

–64–

был обратиться к врагу сего последнего – к Московскому князю Юрию Данилову, с которым и вступил в союз дружества. По своим отношениям к великому князю не находя удобным пребывание для себя во Владимире, при своей кафедре, где был хозяином именно великий князь, св. Петр по часту, или может быть – даже и весьма по часту, проживал у своего союзника, Юрия Даниловича в его Москве, которая в церковно-административном отношении была одним из пригородов

митрополичьей епархии. Под конец жизни св. Петра преемник Юрия Даниловича на Московском столе, его брат Иван Данилович, задался мыслию навсегда удержать митрополитов в Москве, дабы обеспечить чрез это успех своему политическому замыслу перенести из Владимира в Москву столицу великого княжения. С этою целию Иван Данилович, обратился к св. Петру с просьбою, чтобы он согласился быть погребенным вместо Владимира в Москве, – и св. Петр, удовлетворяя просьбе и сочувствуя политическим стремлениям дружественного ему князя, дал последнему свое согласие. – Отчего жития св. Петра, написанные людьми, нарочито радевшими об интересах Москвы, представляют дело так, будто он сам изъявил Ивану Даниловичу желание быть погребенным в Москве, это совершенно попятно: при таком представлении дела, т. е. что св. Петр сам избрал Москву местом своего погребения, факт его погребения в ней получал новое и особое, в смысле важности для нее, церковно-политическое значение.

В церковно-административном отношении, как говорили мы, Москва составляла пригород митрополичьей епархии. Имей она своего епископа или принадлежи к другой епархии, не митрополичьей, то очень могло бы быть и весьма вероятно, что св. Петр, не находя удобным для себя пребывание во Владимире, избрал бы для своего пребывания не её, а другой какой-нибудь город, принадлежавший к его епархии. Таким образом, обстоятельства Москвы, предназначенной быть собирательницею Руси, были именно таковы, чтобы св. Петр мог жить в ней, а затем и быть погребенным в ее стенах.

Москва, задавшаяся мыслию сделаться вместо Владимира
–65–

столицей наследственного великого княжения, была еще так «смирена кротостию», по удачному выражению первого жизнеописателя св. Петра, что в ней не было еще ни одной каменной церкви. Св. Петр, конечно, мог быть погребен в ней и в одной из деревянных церквей. Но его погребение в Москве было рассчитано на то, что при церкви, в которой он будет погребен, станут жить в ней, как бы по выраженному им чрез это завету, его преемники. Как будущей фактически-кафедральной

церкви митрополитов (рядом с юридически-кафедральной – Владимирским Успенским собором) нашей церкви надлежало быть каменной. Получив согласие св. Петра на то, чтобы быть ему погребенным в Москве, князь Иван Данилович с поспешностью приступил к постройке каменной церкви, как усыпальницы для митрополита. Церковь эта, весьма скромная по своим размерам⁸⁵, хотя не смотря на свою внешнюю скромность и ставшая вскоре знаменитою, была заложена 4 Августа 1326 г. В два или полтора осенние месяцы она не могла быть складена сполна; между тем св. Петр скончался тою же зимой – с 20-го на 21-е Декабря⁸⁶. В следствие этого тело его было погребено в начатой, но неоконченной, церкви, которая была окончена и освящена уже в следующем 1327-м году. Заранее приготовив для себя каменный гроб, он поставил его в отделении жертвенника или проскомидии у внешней стены⁸⁷: здесь и положены были его останки.

При мощах св. Петра начали твориться чудеса с самой минуты его погребения. Торжественным и формальным образом он был причислен к лику святых спустя всего 13 лет после своей кончины при следующем за ним митрополите Феогносте.

–66–

До настоящего времени сохраняется в Москве несколько священных предметов и вещей, которые усвояются преданием св. Петру. Они суть следующие: 1) написанная святителем икона Успения Божией Матери, находящаяся в Успенском соборе, в нижнем ярусе главного иконостаса, вторую по правую сторону от царских врат; 2) другая написанная им икона Божией Матери, нарочито известная под именем Петровской, находящаяся в том же Успенском соборе, в приделе апостолов Петра и Павла; 3) принадлежавшая ему панagia (золотая, полуовальная, на серебряной золоченой цепочке, украшенная лалами и кафимскими зернами, с вставленным с передней стороны ониксом, на котором вырезано изображение пророка Даниила с греческою по сторонам надписью: *ὁ προφήτης Δανιήλ*, и с вырезанным на задней стороне, по золоту, образом Божией Матери Одигитрии), хранящаяся в Синодальной ризнице; 4) принадлежавший ему саккос (из лазоревого атласа, с

вытканными в кругах четвероконечными крестами), хранящийся в той же ризнице; 5) принадлежавшая ему епитрахиль (из гвоздичной камки, украшенная 6-ю большими и несколькими малыми дробнидами, обнизанными мелким жемчугом), хранящаяся в той же ризнице; 6) принадлежавший ему посох, возобновленный патр. Иоакимом, находящийся в Успенском соборе и стоящий у патриаршего места; 7) его богослужебная шапка, находящаяся в том же соборе при его мощах (в духовных грамотах великих князей Василья Васильевича и Ивана Васильевича, – Собр. госудд. грамм, и договв. 1:206 и 398, и в одной грамоте о смерти царя Бориса Федоровича Годунова, – Акт. эксп. II, 86 fin., упоминается, как принадлежавший названным государям, крест чудотворца Петра: но в настоящее время крест этот неизвестен).

Е. Голубинский

–67–

Содержание:

Жития св. Петра – не вполне удовлетворительный источник сведений об его жизни – стр. 18. Посылка в Константинополь после смерти митр. Максима – великим князем Владимирским, удельным князем Тверским, Михайлов Ярославичем игумена Геронтия для поставления в митрополиты всея России и одновременно с этим посылка в Константинополь великим князем Галичским Юрием Львовичем игумена св. Петра для поставления в митрополиты Галичские – 20. Биографические сведения о св. Петре – 22. Устранение патриархом Геронтия и поставление в митрополиты всея России св. Петра – 24. Нежелание великого князя Михаила Ярославича принять св. Петра и притворное примирение с ним – 26. Донос на св. Петра патриарху, с целью удалить его с кафедры, сделанный великим князем чрез Тверского епископа Андрея, и Переяславский собор на Петра под председательством патриаршего клирика или чиновника – 27. Вопрос о неизвестных нам положительным образом обвинениях, взведенных великим князем на св. Петра – 29. Вторичная попытка великого князя удалить св. Петра с кафедры митрополичьей – 34. Скудость известий о церковно-правительственной деятельности св. Петра – 38; его

законоположение о вдовых священниках – 39; его учительные послания – 40. Поездка св. Петра в Орду к хану и полученный им от хана ярлык – 43 fin. Поднявшийся у нас протест против взимания епископами платы за поставления в церковные степени – 45 fin. Отделение Литвы и Галиции в особую митрополию – 48. Еретик Сеит – 50. Сношения с папою Галичского великого князя Юрия Львовича – 52. Перенесение св. Петром (не собственно так называемое) кафедры митрополии из Владимира в Москву – 53 fin. Кончина св. Петра, его причисление к лику святых и остающиеся после него до настоящего времени священные предметы и вещи – 65.

**Мартынов А.В. Разбор и опровержение
догматических заблуждений пашковцев⁸⁸: (По
поводу ст.: Пашковец) // Богословский вестник 1893.
Т. 1. № 1. С. 68–84 (1-я пагин.). (Начало.)**

–68–

«Заблуждаетесь, не зная Писаний, ни силы Божией»
(Мф.22:29).

«Как в древности у мудрых Евреев не позволялось молодым людям читать некоторые Священные книги, потому что они не принесли бы пользы душам еще не твердым и нежным: так и у нас надлежало бы постановить законом, чтобы не всякому и не всегда, а только в известное время и известным лицам дозволялось учить о Вере, именно тем, которые не вовсе нерадивы и медлительны умом, и не слишком ненасытимы, честолюбивы и более надлежащего горячи в деле благочестия»⁸⁹. Этот совет вселенского учителя особенно благовременно припомнить в настоящее время, когда у нас является так много непризнанных и неспособных учителей веры. Пашковщина, штундизм и пресловутая толстовщина – что иное представляют собою, как не заблуждения людей, медлительных умом, честолюбивых и не по разуму ревнующих о благочестии? С какой, напр., самоуверенностью объявляет себя учителем веры и ревнителем благочестия пашковец, полуграмотный тверской мужик Дмитрий! С какой дерзостью и самохвальством износит он хулы на Церковь православную из недр своего сектантского недомыслия⁹⁰!

–69–

Но не было бы, пожалуй, удивительно и было бы до некоторой степени извинительно, если бы заблуждения наших лжеучителей были результатом преткновений их собственного ума. Читать Св. Писание у нас (не как у древних евреев) не воспрещается никому, и иметь недоумения при этом, разумеется, вполне естественно – особенно для людей, лишенных основательного богословского образования. Не таковы, однако, по своему характеру и происхождению

заблуждения наших сектантов. Это – не простые, невинные, у каждого читателя Библии своеобразные недоразумения; это – злонамеренные, систематические и притом – с чужого голоса повторяемые искажения истины. Как ни чистосердечно и убедительно, по-видимому, рассказывает пашковец Дмитрий о причинах своего отделения от православной Церкви, как ни старается уверить, что свои религиозные убеждения приобрел он путем самостоятельного изучения св. Писания, без всякой сторонней помощи и руководства⁹¹; однако едва ли найдется у кого столько наивности, чтобы поверить подобным заявлениям. Догматические положения пашковца слишком давно известны в истории наших сектантских движений; хорошо знаком каждому православному богослову и источник, откуда они заимствованы. Это – вовсе не мужицкого, да и вообще – не русского, ума дело. «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Еккл.1:9): в истории религиозных заблуждений эти слова Премудрого имеют одно из самых ясных подтверждений.

Почти двести лет тому назад объявился в Москве «ересеучитель именем Дмитрий Евдокимов, сын Творитинов, иже и Дерюшкин прежде нарицаемь бысть». В молодых годах, поступив в ученики к одному врачу иноверцу (лютеранину), он вместе с медицинскою наукой усвоил и вероисповедные воззрения своего наставника. «Собрав (затем) единомысленники человеки, себе подобныя, в вере православной аки трость ветром колеблемая, в священных же Писаниях или весьма неискусныя, или духом еретическим Писание развращающия, начат

–70–

учителем быти,... учащъ но по званию своему, противу всех вселенских и поместных соборов, икон святых извержения, в Евхаристии святейшей простохлебия, святых непризывания, животворящему Кресту Господню непоклонения, мощей святых непочитания, за умерших немоления, и прочих злочестивых догматов, древле соборами вселенскими проклятых»⁹². Когда пропаганда Дмитрия Тверитинова приняла значительные размеры, и некоторые из его последователей (цирюльник Фома

Иванов) позволили себе кощунственное издевательство над православною святыней, на них обратило серьёзное внимание правительство (Петра I) и, по расследовании дела, подвергло главных виновников достойному наказанию. Церковь с своей стороны, предала упорных сектантов соборному проклятию⁹³. Но помимо этого суда, самые заблуждения отщепенцев были подвергнуты всестороннему разбору и опровержению со стороны учнейшего богослова того времени, митрополита Рязанского и Муромского, Стефана Яворского († 1722), написавшего по этому поводу обширное (в 3 частях) сочинение, под заглавием «Камень Веры», – «на исправление претыкающихся, и на возражение супротивных, на утверждение же стоящих в благочестии»⁹⁴.

Казалось бы, что неопровержимая убедительность⁹⁵, с какою написано это полемическое сочинение преосв. Стефана, должна была навсегда преградить доступ протестантским заблуждениям к православным русским людям. Но, видно, слишком коротка наша историческая память, да и в самом лжеучении протестантском, вероятно, есть что-нибудь привлекательное для слабости чело-

–71–

веческой⁹⁶; во всяком случае протестантизм еще много раз сбивал с толку русские умы, с тех пор как мы близко познакомились с ним при Петре. – Современные нам сектантские движения – пашковщина и штундизм – представляют прямые порождения этого именно корня. И устные показания пашковца Дмитрия о его религиозных убеждениях, и найденная у него рукопись, представляющая род сектантского катехизиса, – почти с буквальною точностью повторяют те же самые заблуждения, какие проповедывались протестанствующими сектантами времен Стефана Яворского: те же специально-протестантские догматы и с теми же библейскими и отчасти – рассудочными их обоснованиями. Нашим отщепенцам, в роде Дмитрия, принадлежит здесь разве только упорство, с каким отстаивают они излюбленные заблуждения, да еще некоторые явные нелепости, от себя прибавленные ими к заимствованным со стороны мыслям. –

I.

Исходным и вместе центральным пунктом пашковских заблуждений служит основной догмат протестантизма – об оправдании и спасении людей благодатию Божией по *одной только вере* во Христа Спасителя, без всяких нравственных усилий со стороны человека, выражающихся в добрых делах. Пашковец Федор, брат Дмитрия, с тоном полной уверенности и даже некоторой гордости заявляет, что «теперь (т. е. со времени просвещения Дмитрием) он верует в искупление крестною смертью Христа и в Его воскресение, и если верить в это, то мы и спасены теперь благодатию чрез веру. Вера осьть главное и необходимое условие для спасения, а подвиги и добрые дела явятся уже через веру. Христос принес искупительную жертву на крест за всех грешников, и уже одной веры в Него достаточно для спасения»⁹⁷. Тоже

–72–

исповедовал и сам Дмитрий перед представителем судебной власти. Он, якобы на основании самостоятельного исследования св. Писания, «убедился... и уверовал, что Иисус Христос 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»⁹⁸.

Напрасно мы стали бы искать дальнейших, более обстоятельных разъяснений касательно приведенных сейчас положений, – напрасно стали бы спрашивать у наших полуграмотных сектантов о том, какое душевное состояние и с какой степенью напряжения разумеют Они под верою спасающей, достижимо ли – и при каких условиях – такое душенастроение для подобных им людей, – нужны ли добрые дела и вообще какая-либо забота об исполнении нравственного закона, если добродетель – как оказывается – не имеет решительно никакого значения для оправдания и спасения человека. В сознании простецов Дмитриев подобные вопросы, вероятно, и не возникают. Они упорно твердят лишь о достаточности одной веры для спасения, и затем слагают с себя исполнение всяких так называемых «обрядностей церковных», т. е. – как оказывается – таких церковных

установлений, которые кроме догматического имеют и глубочайшее нравственно-воспитательное значение. Но нет сомнения, что и более глубокомысленные сектанты не могут с своей точки зрения установить надлежащих отношений между верою и добрыми делами и оправдать необходимость этих последних. Правда, отщепенцы наши, как и руководители их, протестанты, не отрицают решительно добрых дел, но считают их не самостоятельным, на ряду с верою, подвигом со стороны человека, снискивающим ему благоволение и милость Божию, а лишь естественным обнаружением и необходимым следствием веры, не имеющим в себе никакой цены. Как огонь не был бы огнем, если бы не имел силы согревательной; так и вера была бы мертвою и не была бы истинною, если бы не имела соответственного выражения в добрых делах. Эти последние нужны,

—73—

так. обр., только для веры, а не для спасения, и суть плод веры, а не условие достижения живота вечного⁹⁹. — Но есть ли, спросим мы, в вере принудительная сила к совершению добрых дел, есть ли в ней достаточный мотив для добродетели? Вера, по ближайшему и основному о ней понятию, есть акт теоретического (созерцательного) познания: так понимается она в Св. Писании (Иак.2:14:19; 1Кор.13:2 и др.) и в этом смысле различается от любви, начала деятельности, посредством которого только и может совершиться переход теоретических убеждений в практику. Допустим, однако, что вера, о которой говорят наши сектанты, включает в себе и элемент любви, есть вера живая и деятельная: и в этом случае достаточного побуждения к добродетели еще не дано, коль скоро отрицается всякое отношение добрых дел к спасению. Если скажут, что таким побуждением служит сама по себе чистая любовь к Богу, — то во-1-х, такой мотив слишком высок и идеален, чтобы до него могли возвыситься и им могли руководиться слабые смертные, каково большинство христиан; а во-2-х, и он в сущности предполагает то, чего никак не желают допустить защитники исключительности принципа спасающей веры. В самом деле, почему любовь к Богу должна непременно и

естественно, – как утверждают наши противники, – вести к добродетели? Ведь удобопреклонность природы человеческой ко греху никогда не прекращается, а следов. и совершение добрых дел всегда требует известных напряжений, усилий свободной воли, известного подвига, (иначе добродетель перестала бы быть и добродетелью). Для чего же человек берет на себя этот не легкий подвиг? Не потому ли, что в требованиях нравственного закона он видит волю Божию и исполнением этой воли желает *благоугодить* Богу, (по слову Спасителя: «если любите Меня, соблюдайте Мои заповеди», Ин.14:15). А если так, то добрые дела не могут уже не иметь значения и в очах Божиих. Пусть они истекают из чистой любви к Богу (не из страха пред наказанием и не из надежды на награду): как действия совер-

–74–

шенно свободные, они во всяком случае, сами по себе, заслуживают такой или иной оценки со стороны правды божественной; а как исполнение воли Божией, они снискивают человеку благоволение Божие, приближают его к Богу, и след. содействуют его спасению (в широком смысле этого понятия). Необходимо, так. обр., принять что-нибудь одно из двух: или добрые дела лишить всякой цены пред Богом, обезразличить их с делами злыми и через то отнять всякие побуждения к предпочтительному их совершению; или же – признать их угодными и приятными Богу и в таком случае – уже не отрицать их отношения к спасению человека.

Если за разрешением этой дилеммы обратимся мы к Св. Писанию, то найдем, что спасение людей (со стороны субъективной) поставляется здесь в зависимость сколько от веры, столько же и от деятельности человека, выражающейся в практическом осуществлении заповедей нравственного закона. Только совокупное действие этих двух условий, при необходимом освящении и содействии благодати Божией, оправдывает нас пред Богом и делает участниками жизни вечной. Библейских мест, подтверждающих этот православный догмат, так много, что перечислить их все весьма затруднительно: это – учение целого Св. Писания, отрицать

которое можно только по недоразумению или упорству. Приведем наиболее сильные свидетельства, сюда относящиеся.

Сам Спаситель, на вопрос богатого юноши о том, какое добро нужно сделать ему, чтобы наследовать живот вечный, отвечал: «если хочешь войти в жизнь вечную, соблюди заповеди» (Мф.19:16–17). Исполнение заповедей нравственного закона, до полного самоотречения и пожертвования всякими эгоистическими привязанностями (ст. 21), поставлено здесь необходимым условием достижения царства небесного. Ту же мысль, о необходимости добрых дел для спасения и именно – дел высокой, самоотверженной любви христианской, в отличие от дел формальной иудейской законности, выразил Спаситель в нагорной беседе с учениками Своими: «если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в царство небесное» (Мф.5:20). «Если не обра-

–75–

титесь, и не будете как дети, не войдете в царство небесное», обращается Господь в другом месте (Мф.18:3) к ученикам Своим, образно характеризуя чистоту душевного настроения, из которого должна исходить богоугодная и спасительная деятельность христианина. В иных случаях Спаситель именует блаженными (Ин.13:17) и друзьями своими (15:14) тех, кто исполняет заповеди Его и между ними – главнейшую заповедь о любви (ср. Лк.10:25–28). Наконец, говоря о дне второго Своего пришествия и страшном суде, Господь постоянно учит, что суд этот и за ним – вечное воздаяние – имеют последовать *по делам* каждого (Мф.16:27; сн. 25:34–46).

Тоже учение о значении добрых дел, как необходимого условия для достижения жизни вечной, проповедовали и св. апостолы. Послание ап. Иакова дает наиболее решительные показания на этот счет. «Блажен человек, который переносит искушение», – говорит апостол (1:12), – «потому что, быв испытан, он получит венец жизни, который обещал Господь любящим Его». «Будьте исполнители слова, а не слышатели

только», – назидает тот же апостол (1:22), и далее: «кто вникнет в закон совершенный, закон свободы, и пребудет в нем: тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действовании» (ст. 25). «Что пользы, братия мои, если кто говорит, что он имеет веру, а дел не имеет? может ли эта вера спасти его?» (2:14), – спрашивает апостол подобных нашим сектантам христиан, мнивших найти спасение в одной вере, и затем примером Авраама, отца верующих, доказывает, что в оправдании и спасении человека наряду с верою имеют столь же существенное значение и добрые дела. «Не делами ли оправдался Авраам, отец наш, возложив на жертвенник Исаака, сына своего? Видишь ли, что вера содействовала делам его, и делами вера достигла совершенства? И исполнилось слово Писания: веровал Авраам Богу, и это вменилось ему в праведность, и он наречен другом Божиим. Видите ли, что человек оправдывается делами, а не верою только?» (2:21–24). Трудно найти более ясное и принудительное свидетельство в пользу православного догмата и в опро-

–76–

вержение сектантского лжеучения, чем какое дано в совокупности приведенных сейчас изречений ап. Иакова. Недаром учителя наших отщепенцев, протестанты, усиливаются отрицать подлинность и каноническое достоинство апостольского послания, столь решительно их поражающего.

Но не найдут протестанты твердой опоры своему учению и у апостола веры – Павла, на которого по преимуществу любят они ссылаться. «Если имею.... всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, то я ничто» (1Кор.13:2), говорит этот апостол, различая теоретическую веру от деятельной любви и полагая истинное совершенство христианина только в соединении той и другой. Бог «воздаст каждому по делам его: тем, которые постоянством в добром деле ищут славы, чести и бессмертия, жизнь вечную; а тем, которые упорствуют и не покоряются истине, но предаются неправде, ярость и гнев. Скорбь и теснота всякой душе человека, делающего злое, во-первых, Иудея потом и Еллина.

Напротив слава, и честь и мир всякому, делающему доброе» и пр. (Рим.2:6–10). «Кратковременное легкое страдание наше производит в безмерном преизбытке вечную славу» (2Кор.4:17; см. 2Фес.1:15), замечает в другом месте апостол, побуждая христиан к подвигам благочестия указанием на будущее воздаяние за них на небесах. И это воздаяние будет строго соразмерно нравственным заслугам каждого: «каждый получит награду по своему труду» (1Кор.3:8). «Телесное упражнение мало полезно; а благочестие на все полезно, имея обетование жизни настоящей и будущей» (1Тим.4:8), – назидает ап. Павел ученика своего Тимофея. «Терпение нужно вам», – внушает апостол Евреям (10:36), – «чтобы, исполнив волю Божию, получить обещанное» (т. е. царство небесное). «Если терпим, то с Ним (Иис. Хр.) и царствовать будем» (2Тим.2:12). Сам апостол, в чаянии приближающегося конца своего земного поприща, исповедует: «подвигом добрым я подвизался, течение совершил, веру сохранил; а теперь готовится мне венец правды, который даст мне Господь праведный Судия, в день оный» (2Тим.4:7–8). Не веру только, но и добрый подвиг выставляет здесь апостол, как исполнен-

–77–

ный им долг, за который несомненно ожидает справедливой награды («венца правды») от Судии Праведного.

Эта мысль о воздаянии на последнем суде за дела каждого с ясностью высказана, наконец, и в Откровении Иоанна Богослова. «Се, гряду скоро, и возмездие Мое со Мною, чтобы воздать каждому по делам его» (Апок.22:12) и: «побеждающему дам сесть со Мною на престоле Моем, как и Я победил, и сел со Отцем Моим на престоле Его» (Апок.3:21).

Всех, доселе приведенных, свидетельств Св. Писания совершенно достаточно¹⁰⁰ для уяснения истинного смысла библейского учения об оправдании и спасении человека – с той стороны (антропологической), с которой искажается оно нашими сектантами. Не говорим пока о действии божественной благодати, устрояющей спасение, и об отношении ее к свободной деятельности человека: для суждения об этой стороне догмата нет еще данных в приведенных нами

библейских текстах. Но то несомненно, что благодать не может действовать принудительно и спасать нас без нашей воли и содействия. Как вообще без свободных усилий, без упражнения, без самодеятельности в той мере, в какой дарована она нам Творцом, немислимо бытие и развитие разумно-свободных существ; так в частности – и конечная цель бытия, спасение или соединение с Богом для вечной жизни, достигается только при собственном свободном участии самого человека. Это участие в усвоении приобретенного Христом и даруемого благодатию спасения обнаруживается со стороны человека в двух актах, – вере и добрых делах. Вера, как свободное подчинение нашего разума и всех сил души богооткровенным истинам, и вообще как полное предание себя водительству Христову, есть *первое* условие спасения. Она приближает и внутренне сродняет человека с Богом, открывает его душу для восприятия божественных воздействий, служит основой и необходимым предположением богоугодной, истинно-нравственной деятельности

–78–

его. Но чтобы отношения к Богу, устанавливаемые актом веры, могли прочно утвердиться, – чтобы благодать божественная, доступ, которой открывает вера, имела свои спасительные действия в человеке, – необходимо, чтобы человек не только воспринимал божественное воздействие, но и сам деятельно отвечал на него, выражал свое соответствие и свою покорность призыву благодати во всей жизни и деятельности. Это *второе* условие спасения с человеческой стороны суть добрые дела, как внешнее выражение истинно-спасительного душенастроения. Вера, хотя она есть акт до известной степени свободный и след. вменяемый, не выражает еще и не обнимает всей свободной деятельности человека, как существа духовно-телесного. Как орган восприятия божественного, или – в более широком смысле – как состояние души, устремленной к Богу, вера может и должна, конечно, управлять действиями человека, но она не производит их непосредственно, как дерево, напр. производит плод или огонь – теплоту, (по утверждению наших противников), но требует для

этого особого *напряжения воли*, как сказано в притче: «это те, которые, услышав слово, хранят его в добром и чистом сердце, и приносят плод *в терпении*» (Лк.8:15). Связь и взаимная обуславливаемость между теоретической и практической сторонами христианской жизнедеятельности, несомненно, существует и притом – самая тесная. Если вера, на которой покоятся теоретические убеждения христианина, побуждает к соответственной нравственной деятельности; то эта последняя, в свою очередь, обуславливает собою совершенство, чистоту и твердость самой веры. «Умозрение, – говорит св. Григорий Богослов, – служит нам спутником к горнему, а деятельность – восхождением к умозрению: ибо невозможно достигнуть мудрости, не живя мудро»¹⁰¹. Но при всем том, однако же, добрые дела не суть естественный и необходимый плод веры: эта последняя, по учению Св. Писания, даже и при сильной степени своего напряжения может не сопровождаться истинно-нравственной деятельностью (Мф.7:21–2; Иак.2:14; 1Кор.13:2). Отно-

–79–

шения к окружающему миру, к людям, к своей плоти и – вообще вся совокупность отношений, из коих складывается жизнь и деятельность человека на земле, может и должна, конечно, определяться у христианина верою или – точнее – теми отношениями к Богу, какие устанавливаются верою. Но вера имеет здесь значение лишь высшего руководственного принципа. Действительное же устройство жизни по духу веры, самое совершение богоугодных дел всякий раз зависит от решений воли человека, есть в собственном смысле его подвиг. Это свободное согласование жизни и деятельности с волею Божией и есть то условие, в зависимость от которого (на ряду с верою) поставляется достижение человеческого спасения во всех библейских свидетельствах, приведенных нами выше. Царство небесное, жизнь вечную, как результат оправдания и спасения, – по учению Спасителя и апостолов, – могут наследовать только те из верующих, кто сами деятельно участвуют в устройении своего спасения исполнением заповедей нравственного закона. Потому-то и самое блаженство вечное

представляется в Писании, как «награда» или воздаяние за свободный нравственный подвиг (Мф.5:12; 1Кор.3:8 и 14; Апок.11:18; 22:12 и др.), а не как только дар божественной благодати, подаваемый туне, без всякого отношения к нравственно-практической деятельности самого человека.

С точки зрения данных сейчас объяснений мы легко уже можем разрешить те недоразумения, которые смущают наших сектантов и дают им мнимый повод отрицательно относиться к православному догмату. Корень этих недоразумений – в ложном представлении касательно значения добрых дел. Сектанты наши навязывают православным вовсе не принадлежащее им (католическое) воззрение на добрые дела, как на заслугу перед Богом, в силу чего оправдание и спасение представляется внешним юридическим актом, при котором человек получает спасение за свои заслуги как должную *отплату*. Естественно, что такое ложное возвышение самостоятельности человека унижает достоинство искупительных заслуг Спасителя, уменьшает значение божественной благодати и вообще стоит в явном противоречии с учением слова

–80–

Божия, по которому спасение есть дар Божий, а отнюдь не следствие собственных заслуг человека. Направленной против такого заблуждения протест наших сектантов совершенно основателен и имеет действительную опору в св. Писании. «Имеют ревность по Боге, но не по рассуждению», говорит ап. Павел о не уверовавших во Христа ревнителях Моисеева закона, «ибо не разумея праведности Божией, и усиливаясь поставить собственную праведность, они не покорились праведности Божией» (Рим.10:2–3). Так и всякая человеческая праведность, не основанная на вере в Искупителя, не освященная Его благодатию и из нее не истекающая, есть ревность не по разуму. Она не только не спасает, но и препятствует спасению, ибо не приближает к Богу, а удаляет от Него, утверждаясь в своей независимости и создавая лишь формальные отношения к Богу. И в ветхом завете – пророки¹⁰² и в новом – Сам Спаситель и преимущественно – ап. Павел неоднократно и сильно порицают такую гордо-фарисейскую

праведность. Имея в виду, главным образом, подобных самонадеянных праведников, ап. Павел настойчиво утверждает принцип спасающей веры, противопоставляя истинную праведность от веры ложной праведности от дел закона и разумея под этими последними дела, совершаемые вне царства благодати, – в язычестве или иудействе (Гал.2:16; Рим.3:28 и др.).

Впрочем, не только добродетели естественные, которым в большей или меньшей степени присущ эгоистический характер, но и добрые дела христиан, совершаемые при свете веры и при содействии божественной благодати, не могут считаться заслугой, за которую следовало бы спасение, как долг. Ибо то, что отличает добродетель христианскую от естественной и что делает ее богоугодною и спасительною, принадлежит не самому человеку, а Богу. «Как ветвь не может приносить плода сама собою, если

–81–

не будет на лозе; так и вы, если не будете во Мне», – сказал Спаситель: «Я есмь лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне и Я в нем, тот приносит много плода; ибо без Меня не можете делать ничего» (Ин.15:4–5). И ап. Павел свидетельствовал о себе: «благодатию Божиею есмь то, что есмь; и благодать Его во мне не была тщетна, но я более всех их (других апостолов) потрудился: не я впрочем, а благодать Божия, которая со мною» (1Кор.15:10; см. Филип.2:13). А если так, если только в теснейшем единении со Христом и лишь при помощи благодати Божией христианин может творить истинно-добрые дела, то эти последние, очевидно, теряют уже значение личных заслуг человека пред Богом, и совершение спасения является во всяком случае даром милости Божией. «Благодатию вы спасены чрез веру» – говорит в этом смысле ап. Павел, – «и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился» (Еф.2:8–9).

Но отрицая (вместе с нашими противниками) ложный взгляд на добрые дела, как на заслугу, в награду за которую Бог дает человеку вечное спасение, – мы в тоже время (вопреки заблуждению наших отщепенцев), со всею решительностью

утверждаем значение добрых дел, как *необходимого условия спасенья*. Если оправдание и спасение человека не есть результат его собственных подвигов и заслуг, а дар божественной благодати, то все-таки подвиги и нравственные заслуги необходимы со стороны человека для того, чтобы сделаться достойным этого дара. «Бог хочет, чтобы все люди спаслись» (1Тим.2:4), и потому всем готов ниспослать свою благодать. Но чтобы усвоить себе этот спасительный дар Божий и действительно спастись, человек должен сам уготовить себя к тому, привести свой внутренний мир в согласие с божественным. Без нашего желания и содействия Бог не спасает нас; и благодать Божия вселяется только в тех, кто сами себя устроят в достойное жилище ей. А это достигается нравственным самоусовершенствованием, согласованием своей воли с волею божественною, т. е. исполнением заповедей Божиих. «Кто имеет заповеди Мои, и соблюдает их, тот любит

–82–

Меня... и Отец Мой возлюбит его, и Мы придем к нему, и обитель у него сотворим» (Ин.14:21–23). Здесь, в этом возвышении до способности к восприятию и усвоению божественного воздействия, и заключается величайшее значение свободной нравственной деятельности человека. Если сами по себе добрые дела недостаточны для оправдания и спасения, то они необходимы для получения божественной благодати, при помощи которой человек оправдывается и спасается. Если спасение есть дар Божий, то добрые дела делают человека достойным усвоить этот дар, и потому – *если человек спасается не за дела, то во всяком случае – при посредстве дел*. Так, на ряду с верою, дела представляют необходимое условие спасения с человеческой стороны. Вера *открывает доступ* божественной благодати в нашу душу; добродетель (как выражение нравственной чистоты и согласования жизни с волею Божией) *усвояем* воспринятую верою благодать, т. е. создает для нее условия, при которых она не остается тщетною (1Кор.15:10), но *действенною и спасительною* для человека; наконец, благодать Божия *совершает* спасение, т. е. восполняя и возвышая веру и

добродетель человека, действительно делает человека оправданным пред Богом. Вот, – если можно так выразиться, – три фактора, при необходимом взаимодействии которых совершается дело спасения каждого отдельного человека: там, где недостает одного из этих факторов, бездействуют и остальные и – нет спасения. Потому-то в св. Писании спасение людей поставляется в зависимость то от того, то от другого из этих условий порознь, то от всех в совокупности, смотря по тому, какой момент в сложном акте спасения требовалось выставить на вид вопреки односторонним воззрениям той или другой группы христиан. Против иудео-христиан, не свободных от фарисейской гордости своею праведностью от дел, нужно было с особою настойчивостью утверждать принцип спасающей веры и благодати, – как это и делает ап. Павел во многих местах своих посланий. Против христиан из язычников, которые склонны были понять христианскую свободу от дел обрядового ветхого закона в смысле полного нравственного беззакония,

–83–

требовалось утвердить значение добрых дел для спасения, – как это и находим мы, напр., у ап. Иакова. Но настаивая, по требованию обстоятельств, на одном условии спасения, священные писатели не отрицают, а предполагают вместе с тем и необходимость других, что и выражают со всею ясностью в иных местах своих посланий. Только в таком правильном синтезе и находят разрешение те мнимые противоречия, о которые претypкаются односторонние истолкователи апостольского учения.

Смысл библейского и вместе – православно-церковного учения об условиях оправдания и спасения человека, надеемся, уяснился для нас теперь достаточно и заблуждение наших сектантов, отрицающих всякое спасительное значение добрых дел, обнаружено вполне. В заключение следует заметить, что это заблуждение имеет свое основание в ложном воззрении на самую сущность оправдания. Учители пашковцев, протестанты, как известно, «под именем оправдания или освящения человека благодатию разумеют одно прощение человеку грехов, хотя на самом деле они в нем остаются, и одно внешнее вменение ему

праведности Христовой, хотя на самом деле он не делается праведным»¹⁰³. Понятно, что при таком понимании оправдания, как внешнего только, юридического акта, в котором происходит лишь прощение вины (греха), а не изглаждение ее, одной веры достаточно со стороны человека, чтобы преклонить к себе всепрощающее милосердие Божие. Добрые дела тут – не при чем: заслужить благодати у Бога они все равно не могут, а получить оправдание туне одинаково возможно и удобно как грешнику, так и добродетельному. Совсем иначе понимает сущность оправдания наша православная Церковь. По ее учению, это – не просто забвение или прощение Богом человеческих грехов и не снятие только вины за них, но действительное изглаждение их, очищение и обновление всего духовного существа человека, «совлечение ветхого человека с делами его» и «облечение в нового человека, созданного по Богу, в праведности и святости истины»

–84–

(Кол.3:9–10; Еф.4:22–24). Здесь добрые дела, очевидно, составляют уже такое необходимое условие, без которого нет и самого оправдания: действительно оправданным может быть только человек праведный, добродетельный, очистившийся от всякой греховной скверны. Тот же, в ком остаются в силе греховные навыки и самые грехи, хотя бы и прощенные, тем самым удаляет от себя спасительную благодать и не может находиться в единении с Богом, что необходимо предполагается самым понятием, оправдания: «ибо какое общение праведности с беззаконием? что общего у света со тьмою?» (2Кор.6:14–15).

(Продолжение будет).

А. Мартынов

Кипарисов В.Ф. Митрополит Московский Макарий (Булгаков), как проповедник // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 1. С. 85–128 (1-я пагин.). (Начало.)

—85—

9 Июня 1882 года церковь московская лишилась своего предстоятеля – блаженной памяти митрополита Макария. Кончина его была встречена с глубокой скорбью не одними только по плоти присными почившему, но и людьми не связанными с ним ничем, что обычно связывает нас в ежедневной жизни, и даже видевшими его лишь на высоте епископского престола. Это и неудивительно. Кому не было известно, что Макарий был другом всего лучшего, что дано Творцом человеку: науки богословия и науки человековедения, науки труда и воздержания, скромности и твердости, науки восходить на высоту совершенства и – быть близким ко всему, что добро и человеколюбиво? И приснопамятный архипастырь был не только оплакан, но и достойно прославлен: не словом лести, не словом суетного обычая явилось тогда слово церковное о почившем, а по истине словом любви и скорби о внезапном отшествии всегда чтимого архипастыря. «Господи! что это такое? Что стало с нашим земным отечеством, что Ты так часто, так нежданно берешь от нас лучших людей в отечество небесное? Поистине сделались мы недостойными Твоих великих милостей, Твоей отеческой любви!» Так, десять лет тому назад восклицал в одном из надгробных слов, один из церковных ораторов, ныне тоже почивший. Смущенные внезапной утратой ораторы воспоминали о том, «что имели и чего лишились», просили доблестного пастыря и учителя Церкви «принять посильное слово признательной памяти, – слово печалующее

—86—

об отшествии, но и ищущее утешения от его же духа, уже предстоявшего престолу небесному»¹⁰⁴. Было глубоко искренне тогда слово это, когда всенародно свидетельствовало оно, что

умственные и нравственные доблести Макария «заставляли нас признавать и чтить в нем не только законную духовную власть, которая всегда имеет за себя свидетельство Божие, но и духовную мудрость, которая имеет за себя лучшие свидетельства человеческие»¹⁰⁵. И посему было всякое нравственное право говорить тогда, как и говорилось это в словах церковных, что «никогда не отыдет от нас память» о Макарии. «Не забудет тебя – слышали мы тогда – Церковь Православная, на пользу которой ты так много потрудился; не забудет тебя земля русская, в сокровищницу просвещения которой ты внес столь ценный вклад; не забудут тебя паствы, среди которых право правил ты слово истины Христовой»¹⁰⁶. «Твои охотные и нескудные жертвы на поощрение просвещения... всегда будут жить в нашей памяти и возбуждать в сердцах наших молитвенные чувства».

Но помним ли мы уже теперь того, кого обещались помнить? А также, – «довольно ли мы ценили» великое достояние, данное некогда в лице Макария, «когда его имели? Сумеем ли достойно оценить, когда его лишились»?¹⁰⁷ Не буду отвечать ни утвердительно, ни отрицательно на эти вопросы, ибо попытка отвечать на него, думаю, была бы притязанием на проникновение в сердца человеческие. Но не обинуясь буду утверждать, что мы *должны* помнить имя Макария. Если мы вообще должны помнить имена предстоятелей той церкви поместной, к которой волею Провидения принадлежит каждый из нас: то тем более не должно ли это сказать о таком предстоятеле, о котором как будто прямо и говорит древнее слово, и который во всяком случае, в мере возможности для человеческого несовершенства, несомненно осуществлял собою древний совет предстоятелю: «будь благ, добр,

–87–

приветлив, не жесток, не суров, не бесчеловечен, не напыщен, не человекоугодлив, не боязлив, не скрывающий от подчиненных народов законов Божиих, не скор к изгнанию и извержению, но осторожен, не удобопреклонен к порицанию» и т. д. (Апост. Пост. стр. 21)? «Епископ трудится день и ночь» – говорили в древности: и опять, что мы лучше всего,

достовернее всего знаем о епископе Макарии, как не то прежде всего, что он был «муж изумительного, чисто подвижнического труда»? «Кто скажет, что наш приснопамятный архипастырь мало трудился? Он прилагал труды к трудам, к трудам обязательным присоединял труды добровольные» и труды такие, которые «неминуемо должны были соединяться с бдением и среди них необходимо должен был убежать сон от очей труженика»?¹⁰⁸ Но если бы даже мы оставили на время мысль о почившем как о предстоятеле и пытались удержаться только на представлении о Макарии, то нельзя, думаем, будет не согласиться с тем, что – «успокоительно и отрадно вспоминать о таких людях во дни повсюдного оскудения и великого шатания наших мыслей и совестей», – как это говорил один из церковных ораторов десять лет тому назад, но что едва ли потеряло значение и теперь: ибо «благодаря нравственной мощи таких исторических людей, твердо стоит и крепнет народ, которому принадлежат они, держится самый мир, ибо стояние мира есть семя святое»¹⁰⁹. Макарий же «с непоколебимою твердостью стоял в своей нравственной высоте посреди вечно колеблющейся зыби нравственных воззрений и убеждений, сообразно веяниям времени в образованных и влиятельных классах нашего общества». Мало того: один древний учитель церкви прямо утверждал, что – «не благочестно и не безопасно (конечно, в смысле нравственной дисциплины) было бы чтить памятованием жития нечестивых и проходить молчанием людей, прославившихся благочестием»¹¹⁰, – и притом проходить молчанием в этих стенах, где едва ли найдется чело-

–88–

век, который никогда не имел обращения с творениями Макария, и где ежегодно наши труды не скудно поощряются не только *от имени* Макария, но и в собственном смысле – от плодов труда его, – труда целой жизни, плоды которого отданы им лишь на то, чтобы мы и нам подобные, не бывшие и даже не могущие быть известными ему и по имени, могли иметь это поощрение!¹¹¹ Всем нам, конечно, иногда нравится в исторических личностях всего более то, что отвечает не самой лучшей, но может быть должно будет сказать – человечески

законной стороне нашей природы и от того мысленный взор останавливается, а душа помнит о так называемых симпатических сторонах исторической личности. А как был богат Макарий этими чертами. Истинно уже не нами сказанное слово, что всякий имевший счастье личных сношений с славным иерархом, не мог не замечать привлекательной внимательности в его обращении со всеми безразлично. «Вы видели в нем истинное воплощение власти, полную гармонию высоты духа с высотой церковно-общественного положения, и вы ставили себе в особую честь подчинение ему, и душевно и сердечно преклонялись и благоговели пред блестящими отличиями его души». При общении с ним «в вашем сердце разливалось спокойствие и удовольствие, поднималось и расширялось самочувствие от непосредственного общения с архипастырем отцом. За внешним обликом высокого начальника вам виднелся прежде и яснее всего человек со всеми свойствами естественного человеческого духа, возвышавшийся над вами не наружно, но внутренне, не внешними отличиями, по неотъемлемыми качествами духа»¹¹². –

–89–

Нет надобности теперь говорить о многих из этих так называемых симпатичных чертах его характера: желающих читать речи об этом можно отослать к церковным словам времени его кончины, где с редкой правдивостью был начертан нравственный образ тогда только что почившего. С своей стороны можем прибавить только, что, по нашему мнению, одну сторону своей личности сам почивший прекрасно обрисовал в слове о другом подвижнике науки – разумею С.М. Соловьева. В самом деле, до последней йоты приложимы слова историка «русской церкви», сказанные об историке России, что – «недовольно продолжительна была его земная жизнь, и нам жалко, что он скончался еще рано; но и в данный ему период времени он совершил столько, сколько иные не совершили бы в продолжении даже столетней жизни». «Пред нами – гигантский труд» (разумеется История России). О чем говорит этот труд? «Говорит прежде всего о необыкновенном таланте, о необыкновенных способностях души, которыми наделил его Бог,

и которые он сам развил до последней степени; говорит о необыкновенном трудолюбии¹¹³, без которого невозможно было
–90–

бы воздвигнуть такого памятника: *вся жизнь почившего была непрерывным, неустанным подвижническим трудом.* Говорит о его необыкновенной любви к науке, которая могла воодушевлять его в напряженном труде, продолжавшемся целые десятки лет; только эта любовь могла возгревать и поддерживать в нем то мужество, терпение и самоотвержение, с какими он проводил дни и ночи над древними хартиями». И в заключение: «мы лишились его, но не вполне лишились. Он умер для нас своим телом; но не умер в своих бессмертных ученых творениях; он расстался с нами своею душою; но он остался среди нас сокровищами своей души, которые завещал нам в своих сочинениях»¹¹⁴.

Поминайте наставники ваша! Поминайте наставники! Слова эти слишком не редко слышатся с кафедры церковной. Но о них не неблагоприятным мне представляется теперь вспомнить рассуждение славного предшественника славного Макария, святителя Филарета. «Поминайте наставники! В сих словах – рассуждал святитель Филарет – есть нечто печальное. Поминают то, чего уже нет. Итак, когда Апостол завещает помянуть наставников богоглаголивых: то сим самым показывает, что их нет уже, и едва ли не предсказывает, что подобных им не будет. Ибо как тем, что имеем и видим легче пользоваться, нежели тем, что не видим и что уже миновало: то не очень нужно было бы заботиться о воспоминании наставников прежде бывших, если бы подобные им непрерывно процветали в Церкви. Но Апостол заботится о воспоминании наставников прежде бывших: видно не надеется, чтобы в их преемниках наставляемые вполне обрели те же дух и силу, те же подвиги и добродетели, то же слово и те же примеры». И подлинно, замечает за тем владыка, что – «на печальный вид навело нас апостольское завещание помянуть наших наставников. Но смотрите, как оно же может подать нам и утешение». – Как же? Конечно, «помянуть наставников

скончавшихся не то, что пользоваться живущими: *но слишком велика*

–91–

сия разность и не стоит ли одно другого? Наставление от наставника живущего – близко и удобоприемлемо, когда его видим и слышим; слово и пример его в сем случае так же живы, как и он сам: преимущество не маловажное! Но что касается близости и удобоприемлемости наставления и помощи духовной: близость в духе не измеряется областями жизни и расстояниями места и времени, но мыслю, желанием и любовью, созерцанием, молитвою и верою. Вера может сблизить вас с наставником воспоминаемым почти так же, как с присутствующим: ибо и с сим (т. е. и с присутствующим) душеполезно сближает *она же*, а не просто видение лица и слышание слова. Вера посредством *писания* или *предания* оживит пред вами *учение и пример* отшедшего к Богу наставника, а посредством молитвы – приобретет вам его молитву к Богу. – *Сим образом* поминайте наставники ваша и без сомнения вы будете удовлетворены в потребностях духа вашего так, что не будет нужды сетовать на несовершенство или скудость наставления современного»¹¹⁵. Итак, поминание наставников есть, по мысли святителя Филарета, оживление пред собою *учения и примера* отшедшего к Господу наставника, – учения, унаследованного от наставника в его писаниях и в предании о нем. Но – по истине обширно учение Макария, на веки сохраненное для нас в его писаниях, иначе сказать: велико число книг, написанных им в излюбленных им областях – книг, из коих мы можем заимствовать учение; дано им много знания, которое мы можем усвоить себе, – знания, стоившего почившему тяжких цело-жизненных трудов! Велик памятник знанию, который он воздвиг себе: уже подлинно человеческая проницательность должна отказаться ответить на вопрос: придет ли в забвение когда либо в русской науке имя Макария? Но если нам должно поминать наставников, то «еще

–92–

справедливее будет не любоваться только этим памятником» мысли и труда Макария, «а на память себе о

творце этого памятника *снять* с него и памятника *снимок*, взять урок в своей жизни и деятельности. Тогда-то мы и дадим знать, что мы умеем быть благодарными тому, кто жизнь свою отдал нам (т. е. всем, кто имеет по охоте или по должности обращение со знанием, с наукой) и кого при жизни мы не умели ни понять ни оценить»¹¹⁶. Однако, какой же урок возьмем мы из обширной области учения Макариева? Что найдем в Макарии такого, что и в нашей специальной области может служить примером для доступного подражания? При духовном воззрении на духовный образ Макария припоминаются слова св. Григория Богослова, когда он собирался вспоминать одного из славных церковных учителей. «Не знаю – говорил однажды великий богослов – как мне распорядиться словом и найти способ не продлить его чрез меру. Это был верх учености: одних превосходил он разнообразием, других – высотой познаний, некоторых – тем и другим. Об учености его свидетельствуют многочисленные и превосходные сочинения, которые он написал в нашу пользу»¹¹⁷. Но так как, говорил св. Григорий, «на описание всех его доблестей и на изъявление им удивления потребовалось бы, может быть, более времени, нежели сколько должно занять настоящее слово, при том все сие было бы делом истории»¹¹⁸: то «из многих дел его коснусь не многих, какие на сей раз мне представляет *память как более известные*, чтобы только удовлетворить собственному желанию и воздать должное празднику»¹¹⁹. – Из этих многих дел Макария дело мне наиболее известное, или по крайней мере долженствующее быть известным, есть *бело проповедничества* Макария; да и последнее воспоминание о нем в моей памяти свя-

–93–

зывается с его словом об этом деле¹²⁰. Имя Макария проповедника, правда, не столь славно как имя Макария историка – богослова: но опять как будто бы именно о Макарии сказаны были слова древнего богослова: «ему не много нужно было слов, потому что для наставления других достаточно было его жизни»¹²¹, подобно тому, как «ему редко нужен был жезл, потому что достаточно было слова», – и конечно – не словом он прославился. Тем не менее эти «не многие слова» все же носят

ту же печать избранничества, какою отмечен был Владыка, и мы надеемся быть правыми, утверждая, что и в этой области воспоминание о Макарии может составить «учение и пример», которые имеют цену – по крайней мере для нашего времени, если уж не на все времена¹²².

I.

При обращении к вопросу о проповедничестве Макария, прежде всего возникает мысль о том, как велика была деятельность Макария в области церковно-учительства в

–94–

теснейшем смысле, то есть учительства с церковной кафедры? Макарий состоял в иерархических степенях свыше сорока лет (1841–1882): период, конечно, такой, в продолжении которого, даже применительно к существующей церковной практике, количество сказанных проповедей может быть громадно. Но о количестве проповедей Макария, не смотря на самый тщательный сбор их, сделанный уже после его смерти, должно сказать, что количество всякого рода речей его, сказанных в качестве пастыря при каком бы то ни было случае, количество это никак не превышает двух сот (собственно 198). Мы, конечно, говорим судя по доступному нам источнику – по печатным изданиям его проповедей. Но может быть именно здесь и имеет приложение то соображение, что проповедовать и печатать проповеди – не одно и то же, и одно не совпадает с другим? К сожалению (если только можно сожалеть об этом) случаи, где наш автор несомненно сказывал проповедь, но она не была записана, и потому не могла дойти до настоящего времени, все известны почти наперечет и далее мы должны будем отметить, что иначе, т. е. многочисленных проповедей устных, и быть почти не могло¹²³. Но может быть суще-

–95–

ствуют проповеди писанные, но не изданные? Прямого основания отрицать, чтобы не было какой-либо проповеди неизданной, но существующей в рукописи, мы не имеем, конечно; но опять есть многие основания думать, что только *случайно* это могло быть, т. е. что проповедь миновала рук его

внимательных издателей, как случайно могло затеряться какое-нибудь сочинение святителя¹²⁴. Таким

—96—

образом приходится утверждать, что изданные проповеди своим количеством могут выражать весьма близко к действительности количественную степень деятельности Макария в области проповеди, иначе, — что, имея дело с печатными проповедями Макария, мы будем иметь дело действительно с Макарием как проповедником. Двести проповедей в сорок лет: это — скажут — слишком мало! Но что же — уже ли мы на первом почти слове должны признать знаменитого Макария пастырем «не учительным», подобно тому, как несколько месяцев тому назад в одном светском журнале кто то, именующий себя священником, объявил это во всеуслышание о преемнике Макария, покойном Алексие?¹²⁵ Нет: оставив здесь вопрос о том, кто *учителен*, заметим, что *неучителен* собственно тот пастырь, у которого ничему нельзя поучиться, а у Макария ли с Алексием ничему нельзя поучиться — ничему такому, о чем другие пастыри (или точнее все пастыри), с тех пор как существует церковная кафедра, часто говорят в своих проповедях!¹²⁶ Нет, Макарий *мало*

—97—

произносил проповедей: вот бесспорный факт. Где же причина этого, — так как, ведь, в течение сорока лет можно сказать не двести, а две тысячи проповедей, если даже произносит по одной проповеди в неделю?¹²⁷ Святитель не нуждается в особом *оправдании* его в этом обстоятельстве. Поэтому тем, что будет сказано далее, мы будем стараться не столько апологетировать (хотя не отказываемся и от этого) память святителя, сколько уяснить себе тот факт, почему иначе, чем как дело было, оно едва ли и могло быть. — Прежде всего, что Макарий, мало написавший проповедей, однако не есть еще пастырь *неучительный*, это всякий должен признать потому, что ведь

—98—

в церкви Христовой, как живом организме, существует и должно быть *разделение дарований*, вследствие чего один несет

на себе по преимуществу один труд для церкви, другой – другой. Так и в деле научения нужно признать не только действительным, но и желательным участие разнообразных отраслей труда духовного. Конечно, не бесполезен же для церкви тот, кто выверяет текст богослужебных книг, сидя где то никем не видимый; но тот же самый труженик не бесполезен и в частности для дела церковного учительства, хотя он и не занимает кафедру церковную: связанный длинной цепью отраслей церковных деятельности, никем не видимый, он, делая, по-видимому свое особое дело, служит и делу церковного учительства: ибо разве возможна проповедь без всякого отношения к богослужению? Если бы иначе; то конечно тогда проповедь из храма могла бы быть перенесена куда угодно! Поэтому некто справедливо замечает, что тот, «кто говорит своему брату: „я не могу тебя убедить, но помолимся вместе“ и обращает его пламенной молитвой: а тот есть могущественный орган учения» (слова А.С. Хомякова). «Кто силою своей веры и любви исцеляет болезни и этим привлекает к Богу заблудших овец, и тот есть учитель этих обращенных Христу». Но конечно «получивший от Бога дар слова поучает словом» (он же). И сам Макарий, отдавая свой труд по преимуществу одной отрасли деятельности, не был подвержен исключительности в оценке значения своего труда для церкви: он конечно и не думал утверждать, что, например, излагая в стройной системе учение церкви, он один только и есть уже не втуне живущий для церкви человек. Напротив, он тверд был в мысли, что «все мы (разумелось, даже миряне) можем (по крайней мере) содействовать к насаждению истинной веры между нашими ближними. Чем и как? Одни – своими частными беседами; другие – своими сочинениями; третьи – своими уроками и заботами о воспитании детей и юношей». Даже внешне материальную поддержку тружущихся в благовестии Христовом, учителей веры, Макарий считает участием и великом деле учительства в церкви Христовой, потому что – говорил он – «церковь есть живое тело

–99–

Христово; и в теле, хотя каждый член имеет свое особое назначение и служение; но тогда только правильно течет жизнь, когда все члены помогают друг другу»¹²⁸, сообразно, конечно, своим силам и положению. Но если так, то уже ли малое количество проповедей Макария ни сколько не восполняется трудами по догматике и истории, чтобы и его можно было включить в число пастырей учительных во внутреннем, а не во внешнем только смысле учительности? И эти труды, притом, должны быть признаны восполняющими малое количество проповедей не в смысле только как бы искупления вины его, а прямо в смысле церковно-учительного их значения. Так, если сравнить некоторые из предметов, обычно трактуемых в наших проповедях, с системой догматики Макария; то сколько окажется случаев, что существо дела здесь, в догматике Макария, раскрыто уже с силой несравнимой, обосновано твердо, а то, чем отличается проповедь от макариевского трактата, может быть признано только не нужным придатком, или ненужным умножением слов!¹²⁹ А иногда – просто приходится пожалеть, что обладающему церковной кафедрой недостаточно известна догматика этого малоучительного Макария. – Но Макарий и сам как будто бы готовился ответить на то, выражается ли учительность единственно и исключительно количеством сказываемых проповедей: чрез всю его догматику приходит мысль, что если бы мы в самом деле более вникали в догматы, в чисто умозрительные положения, которые по господствующим понятиям о церковном учительстве считаются более достоянием богословской *книги*, а не всенародного учительства, где по необходимости часто не оказывается и места для богословия умозрительного (теоретического): то многое вошло бы в умы христианского общества из того именно, что

–100–

теперь с таким трудом проповедники с церковной кафедры пытаются вкоренить в умы людей христианского общества, иначе – что тогда и учительная деятельность пастырей облегчалась бы, и цели ее успешнее были бы достигаемы. Он верил, что действительное познание догматов хотя бы путем

книги содействует усовершенствованию христианской жизни. Так, в одном месте он замечает: «много для нашей нравственности могла бы сделать одна мысль (о том, что Бог бесконечно правосуден), если бы мы живо и глубоко содержали ее в своем уме и сердце¹³⁰. Для него вообще догмат – это, так сказать, не надзвездная, не премирная истина, имеющая значение только для знания, а жизненная истина, или, если угодно, истина жизни, и потому (по его мнению) раскрывая чисто догматические истины, он *учит и жизни*, понимая, как он выразился в одной из своих проповедей, жизнь как деятельность, исполнение наших обязанностей, а не пассивное прозябание, препровождение времени существом ни для какой цели никому ненужным: словом, догматизируя, работая в области теоретического учения, он уже проповедническую, а возможность этого совмещения как бы двух отдельных деятельностей, по его взгляду, имеет основание в том, что «самый возвышенный догмат, как он выражается, может иметь самое обширное приложение в личной жизни и деятельности: при свете его определяются не только обязанности человека в отношении к Богу, но и многие другие правила христианского благочестия»¹³¹, например, «при размышлении о совершенствах Божиих мы могли бы находить для себя вразумление и наставление среди всех самых трудных и разнообразных обстоятельств нашей жизни». И притом, как Макарий в одном месте замечает, «как не отвлеченно» бывает иногда, по-видимому, «догматическое учение (речь здесь у него о личных свойствах Божиих), но из отвлеченного учения мы можем почерпнуть для себя нравственные уроки»¹³².

–101–

Как он *светом догмата* действительно освещает обычные и не совсем обычные темы нашей ежедневной проповеди, этому вот несколько примеров: столь распространенный пессимизм, основанием которого в не совсем оземленелых натурах служит прирожденное человеку, хотя и получившее ложное направление, чувство правды и законного желания, чтобы правда человеческая, а не зверская жила на земле, этот пессимизм он освещает догматом о бесконечной премудрости

Божией: если Бог бесконечно премудр, то – говорит Макарий – «да не смущаются наш ум и сердце, если в жизни ли общественной, или в природе мы увидим какие либо явления, по-видимому, угрожающие всеобщей гибелью и разрушением»: премудрость Божия не допустит явления, не имеющего нравственного смысла! Та же общественная жизнь (вопрос – частый в его проповедях, как увидим), по мысли догматиста, не есть только неизбежное зло для человека, предназначенного собственно для вечной жизни, и отношения к ней по должны быть или отрицательные или квиетистические: нет, иное отношение к ней есть прямое следствие христианских догматов: «в наших (человеческих) обществах – говорит Макарий – Сам Бог устрояет порядок и иерархию (в человеческих отношениях) и назначает каждому человеку свое служение и место». Следовательно, тот физический и исторический факт, что люди соединяются в общества – никак не есть дело одного человека, и не есть только попускание зла, как это бывает в других случаях: но то есть и положительная воля Божия! А если так, то в свою очередь «народы все свои успехи по разным отраслям государственной жизни, свое благоденствие, процветание, славу, должны приписывать не себе, а Богу». Отдельный же человек долженствует руководиться таким положением: «каждому из нас Творец, кроме общих свойств природы, дарует еще особые способности, особые таланты». Что из этого следует? То, что «узнать в себе эти способности и таланты и употребить их во благо свое и ближних и в славу Божию, чтобы таким образом оправдать свое призвание, есть непререкаемый долг каждого чело-

–102–

века»¹³³. Самое учение о так называемой гуманности представляется в писаниях Макария не как нравственный совет общего характера, совет в содержании своем растяжимый до возможности противоположной оценки одного и того же действия, а как прямой вывод догмата о таинстве воплощения: «догмат этот – научает и возбуждает нас (прежде всего) уважать в себе достоинство человеческой природы, (а за тем) *уважать и других людей, когда Сам Богочеловек удостоил* наименовать

нас своею братией». К тому же самому приводит его догмат о церкви: сообразно с свойством ее соборности, знаменитый догматист призывает; «научимся обнимать *всех* людей своею христианскою любовью и быть готовыми служить всем, благотворить ближним и дальним»¹³⁴. К тому же приводит учение о таинствах¹³⁵. К тому же учение о сотворении человека¹³⁶. – На догмате он обосновывает отношение человека даже к природе, к окружающему нас миру, призывая «присоединить свой хвалебный глас Господу к голосу всей природы», ибо «мир есть зеркало божественных совершенств», и потому, по выражению автора, надлежит «как можно чаще приникать в это зеркало», но в то же время не забывать того, что и сам «человек призван непрестанно усовершенствовать свои духовные силы»¹³⁷, – и многое другое, что перечислить потребовало бы особенной речи. – Но если так, то разве не видно, сколь много из догматических выводов Макария может следовать вторичных выводов, о которых притом должно будет сказать, что в церковно-учительной практике слышались по временам учения не совсем согласные с этими выводами или по крайней мере недоста-

–103–

точно разъясняющие зерно догматического учения в трудах Макария?¹³⁸ Вот почему должно сделать вывод, что действительная степень учительности Макария во всяком случае выше того, сколько можно бы судить только на основании его проповедей. Вот почему – совсем не словами панегирика были те слова, в коих по его кончине говорилось, что он имел «не только дар сказания деяний церкви Божией, дар разумения священных преданий ее, но вместе с тем и дар пророчества или церковного учительства!» И сам покойный владыка, конечно не в целях извинения себя, но по сознанию правоты дела, свидетельством учительности считал не одни «слова и речи» того или другого пастыря, услужливою рукою изданные в свет, но совокупность просветительной деятельности на поприще пастырского служения. В этом смысле он высказался в одном из надгробных поучений, и это же проглядывает отчасти в его Истории Русской Церкви¹³⁹. – Но

тому обстоятельству, что проповедей Макарием было сказываемо сравнительно немного, были и внешние причины, хотя, конечно, внешними можно, если угодно, назвать их относительно, ибо и при тех же самых условиях труды его могли остаться потомству в виде многих томов проповедей вместо многих томов догматики и истории. Для объяснения этого должно будет представить

–104–

себе хронологическую таблицу проповедей Макария. Что же она дает нам? Голые цифры, по нашему мнению, довольно вразумительно представляют дело, в особенности если снести их с показаниями других источников. – Так, конечно, ничего особенного не дает нам первое показание, именно, что в Киеве им сказано всего две проповеди (условливаемся принимать выражение: *проповедь* за речь вообще, сказанную им как лицом, облеченным в священный сан при соответствующих его сану случаях). Затем, на эпоху его служения в Петербурге падает *двадцать пять* проповедей, произнесенных им почти в течение *пятнадцати лет* (с Июля 1842 по Май 1847). Затем, по переселении в Тамбов за время пребывания там в течение только всего *двух лет* (с Мая 1857 по Май 1859) сказано было *пятьдесят две* проповеди. Очевидно, в Тамбове в один год было сказано более, чем в пятнадцать лет петербургского периода. Харьковский период *на девять* слишком лет дал *шестьдесят восемь* проповедей (с Июня 1859 по Сентябрь 1868 года). Затем, на период Виленский падает *двадцать семь* проповедей – на целых *одиннадцать лет* (Сент. 1868 по Май 1879 года), и, наконец, московские проповеди выражаются цифрой *двадцати четырех* – *на три года*. Из этого видно, что количество проповедей Макария не располагается по годам даже приблизительно равномерно; причем, очевидно, особенно резко выделяются: период до 1857 года в эпоху петербургского служения и период самостоятельного служения в Тамбове. Характер первого – чрезмерная малость, второго – относительное изобилие проповедей. В первом периоде было не мало годов, когда проповедей совсем не было произнесено; а наибольшее количество проповедей в один год не превышает

трех!¹⁴⁰ Во втором периоде (и в первом в жизни Макария, когда он сделался совершенно полновластным распорядителем кафедры)

–105–

явственно не только большее количество проповедей, но явственна и, так сказать, степень напряжения в трудах проповеднических, которую можно характеризовать даже неустанностью в проповедании. Так здесь обнаруживаются случаи сказывания шести-семи проповедей в один месяц, и говорено было по три проповеди в последовательно следующие воскресные дни¹⁴¹, чего до сих пор (в петербургский период) не было. Вообще период служения в Тамбове давал бы даже право отнести Макария к числу весьма учительных пастырей, так как число двадцати пяти проповедей в год, при обычаях нашего проповедничества, есть число положительно большое¹⁴², и в то же время – очевидно – что количество петербургских проповедей бесспорно малое. От чего же Макарий «не учительный» в Петербурге делается положительно учительным в Тамбове? – Покойный преосвящ. Никанор, как бы отвечая на этот вопрос, посвящал не однажды свое проповедническое слово вопросу о том, нуждается ли проповедничество в чем-либо другом, кроме того только, чтобы существовали лица иерархических степеней. Он характерно выразил, что даже для количественного только процветания проповеди требуется «возгревание» дара учительства, – конечно, не имея в виду при этом натур исключительных, бывающих тем, чем им определено быть, может быть, при всяких внешних и внутренних обстоятельствах, но которые потому, что исключительны, так и редки! Вот этого возгревания, или условий возгревающих, вызывающих на усиленную проповедь привлекающих к ней, а не отвлекающих, в первые пятнадцать лет службы Макария, по нашему мнению, совершенно не было: скорее можно сказать были условия охлаждающие желание усиленной проповеди, хотя, как сейчас увидим,

–106–

быть может должно видеть в этом не одно зло, а и благо: ибо, не имея Макария как петербургского проповедника, мы стали иметь Макария – светило русской науки. Но это благо – можно сказать – и создавалось отчасти на счет его деятельности проповеднической. Посмотрим же на эти условия, в которых был Макарий в это время.

Так, прежде всего, чтобы проповедовать с кафедры, нужна кафедра. Таковую кафедру имеет каждый сельский священник, которой он и распоряжается, как полноправный хозяин. Но имел ли ее Макарий? До начала 1851 года, то есть в течение десяти лет, он ее не имел, ибо в это время он был лишь *учитель*, носящий священнический сан. Но что же такое, скажете, что учитель? На этот вопрос обратил внимание и ответил еще в первой четверти текущего столетия м. Филарет, и вот что, между прочим, замечал он о проповедничестве учителей, когда в одно время посредством привлечения учителей духовно-учебных заведений хотели усилить учительность в Русской церкви. Филарет говорил, что «нет совершенной удобства употреблять учащихся в училищах к усилению православного учения в народе, потому что должность учительская, всегда соединенная с обязанностью усовершенствовать собственные познания, *может без остатка наполнить делом все время* самого ревностного и способного человека»¹⁴³. Не мудрено, что у этого учителя Макария, в течение первого десятилетия своей службы выпустившего семь или восемь томов чисто ученых трудов, остатки времени от учительских занятий были не весьма велики... И это тем более, что, если судить по последующему, Макарий не смотрел на проповедь так, что стоит только захотеть и ты стал проповедником: проповедь он считал *тяжелым* трудом, потому что труд этот серьезный, и иначе никогда даже в последствии Макарий и не хотел и не мог к нему относиться,

–107–

справедливо удивляясь людям, которые, по-видимому, проповедовали лишь только захотели, и не признавая даже возможности (при обычных условиях ученого и епископского служения в нашей церкви) чрезмерного изобилия в

проповедничестве¹⁴⁴. Эти усиленные труды Макария первых годов службы в Петербурге хорошо и характерно описаны самим Макарием, а в конце сороковых годов – человеком, близко наблюдавшим его петербургскую жизнь, и при том – самым беспристрастным к Макарию, – разумею покойного арх. Евсевия Орлинского. В письме к одному из друзей в конце 1842 года Макарий описывая свои дела, замечает, что он здоров, держится в образе жизни прежнего порядка, но прибавляет: «только в часы бодрствования не гуляю. О, не до гулянья! Поверьте, как иногда голова не разлетится!»! А за тем и еще пишет: «сильно нравится мне моя теперешняя жизнь, в полном смысле рабочая и деловая... об одном жалею, что труды мои устремлены не на один мой главный предмет, на который я желал бы употребить их. Сколько я делаю не за себя, а за других, тайком, как скрытое орудие. То пишу отзывы или критики на ту или другую книгу; то составляю планы на то, на се; то, например, должен был найти приличные эпитафии на фронтоны Исаакиевского собора, и проч. и проч. Есть, конечно, око, которое видит все эти мои безделушки, – и я совершенно доволен. Но не хотел бы и этого довольства за потерю золотого времени, которое не вернешь!» И если действительно посмотреть, чем он был занят в 1842–43 году¹⁴⁵; то удивительно будет не то, что почти в два

–108–

года им произнесено только три проповеди, а то, как он мог найти время для писания и этих проповедей¹⁴⁶. К несколько позднему времени, именно ко второй половине сороковых годов, когда Макарий был уже не новичок наставник, относятся рассказы преосвящ. Евсевия. Когда Евсевий из нашей Академии перешел в петербургскую, он, по всей видимости, удивлялся вечным трудом Макария. На труды Макария Евсевий обращал внимание даже такого человека, которого не удивить упорством в труде: это – покойный А.В. Горский. «Смотрите, как много трудится наш отец Макарий, писал Горскому Евсевий: дай Бог поболее таких; человек благородный, радушный, он скор в деятельности», словом для без-

–109–

пристрастного свидетеля петербургской жизни Макария в сороковых годах сразу бросался в глаза этот постоянный и тяжелый труд Макария¹⁴⁷. Конечно, в том же самом внешнем общественном положении другой мог говорить проповеди даже во множестве: это должно сказать, например, об Иннокентии Борисове. Но при сходстве внешнего положения бесспорно, так сказать, внутреннее положение Макария было единственно и до сих пор не было еще повторено. Как отдавшийся всецело и исключительно деятельности ученой и учебной, Макарий был, по-видимому, извиняем в своей условной неучительности даже таким проповедником по природе, как Иннокентий. Из одного письма видно, что Иннокентий так твердо смотрел на Макария того времени, как *исключительно на труженика науки*, что считал почти не желательным до времени даже возведение Макария в сан епископа хотя бы и с оставлением в ученых же должностях, «ибо я боюсь, писал Иннокентий, по любви к вашим ученым трудам, чтобы это накопление должностей не помешало дорогому перу вашему быть столь же летучему, как прежде»¹⁴⁸. Очевидно, для людей вникавших в дело, как бы чувствовалось, что именно польза церкви и требует, чтобы Макарий оставался тем, чем он уже был, и от него ждали не проповедей, а книг, – подобно тому, как в древней церкви одни крестили, а другие благовестили, а каждый считался полезным одинаково для экономии спасения! – Кроме исключительно личной ученой работы, с начала пятидесятых годов на Макария легла обязанность заботы об умственном преуспевании и того учреждения, где он главенствовал; и заботы не были

–110–

здесь тщетны¹⁴⁹. При сем, если судить по аналогии с фактами известными, признание необходимости должного приготовления к проповеди¹⁵⁰, конечно уменьшало и без того не обширный остаток времени, остававшийся от ученых трудов петербургского периода жизни Владыки¹⁵¹.

Итак, в таком положении, когда Макарий был более ученый, чем предстоятель известной церкви, по нашему мнению, совершенно неудивительно, и, если угодно, совершенно извинительно, что за ним проповедей оказывалось мало, и есть

совершенная аналогия между его (хоть не непосредственным) предшественником Иннокентием в *отношении к науке* и Макарием в *отношении к проповеди*: словом Макарий не мог много сказывать проповедей в его тогдашнем (с 1842 по 1857 год) положении. Но по нашему мнению и не было даже побуждений особенно усиливаться в проповедании, если конечно не почесть себя человеком, могущим поступать вне условий места и

–111–

времени. Припомним, в самом деле, время, когда Макарий как проповедник почти бездействовал. Это было время сороковых годов по преимуществу, время, от которого получили даже название «люди сороковых годов», как люди лучших преданий, люди с чисто идеальными стремлениями. До нас не касается вопрос о том, что такое эти сороковые годы и люди сороковых годов; но для нас несомненно одно: в сороковых годах многие люди известные так или иначе, но по которым можно судить и о неизвестных, о настроении в массе, проповеди едва ли охотно слушали и едва ли считали проповедь особенно необходимой. Правда, проповедники тогда были избираемы в почетные члены Российской Академии¹⁵²; но, я думаю, это потому, что проповедь считалась отраслью российской словесности, следовательно за услуги *русскому слову*, а не как учителя церкви, послужившие ей словом. Для суждения же, так сказать, о будничной стороне, припомним хотя общеизвестные факты: известная по творениям Гоголя г-жа Смирнова, правда, читает Христианское Чтение, восхищается Стурдзой, и Одессу считает отрадным островком, единственно от того (ее подлинные выражения), что там живет автор драгоценных писем¹⁵³, – но в то же время высокомерно относится к «напитавшимся Голубинским», москвичам Аксаковым, Хомяковым, в наивности своей не подозревая, что еще вопрос – чего более у Стурдзы в письмах, его собственного труда или труда Голубинского с Делицыным.¹⁵⁴ Она же – читает Филарета и Иннокентия. Но в то же время свидетельствует, что «мы», т. е. большин-

–112–

ство так называемого образованного общества, «не созрели ни до высокого богословия Филарета, ни до духовного развития Иннокентия», и что «читают их не многие».¹⁵⁵ Но что же читают тогда многие (известия относятся к 1847 и 1849 годам)? Она рассказывает и о том что тогда читали. Она рассказывает, что в одном семействе, после завтрака, целых два часа читали (конечно, по-французски) проповеди Monod'a, где образа назывались прямо идолопоклонством, грехом против первой заповеди, и «все заключалось какими то намеками на Апокалипсис» и – «все были в восторге!» Но «о русских проповедях было сказано, что они *очень дурны и скучны!*» Но можно подвергнуть сомнению даже то, чтобы в самом деле слушали и Филарета – то с Иннокентием. Ибо, по свидетельству Погодина, «поучительное слово Филарета о союзе науки с религией не было выслушано» как следует¹⁵⁶, и тот же Погодин, получив проповедь Иннокентия, в которой высказывается мысль, что вся природа дана Богом в обладание человеку, прямо усомнился, печатать ему в известном тогда Москвитянине или нет слово, заключающее в себе такое открытие!... Особенно любопытны, по нашему мнению, свидетельства знаменитого И.В. Гоголя о том, что такое сороковые годы для русской проповеди, любопытны во многосторонних отношениях. Так Гоголь приходит к мысли, что народу нужно говорить хотя метко, но – мало. Почему? Потому что иначе народ «может привыкнуть к проповеди так же, как привыкнул к ней высший круг, который ездит слушать знаменитых европейских проповедников таким же самым образом, как ездит в оперу или спектакль!»¹⁵⁷ Это было писано в 1846 году. – Так слушали

–113–

проповеди. Но у того же Гоголя весьма ясно проглядывает уже как его собственное мнение, что проповедь едва ли и нужна, по крайней мере для так называемого простого народа, и возможно думать, что это мнение было разделяемо другими. Взгляды Гоголя правда несколько противоречивы, но в высшей степени характерны. Так, в письме о нашей церкви и духовенстве, Гоголь опровергает мнение о безжизненности

нашей церкви, обнаруживающейся в бездеятельности будто бы духовенства, и указывает, что у духовенства русского есть два поприща, на которых оно призвано действовать: исповедь и проповедь. «На этих двух поприщах можно сделать очень много». Только, по мысли Гоголя, нашему проповеднику не нужно походить на западного. «Пусть миссионер католичества западного бьет себя в грудь, размахивает руками и красноречием рыданий и слов исторгает скоро высыхающие слезы. Проповедник же католичества восточного должен выступить так пред народ, чтобы уже от одного его смиренного вида, потухнувших очей и тихого, потрясающего голоса, исходящего из души, в которой умерли все желания мира, все бы подвинулось еще прежде, нежели он объяснил бы самое дело, и в один голос заговорило бы к нему: не произноси слов: слышим и без них святую правду твоей церкви».¹⁵⁸ Но так как надежда иметь проповедников, потрясающих души даже прежде, чем они сказали слово, могла быть весьма слабая; то в известном письме о русском помещике Гоголь рассуждает уже так: признавая важность исповеди и проповеди для простого народа, как средств церковно-воспитательных, Гоголь однако же о проповеди сельской «того мнения, что священнику, не вполне наставленному в своем деле и не ознакомленному с людьми, *лучше вовсе не произносить* проповедей». Но что сделать до этого ознакомления и наставления? Гоголь советует этому помещику: «возьми Златоуста и читай его вместе с твоим священником и притом с карандашом в руке, чтобы отмечать тут же все такие места», которые «целиком можно обратить к нашему мужику». «И эти самые

—114—

места пусть священник скажет народу; не нужно, чтобы они были длинны: страничка или даже полстранички»... «Но нужно, чтобы пред тем, как произносить их к народу, священник прочитал их несколько раз с тобою, чтобы уметь их произнести не только с одушевлением, но таким убедительным голосом, как бы он хлопотал о какой-нибудь собственной выгоде своей, от которой зависит благополучие его жизни. Это будет действительнее, нежели его собственная проповедь». Вообще —

Гоголь вполне, как видим, священника поручает наставлению помещика: «будь сам ему наставником, ты же понял так хорошо обязанности сельского священника».¹⁵⁹ Это место из Гоголя должно, кажется, будет занять видное место в будущей истории проповедничества сороковых годов. И может быть, покойный преосвящ. Никанор, между прочим, имел в виду и Гоголя, когда в последствии говорил, что «все светские писатели, даже лучшие из них, только нас школят как невежд в нашем собственном деле церковно-общественного учительства».¹⁶⁰

Но – скажете – что же общего между тем, что в сороковых годах сельские священники слабы были в умении проповедовать и соответственно сему и были трактуемы тогдашней интеллигенцией, и положением Макария в столице, тогда уже богослова не безвестного? То, что так называемый дух времени давал себя, вероятно, чувствовать не только сельскому священнику, который поручался в гомилетическое обучение местному помещику, но и ученый архимандрит мог себя чувствовать не лучше в соответствующих случаях своего положения; и притом: если уже умы выдающиеся, как Гоголь, могли давать такие советы и так смотреть на дело: то чего должно было ожидать от людей заурядных? Если теперь, по выражению того же Никанора, «вопят на весь свет, что пастыри церковные худо исполняют свой долг», и, между прочим, мало учительны: то это значит, что от учительности пастырей, от кафедры церковной, при известных

–115–

условиях, образованное общество все таки чего-то ожидает. Полстолетия же тому назад, и это нужно поставить как новое немаловажное обстоятельство, наше образованное общество устремляло свои взгляды не на кафедру церковную, как на источник просветления идеалов, а куда-то инуду. Так тот же Гоголь, театр приравнивал к кафедре, «с которой можно много сказать миру добра», – «театр укрепляет общество в правилах более неподвижных (твердых)»¹⁶¹, – а на сатиру смотрел как на средство обличением поучать добродетели. Театр приглашался Гоголем в *сотрудники в деле обращения общества* или, как выражается Гоголь, света к христианству, – приглашался по

весьма любопытной и для нашего времени теории. «Развлеченный миллионами блестящих предметов, свет не в силах прямо встретиться со Христом: он их испугается как мрачного монастыря, *если не подставишь ему незримые ступени к христианству*, если не возведешь его на некоторое высшее место, откуда ему станет виднее весь необъятный кругозор христианства, и понятнее тоже самое, что прежде вовсе было недоступно. Среди света есть много такого, что для всех отдалившихся от христианства служит незримою ступенью к христианству. *В том числе может быть и театр*, если будет обращен к своему высшему назначению». Это опять было писано в 1845 году к будущему обер-прокурору св. Синода¹⁶². В письме к поэту Языкову Гоголь советует: «перечитывай Библию, набирайся русской старины и при свете их приглядывайся к нынешнему времени» и при этом намечает задачи по истине высокие для русского поэта, и – я должен сознаться, я сомневаюсь, чтобы при таких умственных течениях образованное общество того времени, если уже на него влиял Гоголь, очень сильно тяготело бы к церковной кафедре как к источнику, откуда могут просветляться идеалы человечества: так чрезмерно много в отношении к идеалам Гоголь возлагает *на дело поэта и на поэзию*, хотя и привязывает

–116–

к делу поэта даже Библию!¹⁶³ Мало того: Гоголь находит, что русская проповедь и русская поэзия, это, можно сказать, две сестры, в которых одинаково оригинально проглядывает своеобразный гений народа,¹⁶⁴ – и потому очевидно русская проповедь требует для себя делателей не тех, которых обычно доставляет русская церковь, а делателей особого рода, каким едва ли мог быть даже преосвящ. Макарий, потому что, как увидим, понятия его о проповеди не могли (и конечно справедливо) быть сходными с господствующими в российской интеллигенции.

Но справедливость требует сказать, что поощрительные к церковно-учительству условия, в первый период деятельности Макария не всегда встречались и в той самой среде, где Макарию в эпоху его молодости суждено было жить и

действовать. В начале сороковых годов даже не особенно тонкий наблюдатель, как знаменитый Фотий Спасский, даже такому тогда важному по иерархическому положению лицу, как Иннокентий Борисов, напоминал

–117–

все-таки: «ныне боюсь я за всякое твое новое сочинение касательно веры и благочестия».¹⁶⁵ Был какой то дух, прежде всего, на который современники намекали как на дух, при котором поудобнее было молчать, если кто не желал войти в бесполезные препирательства с общим течением вещей и мыслей. Много тогда толковали с православии: православие было на устах.¹⁶⁶ Но в дружеских беседах время свое люди сороковых годов считали едва ли временем ревности о православии. Один епископ выражался так: желательно «открыть *истинные* основания нашего православия и не дать поползновения людям предприимчивым налечь на духовенство под именем очищения православия, – как и всегда делались реформы под именем благозвучным и доброзначущим».¹⁶⁷ Предмет этот, т. е. отношение того времени, о котором идет речь, к православию, на столько любопытен, что я позволю себе привести свидетельств несколько более, чем это требуется для моей ближайшей цели. Притом из этих свидетельств будут видны *трудности проповедничества* сороковых годов, обуславливаемые общим положением богословствующей мысли у нас в это время. Так в том же 1842 году, когда вступил на службу в Петербург Макарий, известный протоиерей Кочетов свидетельствует, что «исповедание веры И. Дамаскина признано не православным». «Впрочем, прибавляет он, с нынешним православием я еще не умею познакомиться».¹⁶⁸ Он же уведомляет, что Голгофа Иннокентия «для собственной безопасности автора и для предотвращения всяких недобрых толков» возвратится в кабинет автора, хотя она была читана «судиею (т. е. цензором) доброжелательным к автору ее, – читана со строгим вниманием к ее духу, при заботливом сравнении ее со строгим и особенным духом настоящего времени, который на всех и на все смело кладет клеймо еретичества и неправо-

–118–

славия».¹⁶⁹ Задумано было преосв. Иннокентием Борисовым известное предприятие издания Догматического сборника, и опять высказываются такие мысли: «утешаюсь, что это (издание) утвердит и укрепит *шаткое доселе у нас* понятие об истинном православии, о котором теперь (в 1846 году) так много говорят, а послушать нечего».¹⁷⁰ Знаменитый протоиерей Павский, как известно, был почти потерян для богословской науки с того времени как оставил преподавательство в Петербургской Академии, и вот как он объясняет свою решимость оставить несомненно дорогую для него науку: «богословские истины уже обдуманы и обделаны столько, сколько требуется для служения Богу с верою и любовью. Притом же (не должно ли сказать: главное?) обделка богословских истин и прояснение Священного Писания соединены не только с трудами, *но и с большими опасностями*. Найдется довольно проницательных людей, которые на каждой странице усмотрят или умышленно отыщут по несколько еретических мыслей; если уже не усмотрят прямо, то предположат... Уж так ныне настроены люди» (писано в 1842 году).¹⁷¹ И это слышалось одинаково, как из Киева, так и из Вологды, так и из Москвы, так из Новгорода, – как от доктора богословия, так и от мало имевшего отношений к богословию юрьевского архимандрита. Протоиерей Нордов, известный проповедник, из Вологды восклицает:... «да и для всех теперь не светло. О, век просвещения! не многим, очень не многим даришь ты нас. При твоём свете мы так ныне блуждаем, как не блуждали наши отцы, которых мы ныне считаем невеждами!» Сильному сомнению подвергает проповедник действительность даже внешнего уважения к церкви: «все показывает, что на церковь и религию ныне смотрят как на что-то лишнее, завещанное предками».¹⁷² Протоиерей Скворцов из Киева, говоря об ожидании кем-то каких-то «лучших обстоятельств», замечает: «и кто их не

–119–

ждет ныне?» Когда говорилось о затруднениях, давалось такое замечание: «как не затрудняться в наш век? на духовных

смотрят не одни духовные, а и светские... Как ни рассеивайте страхи, а они скопляются над нами сами собою». Сообщает при этом, что, по мнению автора, «дожили до того, что и святой правды в слух сказать не смеем», а в образцы мнения других представляет то, что иные говорили: «за чем говорить много о падении прародителей, когда Дух Святой написал мало?» Или: «не нужно-де нам (просвещенным делателям церкви Христовой) обширных сведений философских: нужно нам одно богословие откровенное» и т. п.¹⁷³ И вот даже такие кротчайшие люди, как А. В. Горский, возмущались почти тем, когда им говорили: что вы не пишете? «Ученые наши ничего по пишут». «Да как и писать?» отвечает А. В. «Что будет написано со старанием раскрыть новую сторону в предмете – все это покажется ересью», и в пример этого он приводит вопрос о развитии догмата.¹⁷⁴ Довольно прикровенно, но не на столько, чтобы затемнить свою мысль, тот же А. В. Горский характеризовал время это как такое, в котором, между прочим, «являлось покушение, взятое с примера чуждого, заковать дух веры в мертвые формы, и таким образом всякое движение богословствующей мысли сделать невозможным». Отсюда, в дружеской беседе, время это рассматривалось положительно как время гнева Божия.¹⁷⁵ И чем ближе к

–120–

личности Макария в это время мы придвигаемся, тем как будто бы более накапливается и сгущается этих специфических свойств общего направления той эпохи, и свидетель тому – митрополит Филарет, оставивший нам такие свидетельства относительно среды действия Макария, что едва ли остается возможность сомневаться в том, что тогдашние обстоятельства способствовали желанию реже, а не чаще выступать на церковной кафедре. По признанию Филарета направление эпохи сороковых годов вполне выразилось в одном сильном тогда своим положением человеке, долженствовавшем иметь влияние (конечно во внешнем отношении) и на деятельность Макария уже по самому непосредственному отношению подчиненности.¹⁷⁶ Этим лицом, с которым молодой тогда Макарий не краткое время стоял в

отношениях подчиненности не токмо за страх, но и за совесть, был преосвящ. Афанасий Дроздов, – «а он утверждал, что все русские богословы до него были не православны, что не должно богословию учить систематически, а довольно читать Священное Писание¹⁷⁷ и св. отцев». Это буквально по словам митрополита Филарета.¹⁷⁸ Как об этом Филарет передавал А.В. Горскому, это сохранил нам последний и это дополняет дело: Афанасий «веровал в церковные книги более, нежели в слово Божие. С словом Божиим еще не спасешься (говорил), а с церковными книгами спасешься.¹⁷⁹ А Филарет Гумилевский писал тому же А.В.

–121–

Горскому, что то же лицо «проповедует: для меня Исповедание Могилы и Кормчая и более ничего!»¹⁸⁰ Потребности богословствующей мысли, по-видимому, считались делом ничтожным¹⁸¹ и им отводилось не важное место, если уже прямо нельзя назвать дело так, как оно, мы видели, было названо у А.В. Горского. Какое же положение отсюда могло вытекать для дела проповеди? Проповедь, наравне со всем оригинальным, была если не в явном пренебрежении, то к ней относились с совершенным равнодушием. Мы могли бы усомниться в факте, если бы свидетельство о нем опять не принадлежало митрополиту Филарету. Нужна была проповедь на особый случай, и вот «принялись писать кто вступление, кто первую часть трактации, кто вторую, и ничего не вышло»: кончилось тем, что предназначенный проповедник сказался больным.¹⁸² Случайность может быть это? Двадцать лет спустя, именно в начале шестидесятых годов, Филарет сообщает в дополнение к рассказу о приведенном случае: «слышал я, что он (и теперь) поучений не говорит, и утверждает, что церковная проповедь в нынешнее время есть анахронизм». – Если так, то что удивительного, если такой взгляд, по крайней мере не явно, был уже

–122–

и в начале сороковых годов? Может быть на это намекал преосвящ. Евсевий в последствии.¹⁸³ – Мы конечно далеки от того, чтобы направление мысли и проповеди *целой* эпохи

ставить в ответственность *одному* лицу. Но представим себе положение молодого ученого, который пожелал бы в таком положении и при таком направлении мысли усиленно проповедовать? Возможно ли было бы в самом деле проповедовать то, о чем Макарий в последствии проповедовал? Вокруг его было провозглашаемо: «с Священным Писанием еще не спасешься»; прямой вывод: его и читать всем не очень нужно (хотя делался и противоположный вывод, но это очевидно, была не последовательность): а Макарий – впоследствии, конечно – с глубоким убеждением призывал всех в проповедях к чтению Писания. «Ненужно учить Богословию: довольно одного Петра Могилы»: а в проповедях Макария, впоследствии произнесенных, нет, кажется, другой темы, к которой он так охотно обращался бы при каждом подходящем случае, как необходимость и важность богословской науки, богословского просвещения, как и науки вообще, причем, конечно, само собою подразумевалось и движение богословствующей мысли, а не перечитывание одного другими. Киевские предания, где и самое богословие преподавалось, в эпоху учения Макария, применительно к проповедничеству, здесь, очевидно, совершенно не могли иметь места. Не удивительно, что издав двенадцать проповедей (в том числе две еще оставшиеся от Киева и одна даже студенческая), Макарий вскоре же «немножко» и раскаивался в этом как в предприятии «задуманном в минуту неосмотрительности».¹⁸⁴ Если к этому прибавим, что отношения к непосредственной власти

–123–

у Макария сложились не наилучшим образом,¹⁸⁵ то мы признаем понятным, почему Макарий до 1847 года говорил проповеди только в совершенно неизбежных для него, как для лица священного сана, случаях. – Такая скупость на слова с кафедры совершенно согласовалась с обстоятельствами времени и с личным положением самого Макария, а также едва ли особенно выделяла его среди учащего сословия того времени: нет причин думать, чтобы и проповедничество других представляло уже собою реку многоводную!¹⁸⁶

Но остается еще и в эпохе петербургской жизни Макария период, когда любитель поучения церковного мог бы дать себе свободу говорить проповеди чаще, так как потом Макарий сам стал распорядителем той среды и условий, которые прежде могли охлаждать следование киевскому направлению сводить все к проповеди: разумею период с конца пятидесятого года до выбытия в Тамбов.

–124–

Да, это конечно было временем, когда не он должен был сообразоваться с чужими взглядами, но другие должны были сообразоваться с его взглядами, – между тем мы видели, что этот период в жизни Макария и есть до невероятности скудный количеством проповедей. Но к сказанному о том, как много с конца сороковых до второй половины пятидесятых Макарий сделал собственно для науки, нужно прибавить его собственные свидетельства о том, как он глубоко привязался в это время к работам именно на почве науки, конечно по необходимости и по существу требующей наибольшего укрытия от деятельности общественной, и потому по необходимости сокращающей выступление пред публикой: двоиться же, быть одинаковым для той и другой, по нашему мнению, невозможно, как это свидетельствуется и самими проповедниками.¹⁸⁷ Макарий, очевидно, предпочел науку, требующую келлии, а не кафедры с тысячью слушателей,¹⁸⁸ и едва ли можно осудить за это человека, поставленного во главе рассадника богословского ведения! В 1847 году описывая уход из Академии преосвящ. Афанасия и свое затруднительное положение до этого времени, Макарий прибавлял: «прошу Бога, чтобы отношения нового Ректора не были подобны прежним, прошу но из ничтожного самолюбия, а именно потому, что это может иметь неблагоприятное влияние на мой дух и на мои ученые занятия, к которым чувствую теперь, пока не охладело еще и не разочаровалось сердце, такое пламенное влечение». «Непременно приступлю к начертанию истории отечественной, с радостью будучи готов посвятить на это целые годы!» Напечатав известное Введение и работая над первым томом

догматики, Макарий писал своему другу: «даст ли мне Бог окончить этот труд, не знаю: а хотелось бы

–125–

от всей души принести еще хоть лепту на пользу общую. Буду молить Всевышнего!» и Господь помог ему принести не одну лепту в сокровищницу, не смотря, как он прибавляет в другом письме чрез два года писанном, «не смотря на все толки зависти, или злобы, или глаголемой ревности по православию».¹⁸⁹ – Итак, малочисленные случаи выступления Макария на церковной кафедре в сороковых и в первой половине пятидесятых годов, кроме общих условий церковного учительства и особенных – его должностного положения, объясняются тем, что занятый в это время трудами, требовавшими всевозможного напряжения сил физических и духовных, он естественно не мог много уделять времени для другого дела, на которое тоже не мог смотреть как на дело совершенно ничтожное.

Скудость в количестве проповедей петербургского периода, как мы сказали, превратилась почти в изобилие с переходом Макария на самостоятельную кафедру в Тамбове. Учитель и благожелатель Макария преосвящ. Елпидифор (тогда Вятский) побуждал преосв. Макария «пускать в обращение богатый талант слова» его, «на душевную прибыль душам христианским»¹⁹⁰; но в то же время, как человек уже умудренный епархиальным опытом, предсказывал Макарию: «вот, вы своим опытом теперь узнаете, что на епархии не так легко заниматься нарочитым составлением проповедей», – и доброжелатель Макария только тем утешается, что у Макария «много преимущества в том, что он может говорить без приготовления».¹⁹¹ Опасения преосв. Елпидифора в отношении к проповеди не оправдались, потому что, конечно, автору Догматики не трудно было уже быть проповедником: пришлось только пожертвовать научными занятиями, на что, по-видимому, Макарий жаловался близким людям.¹⁹² Но во всяком случае, кажется, должно прямо признать, что

–126–

большого количества проповедей, по крайней мере при настоящих условиях архипастырского быта, чем сколько было произнесено их в Тамбове, ни от кого и требовать нельзя. Это изобилие проповедей тамбовского периода, по нашему мнению, дает самое убедительное доказательство того, что не какое-нибудь теоретическое предубеждение против проповеди в роде мысли, что проповедь есть анахронизм, и не равнодушие к ней, было обстоятельством, ослаблявшим деятельность эту в предшествовавшем периоде. Очевидно Макарий, лишь оказался в положении ответственном по отношению к учительству с кафедры, кафедра не осталась праздной занимаемой и в этом отношении. А долгу своему в отношении к учительству он смотрел, так сказать, прямо в глаза, без самоизвинений и смягчительных толкований. Епископ, как он говорил в своей речи при наречении, есть первый священнодействователь в своей церкви, но в то же время «и главный учитель» в церкви,¹⁹³ призванный устроить не одно вечное, но «вместе и временное счастье людей». Это же самое по существу повторил он в первой речи при вступлении на епархию тамбовскую: «я обязан преподавать вам уроки в истинах веры и благочестия»,¹⁹⁴ — и это же самое он осуществлял совершенно, так сказать, преобразившись в тамбовского пастыря, с интересами своего места и времени. Что мысль его была усиленно сосредоточена на деле учительства в период епископства тамбовского, это видно из того уже, что он, например, держит в памяти то, что говорил ровно год тому назад, и связывает одну свою проповедь, или, как он говорит, урок, с другою прошлогоднею проповедью того же церковного момента. Так чрез год по вступлении на тамбовскую кафедру он начинает свою речь напоминанием, что в прошлом году, «естественно желая всякого успеха моему начинавшемуся тогда служению посреди вас, служению, которое имеет целью вечное спасение», он предложил слушателем в этот же праздник истину о

—127—

том, что для достижения спасения прежде всего и более всего необходима благодать. Теперь, говорит он, «я желал бы

восполнить» эту истину.¹⁹⁵ Да не подумает кто-нибудь, что между этими проповедями не было ни одной другой: проповедей было очень много, но это показывает, что дело учительства велось Макарием, когда он оказался в благоприятных к тому условиях, не так – что, сказал и ушел, а с внутренним интересом, захватывающим самую душу, с сознанием дела, как лежащего на душе долга!

Что касается до остальных периодов его жизни в рассматриваемом отношении, то период харьковский представляет собою число не низшее средней нормы или по крайней мере не низшее той, которую редко превышают пастыри обыкновенно не считающиеся не учительными.¹⁹⁶ О Виленском периоде и периоде московском в отношении к количеству проповедей нельзя вполне не согласиться с его издателями: здесь и не могло быть почти (конечно, не по причине физической невозможности) более проповедей. В течение более, чем четырнадцати лет управления литовской и потом московской епархией около половины каждого года владыка бывал в отлучении, и потому мог обращаться к своей пастве с церковной кафедры только в остальные месяцы, а по особым условиям местности – и в летние месяцы искать увеличения случаев к проповеди, может быть, было бы не всегда полезно. Прибавить

–128–

должно в отношении к периоду московскому, что здесь кажется, давал себя чувствовать уже и возраст автора, вследствие которого приходилось в иных трудах и сокращаться,¹⁹⁷ не смотря на все желание трудиться!

(Продолжение будет).

В. Кипарисов

Горский-Платонов П.И. Уважение к закону //
Богословский вестник 1893. Т. 1. № 1. С. 129–138 (1-я
пагин.).

–129–

У меня есть желание поговорить о предмете совершенно невинном, и притом поговорить в направлении весьма строгом. Желая, но мере сил, содействовать укреплению *уважения к закону*. Ясно сознаю чистоту своего намерения, но, мысленно обозревая намеченный мною путь, не могу скрыть от себя, что мой путь может оказаться не весьма гладким, а по местам может оказаться даже и очень *стропотным*. Вижу это, но все же попытаюсь походить по этому пути.

У разных возрастов бывают свои излюбленные слова и речи. В возрасте юном слова: *уважение к закону* совсем не в ходу. Да и понятно, что в те годы, когда свежим молодым силам приходится пробовать себя, когда думается, что и конца – меры нет нашей силе, когда широко отворяются ворота, выпускающие на свободу, на пользование теми или другими правами и благами жизни, – в эти годы и трудно, – хотя не невозможно, – настроить себя на такие тоны, в которых звучала бы тема: *уважение к закону*.

Иное дело наше, – людей, проживающих вторую половину своей жизни. У нас и своих, и чужих, самых убедительных опытов необходимости уважения к закону накопилось не мало. И наше общественное положение, и занимаемые многими из нас должности, и наши семейные отношения могут настоятельно и часто вызывать нас на более или менее энергическое исповедание и проповедание уважения к закону. Мы и исполняем свой долг:

–130–

исповедуем и проповедуем. Иногда даже безмерно пристращаемся к этому справедливому и вполне законному делу, начинаем поминутно садиться на этого коня, не давая ни себе, ни ему ни отдыха, ни срока. Доходит даже и до того, что мы в свою проповедь выкладываем все дочиста, не оставляя в

себе ничего из выкладываемого, и как-то бессознательно из проповедников уважения к закону превращаемся в нарушителей законов.

Когда дело стоит на этой ступени, тогда совершается любопытное в психологическом отношении явление: проповедник уважения к закону даже и не доходит до мысли, что сам он – нарушитель закона. Спокойно и чистосердечно он совсем забывает прикинуть к своим действиям тот нравственный аршин, который так усердно вертит он в своих руках и предлагает другим. Если он находится в таком положении, которое обеспечивает его от чужих попыток показать ему этот аршин хотя издали, иначе сказать, когда всякая попытка обратить его внимание на допускаемое им нарушение должного уважения к закону может повлечь за собою более или менее неприятные последствия для непрошенных ревнителей: то бессознательному отношению можно будет продолжаться без помехи до последнего, неизбежного для всех, конца. По наступлении его, не замедлят, конечно, выплыть на свет Божий, в той или другой форме, в виде ли укоров почившему, в виде ли беспристрастного суда историка, или в мягкой форме благожеланий поступившему на его место лицу, в форме чаяний, которые возлагаются на этого преемника или отдельными лицами, или целыми учреждениями и даже сословиями, – не замедлят выплыть более или менее резко очерченные указания на недостаток у почившего должного уважения к закону. Выплывать этим указаниям будет легко: они уже безопасны для запоздавших обладателей зорких очей; но зато и жизненное значение их не велико. Их значение разве только тогда может принять не микроскопические размеры, когда к запоздалым указаниям одних выйдет навстречу желание других делать не то, что делалось прежде.

Иногда, конечно, наступает горькая нужда выслушивать эти запоздалые указания и ранее наступления конца

–131–

дней наших. Это бывает при изменении нашего положения к худшему. Тогда, ободренные надеждою на личную безопасность, с разных сторон выступают с более или менее острыми жалами

запоздавшие просветители. Жалимому они причинят, конечно, не мало боли: но делу принести пользу они уже не могут.

Способность тех или других деятелей бессознательно относиться к допускаемым ими самими нарушениям закона и соединять ее с сознательною проповедью о необходимости уважения к закону вырастает, обыкновенно, на уверенности в чистоте и благотворности своих намерений. Она-то и застилает глаза и делает их неспособными всмотреться, как следует, в свои действия. Чем она сильнее, тем далее отводить от самой мысли сравнить свои действия с своими же речами об уважении к закону.

Но бывает хуже. Речи об уважении к закону льются из наших уст; бессознательного отношения к несогласию с нашими речами наших же собственных действий нет; несогласие это видим, но прекратить его не имеем ни малейшего желания. В тоже время желаем быть правы; по крайней мере в собственных глазах.

Самую благодарную, можно сказать неистощимую почву, из которой можно извлечь несчетное разнообразие оправданий, представляет ясное сознание благотворных последствий от нарушения того или другого закона. Признание обязательности закона в целом составе его предписаний идет в таких случаях об руку, совершенно мирно, с признанием полезных последствий от нарушения того или другого правила закона в отдельности. Польза для службы, польза для дела, польза для других лиц, польза для себя, – одним словом, куда ни обернешься, отовсюду так и лезет польза, и притом польза не какого-нибудь низменного свойства, в роде наживы, а характера довольно возвышенного. Возьму хотя один пример из области близкой нашему сердцу. В действующем Уставе духовных академий параграф 172-й содержит следующее: «книги, рукописи и повременные издания, получаемые академиями из чужих краев, не подлежат рассмотрению цензуры». Закон ясен: не подлежат рассмотрению цен-

–132–

зуры, – следовательно, лица, на обязанности которых лежит рассмотрение заграничных изданий, ввозимых в Россию,

должны пропускать их в Московскую духовную академию, не прикасаясь к ним ни чернилами, ни ножницами. Издания идут из Лейпцига, от Брокгауза, по печатному, на немецком и русском языке, адресу, где крупными и жирными шрифтами напечатано: *в Библиотеку Московской Духовной Академии* (An die Bibliothek der Moskauer Geistlichen Akademie, Sergjew Possad bei Moskau). По прибытии посылки на место назначения, разрезываете какую-нибудь невинную богословскую газету, в роде «Всеобщей евангелическо-лютеранской церковной газеты» (Allgemeine-Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung), и нередко находите места, залитые густым слоем черно-рыжих чернил. Многократные наблюдения над употреблением этого, очень неприятного на вид, состава поставили вне всякого сомнения ту истину, что употребляется он в приложении к упомянутой газете исключительно в статьях, касающихся Остзейского края. Остальное все в газете оказывается благонамеренным или безвредным на столько, что употребление черно-рыжих чернил представляется излишним для потребителей этого состава; одни только Остзейские корреспонденции оказываются зловредными и требующими сокрытия под чернильную тьму. Когда мы достаточно привыкли к появлению слоя рыжих чернил на Остзейских корреспонденциях, оставляя без всяких жалоб нарушение предоставленного академии права, нам пришлось ознакомиться с другим новым и упрощенным способом изъятия упомянутых корреспонденций из области нашего ведения: их стали вырезать ножницами. Отчего произошла эта недавняя, с нынешнего года, перемена, нам неизвестно: от того ли, что найден был где-нибудь способ выводить вторичную формацию чернил без повреждения первичной, и таким образом употребление второго слоя чернил оказалось не вполне целесообразным; от того ли, что потрудившийся над сокрытием вредного первого слоя чернил подпал боязни, как бы не ухитрился кто-нибудь прочесть не подлежащее прочтению; от того ли, что не всякий раз чернила были под руками; или наконец от того, что открыт был способ легче и быс-

—133—

тнее достигать предположенной цели при помощи острых ножниц: то ли, другое ли, третье ли, четвертое ли, но во всяком случае Остзейские корреспонденции стали подвергаться выстриганию. Что ножницы направлены были собственно против этих корреспонденций, это оказалось из оглавления содержания того или другого № газеты. В оглавлении газеты, между прочим, значится статья: «из Остзейских провинций», а в газете никакой такой статьи не оказывается; она вырезана и с заголовком. Газета издается в большую четвертку, в два столбца. Если корреспонденция уместилась на одном, столбце, то сверху до низу отрезывается один столбец; а если на двух столбцах одной страницы: то отрезывается вся четвертка. При этом резатель, конечно, не считает себя обязанным обращать внимание на то, не простирается ли действие его орудия на ни в чем неповинных соседей, то ость, отрезая одним движением длинных ножниц всю четвертку и таким образом упрощая и сокращая свой труд, он не заботится о том, не урезывает ли он конец какой-нибудь другой статьи и начало третьей. Так, например, вырезая в № 10 нынешнего (1892) года, за 18-е Марта, статью: «Из Остзейских провинций», цензор вместе с тем вырезал и находившиеся на той же четвертке: конец корреспонденции «Из Швейцарии» и начало корреспонденции «Из Эльзаса». Еще: вырезая в № 46 (за 18-е Ноября 1892 г.) статью: «из Остзейских провинций», цензор отрезал вместе с тем и напечатанные на той же четвертке: конец статьи «Английский церковный конгресс», да всю статью «из великого герцогства Гессенского», да еще начало статьи «церковные похороны самоубийц». Эти и подобные им № № вышеупомянутой газеты можно бесплатно видеть в библиотеке Московской духовной академии.

Нельзя, конечно, сомневаться в том, что стригуший руководствуется в своих действиях желанием принести пользу профессорам академии, предотвращая тот вред, какой они могли бы нанести себе прочтением выходов какого-нибудь остзейца: но нельзя же забывать и того, что употребление не только ножниц, отстригающих зараз вместе с вредными и

безвредные столбцы и строки, но и чернил, ограничиваемых в своем действовании

–134–

заранее и разумно намеченными пределами, закону противно и составляет прямое его нарушение. Только желанием душевной для нас пользы и может оправдывать себя это нарушение, и только по чувству благодарности за такую заботливость мы не жалуемся на нарушение права, предоставленного нам законом, да разве еще по уверенности, что ничего путного в вырезанных местах мы не нашли бы ни для своего ума, ни для своего сердца;

Просятся под перо и другие нашему сердцу так же близкие и по своему происхождению однородные примеры, то есть, так же ведущие начало своего бытия от желания принести пользу вопреки ясным требованиям закона: но указание на другие примеры едва ли могло бы быть закончено выражением такой благодарности и такой уверенности, какими закончили мы изложение первого примера, а потому и оставляем эти другие примеры в запасе до впредь будущего времени.

Речи об уважении к закону легко мирятся и с теми нарушениями закона, которые проистекают из остатков любви к свободе от ограничений, налагаемых законом, особенно при искусном эксплуатировании этих остатков более или менее ловкими людьми, умеющими во время подогреть их и пустить в действие.

Человеку и самому по себе и особенно при помощи других легко найти в себе сочувственные отклики на призыв к отрешению от мертвой буквы закона. Быть буквалистом, формалистом, – что в этом хорошего? Стеснять свободные порывы своего сердца, подчинять их каким-нибудь статьям свода законов, – что в этом приятного или возвышенного? Рабское отношение к какому-нибудь параграфу закона очерствляет, даже мертвит душу, превращает ее чуть не в машину. А возьмите дело по шире: тогда ваш кругозор еще больше захватит свободного пространства. Ведь вот эти параграфы вошли в закон только по настойчивости Петра Ивановича, а вот эти остались в законе только по упрямству

Ивана Петровича; а на этом настаивал только один Иван Иванович; спорить с ним неудобно было и такому-то и такому-то. А вот это даже два раза не проходило и только по треть-

–135–

ему разу прошло, да и то благодаря энергической поддержке Федора Ивановича.

Кругозор с этой точки зрения, действительно, открывается широкий, но уже совсем не совместимый с речами об уважении к закону. Нужно или прекратить эти речи, или дать истинную цену своим сведениям по истории происхождения тех или других параграфов закона. Иначе сказать, нужно признать или обязательность действующих законов, или не обязательность каких бы то ни было законов. Балансировать между тем и другим признанием, может быть, и удобно в житейском отношении: но тогда уже должны быть другие и речи. Об уважении к закону тогда уже и заикаться не следует, а следует свести дело к такому концу: какой закон я одобряю, такой только и исполнять буду. Тогда разница в отношениях к закону между ревнителями уважения к закону и практическими отрицателями всяческих законов сведется по существу дела к чистому нулю.

Для многих ревнителей, теоретически исповедующих полное уважение к закону, самым опасным камнем преткновения на пути приложения своих теоретических взглядов к практике служит искусная, производимая мастерами этого дела, игра на их тщеславии. Начиная с несколько аляповатого обращения: «вы, Василий Васильевич, все можете сделать» и кончая более деликатными речами: «на вас единственная надежда», бесчисленные игроки ведут с великим разнообразием приступ к тщеславию тех или других охранителей закона и, по большей части, с успехом пользуются этим элементом в целях нарушения законов. От искусного щекотания тщеславия разнеживается сердце проповедника строгого уважения к закону и распускается в чувстве милостивого расположения удовлетворить просителя. А неумелые встречают один лишь суровый лик ревнителя закона и осуждены вздыхать, о своем «незнании ходов». Сострадательные люди, соболезуя,

покивают главами и приговаривают: «Эх, други любезные, да вы бы Сидору Сидорычу написали: он все может сделать».

Конечно, много менее говорят о необходимости уважения к закону люди, и без чужого вмешательства наклон-

—136—

ные ставить себя несколько повыше того места, с которого применение закона, к жизни является делом одинаково для всех обязательным. Не личная польза, но желание облагодетельствовать, не критическое отношение к тому или другому закону наклоняют их волю к нагибанию закона в ту или другую из сторон, в которые не надлежало бы ему сгибаться. Другое побуждение ложится в основу их действий. Им самим не желательно гнуться перед законом, унизиться в этом отношении до толпы, уравнивать белую кость собственного хребта с черною костью чужих хребтов.

Не часто, а все же можно слышать речи об уважении к закону и от лиц, дорожащих исполнением закона лишь в тех случаях, когда за нарушение его можно потерпеть неприятность, или попасть совсем в большую беду. Значение закона, его смысл для жизни, его влияние на нее, — все это в их глазах не имеет никакого значения. Их занимает одна сторона дела: охранение своей личности от опасности подвергнуться взысканию. Опасность не усматривается, дело с рук сойдет: в таком случае о законе и толковать не стоит. Пусть это пугало спокойно лежит в шкафе, не тревожа на этот раз никакими страхами.

Даже люди, привыкшие давать себе отчет в своих действиях и распоряжениях, привыкшие судить себя довольно строго и правильно, обнаруживают склонность нарушать законы и на самом деле нарушают их, когда в подлежащие их ведению дела вмешается ходатайство более или менее сильного лица. «За него просила сама Аграфена Борисовна — аргумент в пользу нарушения закона такой, силу которого очень и очень немногие способны подвергнуть должной оценке. Еще если бы эти Аграфены Борисовны давали себе труд вникнуть, по каким основаниям пожелали они кинуть на весы правды и закона свое веское ходатайство в пользу того или другого

ловкого просителя: тогда ходатайство не лишено было бы, по крайней мере, некоторой доли разумности. Но зачастую дело обстоит так: Аграфене Борисовне говорила о просителе и его деле Марья Петровна; Марье Петровне говорила ее кузина; кузине говорила ее хорошая знакомая; хорошей знакомой

–137–

говорила ее горничная; горничной говорила соседская кухарка. В результате получается ходатайство «самой» Аграфены Борисовны, идти против которого «немыслимо» по суду даже очень и очень высоко стоящих лиц. «Оскорбить» Аграфену Борисовну не под силу бывает даже и крупным лицам. Иные из этих крупных лиц могут исключать отказ Аграфене Борисовне из категории дел «немыслимых», но и они редко имеют силу исключать его из категории дел «в высшей степени бестактных». Хорошее это слово: «бестактность»; за ним укрываются многие и не худые люди, не видя, что за спиною у *такта* стоит слово: *бесчестно*. Но бестактность оказывается и для них страшнее, чем загораживаемая ею бесчестность, или нарушение закона и правды. А тот дерзкий, чье сердце не дрогнет даже перед страхом бестактности, должен приготовиться быть зрителем почти повального над собою глумления и «должного» возмездия со стороны Аграфены Борисовны.

Если бы мы сказали, что под влиянием тех разнообразных отношений к закону, о которых велась речь доселе, появляются легионы людей, сознательно стремящихся к нарушению закона: то мы были бы не правы. Людей, видящих прямую для себя пользу от нарушения всяческих законов всегда будет много, потому что всегда будет много эгоизма, ставящего выше всего наживу, наслаждение, удобства, удовлетворение своих страстей и прочие так называемые блага, которые путями, дозволяемыми законом, могут достигаться очень и очень не часто. Искателей чрезмерно много, а искомого в том роде, которого ищут, чрезмерно мало. Итак, то – правда, что легионы останутся легионами, но ряды этих легионов могли бы значительно поредеть, если бы не было перед глазами у них тех отношений к закону, на которые мы доселе указывали. Эти отношения портят

многих людей и толкают их в ряды легионов, и без того уже весьма сильных своим числом. Велико было бы приобретение для церкви и для государства, если бы уважение к закону не столько исходило у нас на уста, сколько переходило бы из наших же уст в наше же сердце и там держалось бы попрочнее.

—138—

Если это желание грешит чрезмерною идеальностью: то, в видах уравниения людей перед требованиями закона, можно предложить другую меру, характера вполне реального: устроить из знающих людей компанию на акциях для издания ежегодника под заглавием: «Настольная книга: Указатель (на такой-то год) путей к объезду и обходу законов Российской Империи». В подписчиках недостатка не будет, если редакция поведет свое дело сколько-нибудь добросовестно; даже не окажется нужды и в бесплатных приложениях.

Н. Горский-Платонов

Заозерский Н.А. Из церковной жизни: I. Борьба с сектантством // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 1. С. 139–164 (1-я пагин.).

–139–

В стойкости раскола «старообрядчества» во всех его видах, в появлении и широком распространении новых, по преимуществу, «рационалистических» сект и в малорезультатной борьбе с ними православных миссионеров нельзя не усмотреть такого крупного факта современной настроенности русского религиозного самосознания, пред которым следует остановиться с глубоким вниманием.

Как доселе устойчив и значителен по числу последователей раскол старообрядства, в этом легко убедиться, взяв в руки дневник, или отчет любого епархиального миссионера. Вот напр. некоторые выдержки из дневника миссионера Саратовской епархии:

«Лопуховка – гнездо раскола беспоповской секты... В приходе числится 1781 душа, из них раскольников 1123 души, следов. православных остается 658 душ – *и то номинально*. К приходу приписаны две деревни: Новая Лопуховка и Агаревка; в самом селе православных *нет*, в Новой Лопуховке есть *немного*, а в Агаревке – почти все – православные..... Село Лопастейка. Здесь в приходе числится 3329 душ: из них раскольников – около 3000 душ. Лет 40 тому назад приход был весь православный и крестьяне были прилежны к храму Божию и почтительны к духовенству.¹⁹⁸ – В Уфим-

–140–

ской епархии раскольников, по статистическим данным, считается более 17500, *но в действительности гораздо более*.¹⁹⁹ – Число сектантов в Таврической губ. по докладу епархиального миссионера представляется (за 1891 г.) в следующих цифрах: «сектантов и раскольников в Таврической епархии числится 13449; в том числе раскольников 1939. Большинство сектантов составляют Молокане разных толков – 11:254. Сверх того в епархии в 1891 г. появились новые секты

„сепаратистов“ и „антиквиелистов седьмого дня“». ²⁰⁰ – По имевшимся в распоряжении 2 Миссионерского съезда в Москве 1891 г. данным, штундизм вместе с баптизмом и пашковщиною проникли в следующие губернии: Астраханскую, Владикавказскую, Донскую, Екатеринославскую, Киевскую, Могилевскую, Курскую, Минскую, Московскую, Нижегородскую, Новгородскую, Орловскую, Оренбургскую, Петербургскую, Псковскую, Подольскую, Полоцкую, Полтавскую, Рязанскую, Самарскую, Саратовскую, Ставропольскую, Тамбовскую, Тверскую, Таврическую, Харьковскую, Херсонскую. – Приблизительное число штундистов по епархиям определяется так: в Астраханской – около 2500, в Кишиневской – около 3000; в Киевской – около 5000; в Могилевской до 200; в Подольской около 300; в Самарской – до 400; в Тверской (Пашковцев) 60; в Херсонской – около 5000. ²⁰¹

Второй съезд миссионеров в Москве 1891 г. отнес штунду к разряду сект *наиболее вредных* и в газетах оповещается, что в Министерстве Внутренних Дел разрабатывается ограничительный законопроект касательно штундизма, основное начало которого – категорическое признание штундизма противогосударственной и антирелигиозною сектою. ²⁰²

Приведенные цифры, заключение миссионерского съезда и готовящаяся государственная мера говорят убедительно о силе и значении рассматриваемого факта.

–141–

Без сомнения, долг и право государства принимать меры к искоренению враждебных ему явлений *всеми* средствами государственной мощи. Одним из этих средств служит уголовно-полицейское преследование виновных, прекращение и предупреждение преступной деятельности. Но достаточно ли ограничиться одним этим средством? Далеко, нет! Правда предполагается, что рядом с этою мерою будет продолжать, может быть даже в усиленных размерах, свою деятельность в борьбе с сектантством и церковь – своими миссионерскими средствами. Таким образом полиция будет разыскивать сектантов, предупреждать их собрания и пропаганду, прокурор будет привлекать пойманных в суд и хлопотать о сильнейшей

мере наказания, а православный миссионер будет обличать несостоятельность учения сектантов и увещевать их – присоединиться к матери-Церкви православной. Но если правительства государственное и церковное ограничатся только этими мерами, то заранее можно предугадать результат их весьма не существенный и в некоторых отношениях даже не желательный, а именно следующий: 1, слабые и трусливые из сектантов сдадутся и присоединятся к церкви; 2, трусливые, но преданные секте, *притворно* присоединятся к церкви; 3, люди с сильным характером ожесточатся (по принципу: «гонение умы человеческие ожесточает») и теснее сомкнутся в тайные, враждебные церкви и государству общества; 4, для православных миссионеров замкнутся навсегда если не двери, то сердца сектантов.

Наша уверенность в этом находит себе оправдание в *действительных* результатах, какие уже получились от приложения *почти* этих мер в Херсонской губернии, как наиболее пострадавшей от штунды. –

«Главным органом – читаем в отчете Одесского св. Андреевского Братства за 1890/91 г. для *борьбы* со штундою были состоявшие в распоряжении братства особые, специально назначенные для *борьбы* с сектантством, миссионеры, которых в истекшем году было тоже самое число, *что и в предыдущем*, а именно: 5-ть окружных миссионеров из священников епархии: 2 разъездных миссионера *из мирян* и 1 миссионер – священ-

–142–

ник, уполномоченный действовать в одном только благочинническом округе... Кроме того, 3-м священникам епархии, обнаружившим свою особенную опытность и усердие в деле вразумления заблудших, поручено ведение миссионерских бесед, кроме своих бесед, также и в соседних приходах, зараженных сектантством. Кроме того, по ходатайству Херсонского Епархиального Училищного Совета *выдано свидетельство на право книгоношества* (sic!) учителю Омельницкой церковно-приходской школы Илье Тертацкому с обязательством распространения книг и священных изображений, издаваемых Братством. Все миссионеры Братства

– свидетельствует отчет – являли себя вполне достойными своего высокого служения на благо православной церкви *и государства* и исполняли возложенное на них дело с высокою христианскою ревностью о спасении заблудших и любовью к ним». Миссионеры действовали не одиноко в своей борьбе с сектантами: Совет Братства счел своим долгом выразить глубокую благодарность Херсонскому Губернатору, Одесскому Градоначальнику, Военному Губернатору г. Николаева, начальнику над Николаевским портом и некоторым урядникам «за их административные распоряжения, направленные к ограничению и вразумлению сектантства. Совет высказывает впроч. жалобу, что полиция не везде, к сожалению, содействовала миссионерам в их деятельности и уверяет, что «в тех местностях, где пастыри усердно поучают своих прихожан и где есть строгий полицейский надзор за действиями сектантов, православные твердо держатся учения своей церкви и относятся к штундистам с негодующим сожалением» и проч.²⁰³

Какими же результатами обнаружилась эта усиленная миссионерская деятельность при содействии гражд. начальства? – «В 1891 г. присоединено к православной церкви – свидетельствует Отчет – в разных местностях Херсонской епархии более 200 лиц».²⁰⁴ Число весьма незначительное, если принять во внимание, что в Херсон. Епархии одних штундистов находится более 5000. Но вместе с

–143–

тем Отчет не скрывает (и за это, конечно, достоин благодарности), и некоторых весьма нежелательных явлений. Напр. «в с. Дымовке штундисты после продолжительной беседы миссионера и приходского священника, обещали стать православными и исполнять все предписания церкви православной, что действительно и выполнили, хотя по свидетельству приходского священника *и не все искренно*».²⁰⁵ «По свидетельству миссионеров – гов. в другом месте Отчет – штундисты в последнее время *стали сильно лицемерить* и для доставления своим детям гражданских прав многие стали крестить их в православной церкви *выдавая лицемерно*

*подписки с обязательством воспитания детей своих в православной вере. Так в дер. Новогригорьевке многие из штундистов крестили своих детей, между тем из беседы миссионера с ними выяснилось, что они не только не признают крещения детей, но отрицают даже крещение над взрослыми, говоря, что только без веры нельзя спастись, а без крещения можно: благоразумный разбойник на кресте и без крещения спасся».*²⁰⁶

Об отношении сектантов к миссионерским беседам Отчет дает следующие сведения:

«Что касается сектантов, то несмотря на все их злобное предубеждение против православных миссионеров, те из них, которые еще не закоснели и не ожесточились окончательно в своей упорной преданности сектантским заблуждениям, довольно охотно являлись на собеседования миссионеров и предлагали им на разрешение свои вопросы и недоумения. (Но искренно ли?). Те же, которые крайне закоснели и ожесточились в своих заблуждениях, воспитавши в своем сердце ожесточенную фанатическую ненависть к православию, всегда старались избегать публичных собеседований с миссионерами и, если иногда являлись на них, то единственно только за тем, чтобы своим влиянием удержать нетвердых членов своей общины в сектантстве и вообще всячески

–144–

*помешать успеху миссионерских бесед. Вообще вожаки штундистов бывают на беседах с миссионерами или очень дерзкими и злыми, или же, наоборот, проявляют скрытность и хранят упорное молчание, особенно на беседах публичных»*²⁰⁷.

Свою ненависть к миссионерам штундисты выражают иногда деликатною, но вообще ядовитою ирониею. Напр. «по окончании одной беседы штундисты благодарили миссионера, а штундист Ш. сказал, что, по его мнению, результатом бесед миссионера будет то, что многие из штундистов станут снова православными; одного мы боимся – прибавил Ш. – как бы молодежь, возвратившись в православие, не приучилось к пьянству».²⁰⁸ В Елизаветграде даже сам известный вожак штундистов Б-в после многократных собеседований с

миссионером-священником, сказал ему, что он близок к православию, что он со временем возвратится в лоно православной церкви, но в виду сильной душевной борьбы, испытываемой им вследствие 20-ти летнего пребывания в штунде, просил миссионера обождать, причем заметил, *что хороший штундист будет хорошим и православным*».²⁰⁹ В одной беседе штундисты между прочим так объяснялись с миссионерами: «святое крещение есть простое поучение слову Божию; на тайной вечери Спаситель преломил не хлеб, а лишь предложил духовное учение; неводом, заброшенным в воду по повелению Спасителя, поймали не рыбу, а людей... и вас – прибавили штундисты, обращаясь к миссионеру и приходскому священнику – *хотел зацепить своим неводом Спаситель, да не успел!*»²¹⁰

Вообще до какой степени миссионерские состязания приучили штундистов к тактичности, осторожности, а обращения за содействием к гражданской власти успели возбудить ненависть и недоверие к православным собеседникам, наглядно показывают это следующие явления, имевшие место в истекшем году в Одессе и ее уездных городах.

–145–

В минувшем году, сверх туземных миссионеров для состязания со штундистами прибыл в Одессу по особому приглашению преосв. Архиепископа Сергия известный миссионер-слепец А.Е. Шашин. 7-го февраля он прибыл в Одессу и Одесское Свято-Андреевское братство немедленно по прибытии его разослало жителям Одессы на особых листках пригласительное на беседы «послание к отделившимся от св. церкви Божией: 1 глаголемым старообрядцам, 2 именующим себя баптистами, братьями и проч., коим они приглашались „послушать беседы А.Е. Шашина, умудренного Богом слепца“ и самим побеседовать с ним о вопросах веры, вызывающих недоумения».²¹¹ – Затем с 9-го февраля начался ряд «бесед» в самой Одессе.

1-я беседа 9-го февраля происходила в актовом зале Духовной Семинарии. Народа собралась такая огромная масса, что скромный по размерам зал духовной семинарии решительно

не мог поместить всех пришедших, так что стоявший густыми рядами народ вокруг всего семинарского здания должен был со скорбью разойтись. Беседа шла о вечности Церкви Христовой. Долго и прекрасно говорил слепец-оратор, и после своей речи несколько раз обращался с своею просьбою к сектантам «высказаться без всяких опасений» но никто из них на вызов не ответил.

2-я беседа состоялась 10 февраля в аудитории народных чтений, вмещавшей более 1000 ч. и однако же не вместившей всех желавших. И опять хорошо и долго говорил миссионер и делал неоднократные вызовы к сектантам, но «они и на сей раз безмолвствовали».

3-я беседа состоялась 11-го февраля в той же аудитории и при таком же множестве народа. Миссионер говорил в особенности красноречиво и содержательно и опять на усерднейшую просьбу его побеседовать никто не вышел на призыв миссионера беседовать. Только среди беседы одна неизвестная женщина объявила всенародно, что «она бывала в костеле и немецкой, кирхе, но лучше православной службы нет и потому она предпочитает

—146—

православную веру всем другим вероисповеданиям, а защитника православной веры г. Шатина благодарит за разъяснение истины и просит принять от нее хлеб-соль, здесь же переданный Шашину».

4-я беседа происходила 12 февраля и направлена была специально против глаголемого старообрядства; рассчитывая на то, что на этот раз найдутся совопросники, Шашин заготовил и книги для собеседования: Кормчую, Большой катехизис, Кириллову книгу и проч. Однако же и на этот раз совопросников не оказалось и Шашин закончил беседу лишь благодарностью «за посещение его бесед». Лишь на 5-й беседе, происходившей в слободке Романовке, штундисты заявили о себе и заявили крайне враждебно к миссионеру: так пред началом беседы во время пения «царю небесный» и «свете тихий» православные стояли обратившись лицом к иконам, «а штундисты стали к ним спиною». Затем и во время беседы нашелся один из

штундистов В., чтобы вступить в состязание. С Евангелием в руках он заявил, что согласен войти в собеседование, но лишь на почве Св. Писания, а не св. предания, которого штундисты не признают. Собеседование прошло без особого оживления и собеседники остались каждый при своем убеждении. 6-я беседа прошла опять без совопросников; на 7-й выступали некоторые штундисты, но опять – состязание окончилось без всяких результатов. Во время 8-й и последней беседы Шатина в Одессе вступил с нами в собеседование один молодой старообрядец и завел было речь о перстосложении, но его объяснения были крайне неудовлетворительны и были прерваны двумя мальчиками, которые подали Шашину футляр с признательным адресом от одесских отроков за его беседы. Так и окончилась миссия Е.А. Шашина в Одессе.²¹²

Естественно рождается вопрос: что означает это упорное уклонение штундистов от беседы с Шашиным? – Из дальнейшего описания бесед его, веденных в разных местах Херсонской епархии этот вопрос отчасти разъясняется: штундисты боялись Шашина, подозревая в

–147–

нем, если не прямо полицейского сыщика, то во всяком случае опасались, что последствием собеседований с ним будет для них неприятность. Так в селении Любомирке – штундисты уклонялись от возражений, ссылаясь на то, что им угрожает опасность от откровенной беседы. Напрасно миссионеры (сопровождая Шашина) уговаривали штундистов беседовать, заверяя, что их не затем сюда собрали, чтобы потом сослать куда-нибудь, как воображали штундисты, а созвали единственно для взаимного обмена мыслями. Штундисты стояли на своем.²¹³ Притворно, или не притворно говорили это штундисты, но раз, что они почитали возможным выставлять этот укор в глаза миссионерам, и эти последние решились заверять, что штундистов не сошлют куда-нибудь за их откровенную беседу – это обстоятельство ясно говорит, что дело миссионерства уже много потерпело от содействия полицейской власти. Но этого мало; из описания бесед штундистов с другими миссионерами выносится впечатление,

что штундисты несравненно тактичнее т. п. глаголемых старообрядцев. На состязание с Шашиным они не пошли потому, что весьма основательно сообразили, что их положение среди большинства православных, в присутствии властей дов. таки не выгодно, а их состязание с производившим впечатление на православных слепцом-оратором, при том опытным спорщиком, только унизило бы их в собственных своих глазах. Упорное молчание, несмотря на убедительнейшие просьбы миссионеров, напротив, скорее унижало этих последних, чем их, которых просят, за которыми ухаживают. Штундисты ведут свои состязания очень умно и тактично; они говорят мало, но с большим достоинством и под час метко нападают на промахнувшегося словоохотливого миссионера. Достопримечательны в этом отношении беседы со штундистами миссионера о. Ф. Стаматьева, им самим описанные.

Подобно А.Е. Шашину и о. Ф. Стаматьев – главное действующее лицо в беседе; он говорит много, и ясно; штундисты слушают и лишь изредка высказывают свои мнения; но как высказывают? Кратко, категорически,

–148–

или же в форме вопроса, представляющего действительное возражение, а отнюдь не недоумение, желание выяснить что либо заинтересовавшее совопросника; так что из чтения беседы выносятся впечатление вообще невыгодное для миссионера. Он представляется как будто виноватым в исповедуемых им истинах, защищает их, и просит признать его защиту удовлетворительною, а его противники никак на это не соглашались. Вот некоторые эпизоды из бесед о. Ф. Стаматьева.

Предметом бесед служило крещение младенцев. О. Ф. Стаматьев разъяснял и доказывал необходимость крещения младенцев, штундисты безусловно отвергали эту необходимость. И первый, и последние опирались исключительно на Новый Завет. Исходным пунктом для беседы о. Стаматьев взял слова Господа к Никодиму: аще кто не родится водою и Духом, не может внити в царствие небесное. Рождение водою и духом есть крещение. Но Христос высказал в

безусловной форме эту истину, не сделав исключения для младенцев. Значит крещение необходимо и для младенца. Штундисты отвечали на это указанием на слова Господа: шедше научите вся языки крестяще..... иже веру иметь и крестится.... и слова Ап. Петра: покайтесь и да крестится кийждо и отсюда сделали вывод, что крещению должны предшествовать сознательная вера и покаяние, а младенцы не могут научиться, и не имеют нужды в покаянии, следов. их крестить и нельзя и не нужно.

На это миссионер стал говорить, что приведенные штундистами слова *относились к взрослым*, а не к младенцам, а потому и *Господь* предварил заповедь о крещении заповедью о научении и покаянии. – Но ведь штундисты и требовали, чтобы в писании было указано место о крещении именно младенцев. Понимая это, миссионер стал приводить места из Деяний Апост. и посл. Ап. Павла, где говорится о крещении всех *домашних* известного лица (Деян.16:14–55; 16:33; 1Кор.1:16), и сделал вывод, что в числе этих домашних *наверное были и младенцы*, на что встретил однако ж следующее замечание: «может быть были, а может быть *и не были*».

Много миссионер говорил и после этого, но в ответ
–149–

получил лишь категорическое заявление, сделанное несколько раз: «младенцев крестить не нужно, потому что они и без крещения войдут в царствие небесное, как в этом удостоверил нас Сам Господь наш Иисус Христос, говоря: „таковых есть царство небесное“; или: „младенцев крестить не нужно, потому что они невинны, чисты, святы, они никаких грехов еще не сделали“».

Последнее заявление дало прекрасный повод миссионеру повести речь об испорченности и слабости человеческой природе, настойчиво требующей благодатного содействия, которое и дается крещением; миссионер действительно и ухватился за мысль о первородном грехе и в следующую беседу повел речь именно о нем, разъясняя, что крестить необходимо и детей для того, чтобы омыть этот первородный грех. И опять миссионер говорил много и хорошо, развивал

мысль, что рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от духа есть дух. «Рожденный от духа – говорит он между прочим – т. е. человек, родившийся в таинстве св. крещения от воды и Духа, *делается святым* и в своей жизни после крещения бывает более склонен совершать дела духа» и проч. – И чем же окончилась долгая речь миссионера? – Штундисты по выслушании ее возразили: «Если родители в таинстве крещения омылись от первородного греха, то значит, его в них и нет, а если в родителях нет первородного греха, то откуда же он берется в детях, только что родившихся от них?» – И в ответ на это возражение миссионеру пришлось оговариваться, что хотя чрез крещение человек и очищается от греховности своей природы, но последствия первородного греха еще остаются.²¹⁴

Малоплодные результаты указанных нами бесед и состязаний явление не единственное, а должно полагать всеобщее, как тому и следует быть. Причина этого заключается в ложной их постановке. В самом деле, кто идет на публичное состязание? Без сомнения из сектантов прежде всего и единственно те, которые не только уже окрепли в своих убеждениях, но и обладают навыком к состязаниям. Они идут не учиться, а побеждать;

–150–

по сему или действительно пользуются моментом, чтобы поймать на слове своего противника, или же упорно молчат, или сознают, что положение их для борьбы в каком-нибудь отношении не выгодно. Идут за тем на состязание и слушатели; зачем идут и эти последние? Для назидания, для укрепления колеблющихся убеждений? – Отважно отвечать утвердительно на этот вопрос; в большинстве – они смотрят на состязание просто как на турнир, на травлю бойцов. Любопытные сведения в этом отношении сообщают Пензенские Епарх. Ведомости в статьях «очерк развития грамотности в селе Мордовском Качиме».²¹⁵

«Противораскольнические беседы – читаем здесь – сделались модою, или вернее какою то маниею среди грамотников с. Качима. В Воскресные и праздничные дни часто в нескольких домах происходили состязания с раскольниками.

Иногда с самого поля битвы присылали к приходскому священнику за какой-нибудь книгой. А на утро охрипшие бойцы приходили сами и подробно рассказывали о ходе вчерашней „беседы“. Я не раз присутствовал на этих беседах и всегда после них уносил домой тяжелое впечатление. Они мне – странно сказать – всегда казались похожими на кулачные бои, до которых русский человек всегда большой охотник. По крайней мере, назвать их в собственном смысле беседами решительно невозможно. Беседа есть вполне спокойный обмен мыслей. Образец беседы представляет нам беседа Иисуса Христа с Никодимом, которая, как известно, происходила ночью тайно. Так называемые беседы с раскольниками, которые производятся публично, если даже *они ведутся людьми образованными и опытными*, не обходятся без крайнего возбуждения сторон и всегда носят характер спора, полемики. Поэтому на них всегда стекается такое множество любопытных, при которых большинство решительно ничего не понимает в предмете спора и только следит за тем, как кто кого „урвал“ да „урезал“, да как тот или другой стал в тупик. На раскольнического начетчика и на православного миссионера это боль-

–151–

шинство смотрит точь-в-точь, как в старину смотрели на кулачных бойцов; их вызывают иногда за большие деньги за сотни верст; случается, что во время самой беседы побеждаемая сторона телеграфирует к известному начетнику или миссионеру, чтобы приезжал к следующей беседе спасать братию. При такой постановке дела даже *правильно организованные публичные* состязания с раскольниками не могут давать благих результатов: спор уже и сам по себе есть нечто противоположное миру и потому разжигать искусственный спор *с целью примирения спорящих* по меньшей мере нецелесообразно. Что же касается импровизированных бесед, которые ведутся мало развитыми сельскими грамотниками, то эти беседы могут вести только по крайнему ожесточению беседующих. Чтобы не быть голословным, я укажу здесь на одну из таких бесед, бывшую в с. Качиме. Великим постом

истекшего (1892) года, после этой беседы православные подали, донос на раскольников, обвиняя их в богохульстве, а один из раскольников подал на православных жалобу в волостной суд за публичное оскорбление чести».

Не так думают миссионеры херсонской епархии: они усиленно хлопочут об учащении состязаний с штундистами; сами напрашиваются на эти состязания, ищут случая побеседовать с ними; пишут просительные письма к главарям штундизма о том, чтобы они устроили собрание штундистов для беседы, т. е. для состязания – и поступают так в надежде, что своими состязаниями они поколеблют закоренелых штундистов, укрепят колеблющихся православных и привлекут на свою сторону новичков-штундистов.

Если и бывали случаи благоприятного для миссионера исхода состязания, то причина их не в победе над противником, одержанной силою диалектики и аргументов, а в положительном содержании беседы, в занимательности ее содержания, в сердечности отношений к заблуждающимся, в собственной искренности и теплоте внутреннего убеждения. Слово миссионера должно быть в собственном смысле словом благовестника, словом утешения, которое само *привлекает* т. е. производит приятное

–152–

радостное впечатление и невольно пленяет²¹⁶ в послушание. Отправляясь к штундистам, миссионер пусть оставит мысль о предметах, составляющих их камень преткновения, а изберет свой предмет, свою тему для слова утешения. И если оно будет выслушано и если сами слушатели обратятся к нему со своими возражениями, тогда миссионер может удовлетворить их. Но тогда его положение будет несравненно выгоднее – ибо тогда он – сторона, отражающая нападение а не нападающая, обязанная защищать нападение аргументами. Как много значит простое слово участия к заблудшему – Доказательство находим в след. прекрасной сцене, описанной в № 17 херсонских епархиальных ведомостей: «Весной нынешнего года, обзревая по поручению Высокопреосвященного Сергия некоторые уезды херсонской

епархии, викарий херсонской епархии, преосвященный Мемнон, в деревне Карлюговке преосвященный встречен был жителями, еще недавно обратившимися из штундизма в православие; они подходили к Владыке под благословение; между ними оказался однако же один штундист, старик 70-ти лет, Герасим Флоренко, который не желал принять благословение. Владыка заметил его и вступил с ним в разговор: „не штундист ли ты, старичок? – спросил Владыка. „Я не по-немецки верую, а так, как учит Евангелие“ – отвечал смутившийся старик. – „А разве православная церковь и ее пастыри учат не по евангельски и не тому, чему учит Иисус Христос и Его Апостолы? – „Я сам человек неграмотный – ответил старик – а слушая других, думаю, что так только и нужно поступать, как написано в Евангелии“ – Да – сказал Владыка христианам следует жить так, как учит Евангелие Иисуса Христа, но чему именно оно учит, о том следует слушать законных учителей, а не тех, которые без всякого права, самозвано, берутся учить темных людей, будучи сами слепы“. – Сколько же тебе лет? спросил Владыка. „Да лет за 70-т – ответил Флоренко. – Тогда пре-

–153–

освященный подошел к Флоренко и, положив ему на голову свою руку сказал: „пора, пора тебе, старичок покаяться. Смотри, смерть за плечами, а за смертью суд Божий и воздаяние за дела... К чему тебе, человеку старому, да еще и неграмотному слушать пустых людей и уклоняться от истины! Вот же твои односельчане все покаяться, возвратились на истинный путь, а ты упорствуешь, будучи даже неграмотным. Не следует, старичок, противиться истине. Да спасет тебя Господь!“ – С глубоким чувством Флоренко выслушал Архиерея и в душе его произошел переворот убеждений, а может и сознание заблуждения, так как Флоренко в это время плакал“. Вскоре затем он присоединился к церкви.²¹⁷ – Говорить со штундистами с миссионерской целью – замечает один наблюдатель штундистов, это сразу же вооружать их против всего того, о чем говорит миссионер. Если же беседа создается сама собой, переходя от предметов посторонних, штундисты являются лишь слушателями, не вступая в азартные пререкания».²¹⁸

Навязывание миссионера на вразумление не тактично и унизительно, и вовсе не требуется его званием. Апостол завещал: еретика человека по первом и втором наказании отрицайся. Эта заповедь, конечно, не только обязательна для современного миссионера, но и очень мудрая заповедь.

Состязательные собеседования несомненно принесли и приносят *существенную* пользу в специальной среде глаголемого *старообрядчества*, но разумеется при условии, если они ведутся в добром порядке. Впрочем и выше описанные качимские состязания, при всей их внешней непривлекательности, далеко *не бесплодны*: они будят мысль в темной массе книжного старообрядства, мысль совершенно спящую; ибо здесь главное основание стойкости покоится на слепой вере в старые книги. По взгляду сектантов этого рода книги (именно старые) не подлежат критике и толкованию: «читай как лежит» и узнаешь

–154–

истину. «На, вот, прочитай по книге, тут увидишь». На все доводы и длинные разъяснения раскольник с невозмутимым спокойствием и с полным сознанием своего достоинства скажет: «это все так. Мы это сами тоже знаем. А ты покажи-ка нам все это на черниле!»²¹⁹ Умные состязания миссионеров с такими фанатическими книгопочклонниками, в присутствии малограмотных или совсем неграмотных раскольников и православных, но обладающих здравым смыслом, действительно производят добрые плоды: *тяжелые бремена настали* – говорила одна раскольница по поводу пробуждающейся пытливости в темной массе раскола – и неграмотные стали спорить про веру; *прежде этого не было*». ²²⁰ По сему-то собеседования с раскольниками в Москве, Саратове, Нижнем бесспорно благотворны. Но что хорошо для Саратова, то не годится в Одессе. А. Е. Шашин – находка для Москвы, но в Одессе он оказался одиноким – без состязателей.

Но как же бороться со штундою? Миссионеры утверждают, что штунда – «наиболее вредная секта», что она опасна для церкви и государства, что с нею, посему, нужна энергичная борьба и церкви, и государства. Действительность, т. е. те

факты из жизни сектантов, которые представляют сами же миссионеры в оправдание такого мнения, говорит иное. Что такое штундизм и чем он вреден для церкви? Достопримечательно, что в ответ на этот вопрос мы слышим с одной стороны, что до сих пор штундизм еще не выяснился определенно с своей догматической стороны и не создал определенного культа, с другой – что он успел уже разделиться па толки – старо-штундизм, младо-штундизм, ново-штундизм. Это ясные свидетельства внутренней *несостоятельности* штундизма, как *религиозной* секты. Вся сущность этой секты заключается в том, что ее члены научены некоторой внешней порядочности, как-то: трезвости, бережливости, внешнему благоповедению; они составляют собрания, на которых читают новый завет лондонского издания с тенденциозно

–155–

составленной симфонией,²²¹ под руководством которой их наставники толкуют места св. писания, служащие для православной церкви основанием учреждений, штундистами отрицаемых. На первых порах, пока полемика с православными миссионерами интересна и действует возбуждительно на сектантов, их толкования писания и чтение его еще имеют некоторую жизненность: но ведь и это – вопрос времени. Штундисты, далее, поют некоторые псалмы и стихи: но их священная поэзия бедна и содержанием и вдохновением и иногда имеет одно только достоинство – крайний пессимизм, отчаянную грусть:²²² но ведь согласитесь, это – недостаточная пища для религиозного чувства.

–156–

Единственное, чем пока сильна штунда, это – ее ненависть к православной Иерархии, к внешне-церковной обрядности, которую штундисты считают выдумкой духовенства, как *средства к наживе*. Как видно отсюда, штундизм – с религиозной стороны есть своего рода *церковный нигилизм*, но еще весьма слабая религиозная секта.

Штундизм – говорят миссионеры – весьма вреден для государства. Но что же вредного в этом отношении под-

–157–

мечено за штундистами? „Подмечены факты, что штундисты *мечтают* о каком-то южном штундовом царе, о войне России с этим царем, от которого они ожидают и *раздела земель*, и лучших для своей секты времен. Места св. Писания, где говорится о повиновении властям, о подати косарю, штундисты толкуют так: апостол писал это к Римлянам, а *Римляне* были *святые штундисты* – анабаптисты, немцы; и Христос повелел давать кесарю, а кесарь этот был святой анабаптист, штундовый немец. Из этого видно, что это слово Божие относится к тому, чтобы мы почитали штундовых анабаптистов-царей и начальников, которые еще будут. А так как теперь их (т. е. православных царей) еще година и область темна, а штундово-анабаптистской братии еще малая сила против православных, то *необходимо стараться как можно исправнее* против православных *платить подати и выполнять все казенные повинности* для того, чтобы они не могли заметить, что все мы, отступившие от православия, поделались и правительству православному неверными и чтобы они, видя таковое наше исправное исполнение казенной повинности, не воспрещали бы отступать от православия и умножаться – нашей штундово-анабаптистской братии». С наступлением этого ожидаемого сектантами штундового царства, *земля от православных помещиков будет отобрана и разделена будет штундистам*; тогда всему простонародью, которое только поступит в святые штундисты и анабаптисты, будет великое добро: свобода на все и роскошь; все будет общее: *магазины с шелком и другими товарами будут открыты для всех*, – что кому понадобится, *тот то и бери бесплатно*; денег не будет, все будет производиться посредством обоюдного согласия и по братски.

Далее, штундист, отделяясь от православия, становится врагом всего русского и сочувствие свое отдает всецело немцам: «немцы богаче и умнее нас – говорят штундисты – у них вера чище, порядки лучше, поэтому их мы должны больше слушаться, чем нашего синода». Слепо подчиняясь немецкому влиянию, штундисты стараются подражать немцам и во внешнем быту. Становясь штун-

дистом, русский крестьянин прежде всего меняет свой внешний облик, обривает *по образцу немца-колониста* усы и бороду, одевается в типичный костюм этого колониста – рубашку с отложным воротником, вправленную в брюки, пиджак и очень высокие сапоги, заводит себе коротенькую немецкую трубочку и затем стремится всю свою жизнь устроить на немецкий лад. Самая речь штундистов резко изменяется, образуя какую-то бессмысленную смесь малороссийской с немецкою». ²²³ Как ни грустно слышать известие об этой измене южнорусских штундистов своей родине и национальности; как ни грешны эти *мечтания* о будущих земельных владениях и магазинах с шелковыми товарами, но все это слишком глупо и наивно, для того чтобы почитаться опасным для государства явлением и быть вменяемым *в уголовно-политическое преступление*, требующее строжайшего преследования и кары. Но сомнения быть не может в том, что за этими смешными фигурами пролетариев полуонемеченных хохлов скрываются некоторые злые гении, одевшие хохлов в этот смешной костюм. Съезд миссионеров, рассуждая об условиях и причинах благоприятствовавших распространению штундизма, установил, как факт – *экономическую зависимость*, в которой находится население южного края от немцев-колонистов. Еще в начале колонизации Новороссийского края для населения его приглашались всякого рода беглецы, бродяги и проч., которые селились где им было угодно; часто меняя места своих поселений ради земледельческих выгод, они не образовали из себя сельских общин, оставаясь вольными арендаторами. *Не получив* после освобождения от крепостной зависимости *земельных наделов*, они составили класс т. наз. мещан-десятинников, численность которых равняется всего $\frac{1}{4}$ крестьянского населения Херсонской губ. Арендуя земельные участки у немцев, *в руках которых находится масса земли*, они естественно стали в экономической зависимости от них, а представляя из себя элемент в нравственном отношении не-

устойчивый, эти мещане десятинники легко поддались влиянию немцев и дали из себя $\frac{3}{4}$ всего числа штундистов Херсонской губ. *Но эта экономическая зависимость от немцев простирается не только на коренное население Херсонской губ. но и на пришлое.* Херсонские степи летом, в пору сенокосов, привлекают массу рабочих из смежных губерний, которые идут сюда на заработки и нанимаются по большей части у немцев-колонистов. Если расспросить любого из этих рабочих, как ему жилось там, то станет понятным то влияние, какое оказывают немцы-колонисты на наших крестьян-батраков. Редкий из них не расскажет, как ему приходилось либо в споры вступить с хозяином-немцем, либо слушать его суждения о нашей вере. Да к этому и случаев бывает много: праздники, посты, крестное знамение при молитве, крест на груди, иконы в доме, – все это служит обыкновенно точкой отправления в разговорах о православной вере между крестьянином и немцем, а совместные летние полевые работы представляют самое удобное время и место для этого. Представим, что в жаркий летний полдень наработавшиеся косари садятся подкрепить свои силы сухарями с водой, или чем-нибудь в этом роде; тоща сумка косаря; скудна ого пища, – работает он в Петров пост. Рядом с косарями садятся и немцы: из их повозок вместо сухарей вынимается колбаса, вместо воды – пиво. Контраст пищи вызывает самый невинный разговор о постах. Пользуясь случаем, немцы начинают развивать свои идеи, *иллюстрируя их глубоко проникающими в душу простолюдинов* примерами и яд сомнения незаметно вливается в верующие сердца крестьян. Кончился отдых; жужжит коса; шумит трава, а косаря не оставляют навеянные ему мысли: «пытав немецъ, рассуждает он, вид чого буде кинь лучше робыты – вид вивса, чи вид соломы? и колы з ным легче справытысь? Оттак и з чоловиком каже: щоб з ным легче було справытысь, то попы и повыдумывалы посты. Може це и справды так?» Подобные мысли проводятся в среду слушателей и сегодня, и завтра, и в продолжение всех работ. *Так наш простолюдин, втиснутый материальными недостатками*

–160–

в русло немецкой жизни, работая на немцев, приглядывался сначала к непонятным для него новинкам и сильно удивлялся, как это немцы без «попа» службу правят. Но время взяло свое...

Кроме пропаганды частной, съезд обратил свое внимание и на пропаганду систематическую, на навязчивое, назойливое, хитрое и свободное распространение штунды врагами православия, которые обходят города и селения для руководства, пособия и поддержки местных деятелей штунды. Известна выдающаяся в этом отношении деятельность баптистского миссионера В. Павлова, свободно разъезжающего по Южной России с целью пропаганды, агентов британского библейского общества: Миллера, Иванова, тифлисского купца Воронина, главных вожаков штунды: Рябошапки, Ратушного, Балабана и др. Пропаганда ведется не только путем живого, устного, но и печатного слова: в этих видах вожаки штунды пудами развозят и распространяют в народе известные брошюры Гр. Толстого, Пашкова, фирмы „Посредник“, и заграничные подпольные религиозного содержания листки из Гамбурга и Франкфурта некоего Перка. С этим иноземцем, агентом интернационального миссионерско-книгоиздательского общества в переписке все вожаки русской штунды и в самых тесных братских связях». ²²⁴ Таково положение сектантства в Херсонской епархии. Почти тоже самое и в Таврической губ. Вот напр. описание села Астраханки Бердянского уезда в бытовом и религиозном отношениях: «Будучи центром *молоканских* поселений в Таврической губ. Астраханка в тоже время служит как бы столицей всех молокан-евангеликов, рассыпанных по всем российским губерниям. В ней ежегодно устраиваются конференции, или собрания, рассматриваются и решаются дела, касающиеся состояния и распространения секты. Помимо молокан-евангеликов *Донского толка* здесь есть *молокане тамбовского, старо и нововладимирского толков*;

—161—

есть *молокане, переродившиеся в пашковщину, толстовщину, баптизм и штундизм*; есть здесь и *молокане-жидовствующие т. е. субботники*. И все эти сектанты, при всей

своей враждебности друг к другу, ведут деятельную пропаганду *среди во множестве живущих у них в услужении православных рабочих*. Рабочие же эти, в большинстве неграмотные, или малограмотные простаки, нанявшись к сектантам, лишаются возможности иметь общение с православной церковью в молитве и в таинствах, не слышат поучений православных пастырей и, оторванные от православной семьи, мало по малу ослабевают в убеждениях православия, отвыкают от обрядов его и поддаются, наконец, внушениям своих хозяев-сектантов. И одному Богу известно, сколько бывает в Астраханке ежегодных отпадений православных в сектантство! Ибо доселе не было никакой возможности следить за постоянно прибывающими и убывающими рабочими. Но подтверждением высказанного суждения может служить факт обнаружения в одном этом 1892 году 16-ти семейств, отпавших в Астраханке из православия в молоканство (Все эти отщепенцы, как оказывается, отпали от православия 5:8, 10 и более лет тому назад...) В 1890 г., по мысли епархиального начальства, здесь было решено устроить православный храм и определить при нем постоянного миссионера. *Но жители Астраханки, не желая иметь в своем селе православного храма, горячо восстали против решения епархиального начальства и ни за что не хотели уступить небольшого клочка земли под храм и под причтовые дома*. И только после сношения Просвещеннейшего Мартиниана с Таврическим губернатором, Бердянскому уездному исправнику было предписано в начале 1891 г. сделать отчуждение земельного участка – в 1½ десятины. *Но и при этом молокане взяли свое*: они не уступили места в центре села, избранного строительной комиссией, а отвели место чуть не на задворках, в конце села, на небольшом холме, где *находятся только молоканские мельницы – ветрянки*. Впоследствии впроч. это место оказалось наиболее подходящим для православного храма, который, возвышаясь над всем селом как

–162–

бы парит над многочисленными сектантскими молитвенными домами»²²⁵

А вот и еще картина такого же рода: «Из русских проповедников баптизма наиболее известны: Василий Иванов, братья Дий и Гавриил Мозаевы. Василий Иванов – крестьянин Елизавет-польской губ. был соверщен в баптизм из молоканства Павловым. Свои путешествия с целью пропаганды баптизма Иванов совершал в качестве книгоноши библейского общества, хотя им на самом деле никогда не был. Местом деятельности Иванова кроме Закавказья были: Донская область, Могилевская, Киевская, Тамбовская и др. губ. Из братьев Мозаевых наибольшею известностию среди баптистов пользуется Дий Мозаев. Он отличается хорошим даром слова и достаточною начитанностию в слове Божиим, цитует наизусть тексты из Св. Писания, правила Апост. и соборные, знаком немного и с церковной историей. Другой брат – Гавриил, хотя начитан и менее Дия, но также не без дара слова, также заучил наизусть много текстов св. Писания, которыми и старается забросать простого слушателя. Но главным основанием известности и авторитета братьев Мозаевых служит их колоссальное богатство, которого они не жалеют в деле пропаганды баптизма. Отец Иван Мозаев (молоканин) имеет до 20 тысяч десятин собственной земли в Донской и частию в Кубанской областях; кроме того, в Кубанской же области он держит до 40 тысяч десятин в аренде. У Мозаевых круглый год работает до 200, а летом до 2000 лиц православного вероисповедания. Между этими то рабочими, прежде всего и ведется двойная пропаганда: отцом – молоканская, а сыновьями – баптистская. И в поле чрез объездчиков, и на месте отдыха после трудового дня всюду, внушаются рабочим самые нелепые и самые оскорбительные для православия мысли и все эти нелепости будто бы подтверждаются текстами Св. Писания. Результатом таких работ бывает то, что многие из них возвращаются или с разбитым сердцем, или же прямыми сектантами. Не довольствуясь этою т. ск. домаш-

–163–

нею пропагандою баптизма, братья Мозаевы простирают свою деятельность и далеко за пределы обиталищ. Дий почти бросил занятие сельским хозяйством и отдался исключительно

делу проповеди, и потому именуется в обществе баптистов «проповедником и пресвитером».²²⁶

В виду таких обстоятельств вопрос о рационалистических сектах значительно осложняется и перестает быть вопросом чисто церковным. Здесь идет дело уже о средствах борьбы против *онемечения* южнорусских пролетариев – *вопрос великой политической важности*. Простое уголовное преследование секты в качестве *крайне вредной* и миссионерские состязания в данном случае – такой паллиатив, который, если принесет пользу, то сравнительно ничтожную. Давление со стороны властей полицейской и уголовной здесь как раз падет на тех, которые и без того материально и нравственно подавлены и забиты, а между тем главные виновники зла останутся в стороне, спокойно созерцая гибель своих жертв и посмеиваясь над принятыми против секты мерами. Искоренение зла, радикальная с ним борьба есть вопрос высшей внутренней государственной политики....

Наконец, и по указанию съезда миссионеров и по свидетельству частных наблюдателей населения, пораженного штундою, благоприятные условия для последнего заключаются и во внутренней жизни наших приходов. В этом отношении указываются: отсутствие благовременного и достоюлжного удовлетворения жажде религиозной мысли и пытливости народа со стороны пастырства, скудость религиозного ведения народа, доходящая до невежества, недостаточная бдительность со стороны пастырей в деле принятия и отражения пропаганды, сухое и высокомерное отношение пастырей к простому народу, и наконец – недостаточное количество храмов при разбросанности населения отдельными поселениями по обширным степям: по данным статистики из 167-ми поселений Херсонской епархии, зараженных штундизмом, 105 – не имеет православных храмов.²²⁷

–164–

Нет худа без добра! Дай Бог, чтобы и резкие нападки штундистов на православную иерархию и духовенство, и также и православный народ возбудительно подействовали, вызвали с их стороны дружную и энергическую реакцию: как сторона

подвергшаяся нападению, духовенство и миряне должны дружнее сплотиться прежде всего между собою и, делая, по возможности, завоевания в среде врага, устремить пристальное внимание и не леностный труд на внутреннее устройство своего лагеря, так чтобы плененный враг нашел в нем ласку, покой и надлежащее питание: тогда он естественно отбросит всякую мысль о гнусном дезертирстве. Впрочем, эта реакция в значительной мере уже и обозначилась: церковно-приходская жизнь во всех концах православной Руси начинает оживляться устройством церковно-приходских школ: в их устройстве, а иногда и в самой юной их жизни нередко обнаруживаются такие явления, такие светло-радостные картины народной жизни, которые сразу освежают и окрыляют душу наблюдателя после пережитых тяжелых, мрачных впечатлений, навеянных темными деятелями штундизма, пашковщины, нетовщины, хлыстовщины и т. п. Но о них до следующего №.

Н. Заозерский

Горский-Платонов П.И. Непротивление злу²²⁸ //
Богословский вестник 1893. Т. 1. № 1. С. 165–168 (1-я
пагин.).

–165–

..... Вижу перед собой человека, ревностно ищущего истины и твердо уверенного в своей способности найти ее. Вот ему показалось, что он нашел, чего искал. Горячо и талантливо ведет он проповедь своих истин (?), громит то, во что веруют другие и думается ему, что вот скоро его истины возьмут верх, а чужая ложь (?) будет повержена во прах. Чужую ложь он считает злом и хочет истребить это зло, трудится над этим делом неустанно и совершенно забывает.... свои же речи о непротивлении злу! Ведет борьбу со злом тем же пером, которым пишет и свои речи о непротивлении злу!

Видит человек, что наступает голод от великого неурожая. Сердце тотчас же внушило этому человеку, что нужно спасать людей от голодной смерти. Начинается в этом направлении деятельность кипучая, благотворная. Голова уступает место сердцу, забывает, что следует остановить его порывы, совсем не помнит, что противиться злу не нужно.

Голова не хочет противиться ни злу нравственному, – тому, что считает или ложью, или развратом, – ни злу физическому, – смерти от голода, – а сердце не слушается, заставляет делать совсем другое. Сердце пошло против головы и самыми делами говорит ей: «голова, совсем пустое и ни в чем несообразное выдумываешь ты».

–166–

Голова ищет в учении Христовом опоры для оправдания своих фантазий на тему о непротивлении злу и совсем не хочет помнить о биче от вервий (Ин.2:15), бывшем в руках Спасителя при очищении храма от нагнанной туда скотины, совсем не хочет помнить о столах, опрокинутых самим Христом.

Голова совсем хочет забыть, что и учение и дела Христовы на земле были *противлением* источнику всяческого зла и должны вести к *истреблению* зла в самом его корне; а сердце

совсем забывает об голове: и противиться заставляет и истреблять велит.

Нельзя ли надеяться, что сердце и впредь не будет слушаться больной головы и что в конце концов не сердце сдастся голове, а голова смирится перед сердцем?

Могут сказать: «в этих речах кроется великое недоразумение. Никто не думал утверждать, что не следует никакими средствами противиться злу. Средства средствам – рознь. Злу противиться следует, но не насилием физическим, а средствами нравственными, именно: силою слова устного, письменного, печатного, и примером собственной жизни».

Эти мысли совершенно изменяют вопрос по существу. Речи о не противлении злу должны прекратиться и замениться речами о дозволительных и целесообразных способах *противления* злу.

Если признано будет положение, что злу противиться следует, но в борьбу с ним нужно пустить одну силу нравственную: то для сохранения силы за налагаемым ограничением нужно будет сделать очень многое.

Нужно будет, во-первых, доказать чем-нибудь, что человеку нужно на половину пускать свои силы в борьбу, а другую половину оставить праздною зрительницею борьбы.

Нужно будет, во-вторых, доказать, что против физической силы следует бороться одною силою духовною. Если бы предстояла нужда доказывать, что против нравственной силы следует бороться силою нравственною же: то в доказательствах могло бы не оказаться недостатка. Но если наступит нужда доказывать или такое положение, что против нравственной силы нужно бороться одною физическою силою, или, наоборот, такое положение, что про-

–167–

тив физической силы нужно бороться одною силою нравственною: то дело окажется затруднительным. Без софизмов обойтись будет невозможно. Если я вижу, что вы направили револьвер на ближнего своего и уже подняли курок, и если я могу толкнуть вас под локоть, чтобы пуля миновала ближнего моего: то затруднительно вам будет убедить меня, что

я совершил дело, несогласное с учением Христовым, и что я безнравственно толкнул вас под локоть, совершив над вами физическое насилие.

Нужно будет, в третьих, доказать, что невозможность ограничить борьбу против тех видов зла, которые происходят от неразумных сил природы (наводнения, пожары и тому под.), одним противодействием нравственным, должна, при известных обстоятельствах, переходить в необходимость ограничиться одним нравственным противодействием. Говоря это, имею в виду такое, например, положение дел: начался в городе пожар; понятно, нравственным противодействием тут ничего не сделаешь: нужно заливать пожар, а не обращаться к огненным языкам с теми или другими хорошими речами. Но оказывается, что город подпаливают с разных концов более или менее разумные твари. Не следует ли перейти, по этой причине, к одному нравственному противодействию и отложить попечение о пожарных трубах?

Скажут: «все это не то. Мы пожарные трубы не кинем; мы только не будем подпаливать ни самих поджигателей, ни домов их».

И мы согласны не подпаливать ни поджигателей, ни жилищ их, но не желаем, чтобы они свободно переходили с зажигательными материалами от дома к дому. Мы желали бы помешать такому свободному переходу и, не подпаливая никого, хотели бы, чтобы на поджигателей надели того или другого покроя горячечные рубашки, способные воспрепятствовать свободе их движений.

Трудно будет доказать, что наше желание безнравственно и несогласно с учением Христовым.

Может быть, понадобило людям, что против силы нравственной нередко, в течение долгой исторической жизни человечества, принимаемы были меры противодействия одною силою физическою: не здесь ли кроется начало увлечения

—168—

мыслью, что только одною силою нравственною следует бороться против всяческого зла? Нам кажется, что и пересол и недосол одинаково не имеют права претендовать на полное

удовлетворение потребности в соли. Правда, что пересола не поправишь: но и делать недосол обязательным и возводить его чуть не в идеал – толку мало. Одолеет цинга.

П. Горский-Платонов

Лебедев А.П. Предмет, пропущенный в программе академического преподавания (кафедра чтения по-русски – декламации) // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 1. С. 169–179 (1-я пагин.)

–169–

В газете: *Московские Ведомости* (1892 г. октября 17, № 288) встречаем такую заметку; «в текущем сезоне при Московском Университете преподавателем консерватории Булдиным открывается курс искусства произношения (декламации) с практическими упражнениями. В течение (?) текущего (?) года курс декламации для студентов будет бесплатным».

Зачем открывается курс декламации в названном университете? Разве нужно искусство декламирования медикам, химикам, физикам, математикам? Этим лицам подобное искусство, кажется, не особенно нужно. Но зато оно совершенно необходимо для юристов, из которых выходят потом адвокаты и члены гласных судебных учреждений; оно точно также необходимо и для филологов, из которых многие (даже большинство) впоследствии выбирают профессией для себя преподавание наук в высших и средних учебных заведениях. Значит, если в Московском Университете вводится курс декламации или искусства произношения слов, то подобный курс несомненно может быть полезен по крайней мере для половины всех наличных студентов, так как им в будущей практической жизни почти исключительно придется действовать словом и языком.

Чтение вышеизложенной заметки в «М. В.» навело нас на следующую мысль: вот в Московском Университете вводится преподавание искусства произношения, где только половина студентов нуждается в таком искусстве; но

–170–

почему же до сих пор не надумали ввести тот же предмет преподавания в таких учебных заведениях, где все студенты нуждаются в искусном, т. е. правильном, произношении, – в

таких учебных заведениях, где воспитываются молодые люди, которым в предстоящей практической жизни придется действовать исключительно словом и языком. Каждый поймет, что мы говорим о Духовных Академиях.

Духовные Академии готовят священников, преимущественно для столиц, законоучителей в светских учебных заведениях, наставников Академий, Духовных Семинарий и училищ; из Академий же выходят большинство православных архиереев. Воспитанникам Академий приходится в практической жизни несомненно иметь дело с словом и действовать голосом и языком.

Но умеют ли они говорить и умеют ли они действовать голосом, как приличествует? На этот вопрос, к сожалению, скорее нужно отвечать: «нет», чем «да».

Кто бывал на академических лекциях, экзаменах, публичных диспутах и новейших коллоквиумах, присутствовал на академических публичных актах – ежегодных и разных юбилейных и т. д., тот хорошо знает, что лица, которые уже действуют и которым предстоит в жизни действовать словом и языком, не обладают искусством произношения русских родных слов, за редкими счастливыми исключениями.

Слух присутствующих слушателей нередко поражается неправильным произношением слов и ненатуральной постановкой ударений на них, – не говоря уже об интонации и умении голосом подчеркивать слово в потребных случаях. Присутствующим приходится слышать: *ее*, вместо *её* (точнее: *ие*), *повалается* (вместо *похваляется*), *притавление* (вместо: *представление*),²²⁹ *катие* (вместо: *какие*), *Еванделие*, *говоритё* – *хотитё* (особенно прелестно это окончание: «*титё*»), определенно (две ошибки в одном слове: и ударение не там, где следует, и: *ле*, вместо: *лё*), *сушность* (вм.: *сущность*), *мене* (вм.: *меня*), *вынять* (вм.: *вынуть*),

–171–

хуть (вм. *хоть* – *хотя*), *племенник* (вм.: *племянник*), *пает* (вместо: *поэт*), *филясофия* (вм.: *философия*); а также – *пратів* (вм.: *прóтив*), *бытá* (вм.: *быта*), *предполóжить*, *брошюрá*, *Вóлтер*, *дóцент* (вм.: *доцéнт*), *атлёт* (о, ужас!) вм.: *атлет*,

Константи́н(вм.: Константи́н); слово: филосо́фия произносится неодинаково; то философ́ия, то философ́ия), подобное же встречается и со словом: сати́ра (одни произносят: са́тира, другие: сати́ра). Иные считают нужным делать паузу после слов: «но».... «хотя»²³⁰.... Некоторые из ораторов или лиц, готовящихся быть таковыми (на церковной или преподавательской кафедре) имеют привычку примешивать к произносимым ими словам звуки совершенно излишние. В одной из столичных семинарий нам пришлось учиться у наставника, который преподавал Св. Писание Ветхого Завета и который почти к каждому слову прибавлял архаическую частицу: с (С. Д. П. †); вследствие этого, когда он объяснял нам особенно любимую им Книгу Иова, у него выходило: Иов-с, Левиафан-с, Большая-с медведица-с, Иегова-с. Некоторые чуть не после каждого слова прибавляют не членораздельные звуки: м, м, м, м; а другие прерывистое: а-а, а-а, а-а. В числе моих школьных товарищей по Академии был один субъект, *не умевший читать по-русски*. Он мог быстро читать книгу «про-себя», но если ему приходилось читать вслух, то он читал почти по-складам. И однако ж он был назначен преподавателем словесности в одну из северо-западных семинарий. Воображаем: во что превращался сладкозвучный Пушкин в устах преподавателя изящной словесности, умевшего читать по складам?

Что касается до выразительности в произношении, до собственной интонации, то известно, что некоторые священники иногда читают проповеди, как говорится, – по-дьячковски; а профессора и наставники читают иногда – точно дрова рубят.

Но пожалуй скажут: «экая важность! Не беда, если проповедник или учитель иное слово скажет и неправильно; не беда, если кто и не умеет повышать и пони-

–172–

жать голоса, как нужно – лишь бы первый проповедовал одушевленно, а второй учил умно».

В том то и дело, заметим на это, что по крайней мере неумение владеть голосом нередко ведет в техническом отношении к прискорбным приключениям. Расскажем несколько

случаев, свидетелями которых пришлось быть нам самим. Сравнительно не очень давно, мы присутствовали за обедней в одной домово́й церкви; наступило время проповеди; вышел говорить слово молодой оратор. Сначала всё шло хорошо, но вот оратор невозможным образом произнес какую-то фразу (не помню: какую), имея однако же в виду произвести впечатление, – и целая сотня слушателей, людей образованных, громко фыркнула, наклоняясь долу. Другой случай еще более поразительный и соблазнительный: когда я учился в семинарии, у нас умер товарищ. Собралась вся четырехсотенная масса семинаристов в семинарской церкви отдать последний долг усопшему. Во время заупокойной обедни, в обычное время, вышел на амвон ученик старшего класса говорить проповедь. Это был юноша очень умный, составивший превосходное слово (помню и имя его: Хр. М. С.).²³¹ Помню и текст, на котором была построена проповедь: «не умре, но спит». Но что же случилось? Произнося проповедь, оратор таким диким голосом проговорил патетические слова из нее: «и ты, цветущая юность, во гробе», что вся четырехсотенная масса слушателей разразилась гомерическим взрывом хохота. И не вините слушателей! Прошло более двадцати пяти лет с тех пор, как я слушал эту проповедь, но дикий возглас: «и ты, цветущая юность, во гробе» до сих пор колом сидит у меня в ушах. Я и теперь слышу этот возглас! И уверен, что если я проживу еще 30 лет, я не забуду того диссонанса, с каким произнесена вышеуказанная фраза. Если бы я был знаком с нотными знаками, я изобразил бы этот возглас соответствующими знаками. И всякий увидел бы, что голосовые переходы в этом случае представляют изумительную какофонию; но я, к сожалению, не сведущ в

–173–

нотах. Четыреста человек, будущих пастырей церкви, хохочут в церкви, не взирая на святость места, при виде разверстого гроба, в присутствии персонала наставников заведения, и позабыв о том, что священнодействует Ректор Семинарии, человек истинно-святой жизни (арх. И. †)! Очень прискорбно, но такие случаи будут встречаться тем чаще, чем меньше будет обращено внимания на искусство владеть

собеседовательным словом. – Припомним и еще случай, но в другом роде: мы должны были слушать лекцию одного из учнейших профессоров Академии († в 1875 г.), но имевшего вообще настолько неприятную дикцию, что его лекции причиняли слушателям чуть не страдание. И в этот раз он читал очень умную лекцию, в которой опровергал рационалистическое мнение какого-то западного ученого, по национальности еврея, о том, что будто Христос заимствовал свое учение в школе Гиллела; несмотря на все достоинства лекции, она поставила лектора в неловкое положение, а слушателей ввела в искушение. Ему вздумалось, среди лекции, патетическим голосом – по адресу разбираемого им ученого воскликнуть: «пошлый жид» (не говорим о том: можно ли употреблять на лекциях подобные выражения – впрочем, это дело вкуса), но подняв слишком высоко голос, оратор сорвался – и вышло что-то в высшей степени комическое: шестьдесят человек слушателей, уткнувшись в парты, громко хихикнули. И по выходе из аудитории иные на разные лады продолжали повторять: «пошлый жид», возбуждая невольную улыбку даже на самом серьезном лице.

Мы привели лишь несколько фактов, нужных для нашей цели, но люди, более нас наблюдавшие, могли бы, конечно, рассказать и много больше подобных же фактов.

Да, недостатки лиц, воспитывавшихся и воспитывающихся в высших духовно-учебных заведениях, состоящие в неумении правильно говорить и читать для других и владеть при этом голосом, дают-таки чувствовать себя. В хороших семействах, сколько известно, все члены их следят друг за другом и поправляют один у другого дикцию и интонацию. Но кто будет учить будущих пастырей и наставников, помещающихся в закры-

–174–

тых заведениях – Академиях?²³² Чтобы пособить делу, нам кажется, непременно нужно ввести здесь, в качестве предмета преподавания, курс дикции и декламации (или как там правильнее именуется этот предмет преподавания). Мы

уверены, что не только юноши, но и иные наставники с удовольствием выслушают этот курс.

Обратим внимание на то, что в древности Греческая и Латинская церковь не безразлично относилась к вопросу о дикции и декламации – по крайней мере – пастырей. В древних Греческих и Латинских школах, где училось большинство будущих пастырей, обращалось значительное внимание на это дело. Когда Василий Великий с своей родины отправил некоторых юношей учиться в Константинополь к знаменитому Ливанию, то этот последний их обучение начинает с того, что отучает их от непривлекательной провинциальной манеры говорить нараспев, провинциальным жаргоном (Письмо Ливания к В.В.). Амвросий Медиоланский, сам учившийся в школах тогдашнего склада, очень серьезно относится к уменью пастырей владеть голосом. В одном из своих сочинений, назначенных в руководство пастырям, он говорил: «голос пастыря не должен быть ни прерывист, ни писклив, как у женщин. Напротив того, он (голос) должен сохранять в себе некоторую выразительность и силу мужества. Я не одобряю как излишней нежности и притворства в голосе, так и не рекомендую особой мужиковатости или грубости. Нужно действовать голосом – как наилучше и как всего благопристойнее». Несоблюдение правил благопристойности в этом, как и других отношениях, по словам Амвросия, «как бичом било его в глаза». Да и как было оставлять без внимания эту сторону в пастыре, когда по замечанию Златоуста (в кн. «о священстве»), слово есть единственное оружие, которым он может и должен действовать, проходя свое служение. Он говорил: «врачами изобретены разного рода лекарства, различные снаряды орудий; они прописывают приличную для больных пищу. Для души же нельзя ничего

–175–

подобного придумать. Для нее одно средство, один способ врачевания – учение словом. Вот орудие, вот пища! Настоит ли надобность прижигать или отсекаль – необходимо следует прибегать к слову. Если оно нисколько не подействует, все прочее остается недействительным». Вот почему такие

архипастыри, как Амвросий, требовали не только назидательности слова, но и старались урегулировать то, как мы произносим слово. Насколько чувствительны были древние христиане к недостаткам в произношении, об этом достаточно можно судить по тому, что историк Сократ (VI, 11), рассказав об успехе проповедей Севериана еписк. Гавальского в Константинополе, в то же время не преминул сказать, что Севериан произносил «греческие слова не совсем чисто», что «в греческом его выговоре слышалось что-то сирское». Слух присутствовавших на проповедях епископа Гавальского испытывает неприятность даже от незначительного недостатка в дикции.

Спрашивается: как смотрят на затронутый нами вопрос современные нам радители интересов духовного просвещения? Ответ на вопрос мы надеялись найти в прекрасном произведении преосвящ. Амвросия Харьковского: «Живое Слово», но оказалось, что автор этого произведения относится отрицательно к вопросу и не пожелал входить, в подробности. Преосвящ. автор пишет: «опасно вводить намеренно особое искусство произношения при обучении живому слову, потому что оно представляет оратору соблазн усиленными приемами искусственного произношения восполнять недостаток содержания речи и силы слова».²³³ Мы лично держимся другой точки зрения, но входить в прения с достопочтенным автором не видим надобности. В существе дела мы говорим не об одном и том же предмете с писателем «Живого Слова»: мы говорим об искусстве произношения, т. е. об умении хорошо читать, наш же автор о декламации по отношению к живому слову, т. е. импровизированному проповедническому слову. Вопрос преосв. Амвросия мудренее и сложнее нашего, потому что он касается области психо-

—176—

логии, такой области, в которой мы не считаем себя компетентным.

Но не найдя себе помощи и поощрения в произведении преосвящ. Амвросия, мы обрели то и другое в другом современном нам литературном труде. Разумею труд Н.П.

Гилярова-Платонова, бывшего профессора нашей Академии, потом издателя теперь не существующей газеты: «Современные известия», человека высоко-талантливого, а по нашему суждению, и компетентного в вопросе – труд его, под заглавием: «Из пережитого. Автобиографические воспоминания».

Достопочтенный (теперь уже покойный) Н.П. Гиляров в одном месте своего весьма интересного произведения передает рассказ о своем товарище А. Остроумове, впоследствии московском священнике. Вот этот рассказ: «выдающимся его (Остроумова) мастерством было умение читать. Он так мастерски читал, так осмысленно..... Это не диво, но диво то, что я не чувствительный к стихам вообще и *неспособный их заучивать*, знаю некоторые стихотворения наизусть доселе, после того, как прослушал чтение Остроумова.... Я млею, заслушивался и другие, когда он читывал наизусть Пушкина, мелкие стихотворения и целые главы. Такую силу дать каждому слову, так глубоко захватить каждый оттенок, каждую мелкую черту! Удивительная декламация, в самую душу проникающая».²³⁴ Рассказ – крайне поучительный для нас. Н.П. Гиляров, при всей своей талантливости, имел тот странный недостаток, о котором он где-то в этом же сочинении говорит подробно, что он *совсем* не мог заучить ни одного стихотворения.²³⁵ Но вот стоило ему прослушать несколько стихотворений, прочитанных превосходным декламатором, и он, к великому его изумлению, запомнил их *на всю жизнь*. Такова сила умения превосходно читать. Прекрасная декламация не только помогает усвоению прочитанного, но и способна препобеждать и врачевать, по-видимому, не исцелимые

–177–

природные недостатки. Да, она способна, так сказать, творить чудеса. Она может быть поставлена наряду с замечательным открытием нашего времени – гипнозом с его целительною силою. Каким же превосходным педагогическим средством может становиться искусство декламации в устах профессора и учителя! Да, необходимо ввести курс декламации в программу академического преподавания.

Вслед за сейчас приведенным рассказом, у Н.П. Гилярова идут еще более интересные сообщения о том, «что было и что стало». Но предоставим слово красноречивому профессору нашей Академии. «В старые, Платоновские²³⁶ времена к декламации приучали в семинариях (заметим, что семинарии заменяли тогда Академии, а последних еще не существовало). Сам Платон был мастер в произношении; таковым же был Августин (Московский); заботились о силе произношения вообще вышедшие из Платоновой школы. С поступлением Филарета (т. е. в Москву) декламация кончилась. Сам он был безголосый; читал он прекрасно, давал силу словам, но слабо и ровно. Филарет был враг шумихи и лишних слов; внешний эффект и подобие сцены в церкви тем более возмущали его. Отсюда преувеличение в противоположную сторону. Как Платоновы питомцы служили и проповедовали громогласно, так Филаретовские стали служить поднос, читком произносить проповеди и притом до того тихо, что около стоящие не могли слышать. *А восстановление декламации и обучение ей необходимы: стоило бы особенные уроки назначить для того* (совершенно верно, скажем и мы). В Платоновские времена посылали академиков²³⁷ к лучшим театральным артистам на обучение (*и хорошо делали*, заметим). До моего времени – продолжает Н.П. – сохранился дьякон, друг Мочалова, сведший дружбу с знаменитым артистом именно ради проповедей и проповедями потрясавший слушателей, собиравший публику в церковь – проповедями, увы, чужими... Искусство чтения есть искусство не малое и не легкое (*еще бы! кто из нас, академиков, умеет порядочно чи-*

–178–

тать), а чтение в церкви, тем паче проповедание, требует и тем более искусства. Бывали декламаторы – припоминает Н.П. – и в последние Филаретовские времена, но я уходил из церкви смущенный. Чтение свящ. книг в церкви – к такому заключению приходит Н.П. – должно передать смысл читаемого, предоставляя возбуждение чувств настроению самих слушателей; а произношением проповеди не довольно отчеканить смысл, потому что проповедь не есть ни священный

текст, ни диссертация. Это различие должны не только знать священнослужители, но и должны уметь соблюдать. *А умение может быть дано только наукой и упражнением*». ²³⁸ И так, согласно мудрым советам блаженной памяти Никиты Петровича, будем заниматься этой «наукой» и сопровождать изучение ее «упражнениями». И в Московском Университете введен «курс декламации с практическими упражнениями».

С вышеприведенными рассуждениями Н. П-ча о значении искусства декламации для проповедника мы вполне согласны и прибавлять что-либо к ним считаем лишним.

Хороший лектор должен быть тем же, чем и актер на сцене Императорского театра, преимущественно Московского. Иные думают, что чтение актера неприятно своею театральностью. Но так могут думать только люди, никогда по бывавшие в театре или не посещавшие его уже много лет и помнящие лишь то, что на сцене бывают раскрашенные декорации. Чтение актера Императорского театра есть самое наилучшее, как Пушкинский язык есть самый чистый по сравнению с чистейшим русским языком нашего мужика. Чем же хорошо чтение актера первоклассного театра? На этот вопрос отвечу вопросом же: чем отличается хороший слог, слог Пушкина, Тургенева, Гончарова, от слога дурного? Тем, что хороший слог совершенно не замечаешь при ознакомлении с обработанным произведением: как будто бы у писателя нет никакого слога или как будто бы «я» сам написал это; тогда как дурной слог заставляет читателя по временам останавливаться, снова перечитывать страницу, ломать

–179–

голову над ней: дурной слог каждую минуту грозит задеть нас, как машинная шестерня. Тем же отличается хорошее чтение от дурного: хорошее чтение есть такое, которого мы совсем не замечаем и которое вполне позволяет сосредоточивать внимание на содержании излагаемого предмета; напротив дурное чтение отвлекает и мешает такому сосредоточению на содержании того же предмета. Этим же самым отличается «театральное» чтение актера лучшей школы от чтения не театрального, не умелого. И не даром мудрый

Платон «посылал академиков на обучение к лучшим театральным артистам».

Льстим себя надеждой, что будет создана, или точнее восстановлена, в наших Академиях необходимо-нужная кафедра, без которой тма-тысящное число всяких лекций и уроков наполовину пропадает даром в последующей жизни учащихся – *кафедра чтения по-русски.*²³⁹

А. Лебедев

**Воскресенский Г.А. Новый Завет Господа нашего
Иисуса Христа // Богословский вестник 1893. Т. 1. №
1. С. 180–199 (1-я пагин.).**

Труд святителя Алексия, митрополита Московского и всея Руси. Фототипическое издание Леонтия, митрополита Московского. Москва 1892.

«Настоящая книга не есть только памятник, имеющий важное значение для древней русской письменности. Это великая историческая святыня, завещанная нам Русскою историей и сохранившаяся до нас, Божиим изволением, не смотря на страшные разорения от многократных нашествий врагов и разрушительного действия огня и меча. Это – плод подвига и снискания разума великого всероссийского Святителя, который в заботах об единомыслии в Русской Православной Церкви приложил свое глубокое знание греческого языка к тому, чтобы дать верующим наиболее точный перевод Нового Завета на язык общедоступный славянорусскому миру. Это – труд, но достоверному преданию, писанный собственною рукой этого великого Святителя и ученого мужа XIV столетия. Таким образом не только перевод, но и самое письмо этого памятника принадлежат великому всероссийскому Святителю» (Предислов., стр. 3). О побуждениях к настоящему изданию Высокопреосвященнейший Леонтий, Митрополит Московский, говорит следующее: «Еще московский митрополит Платон, украсивший сей памятник драгоценными камнями и жемчугом, начертал на нем: τοῦτο εὐαγγέλιον, ὡς τινὰ θυσιαρὸν, δεῖ φεῖλάττειν. Продолжая сию заботу и выполняя сие завещание, мы сочли долгом издать этот памятник фототипически, чтобы распространить обладание их между людьми веры и науки, и вместе с тем

–181–

на веки сохранить его на тот случай, если бы подлинник его, в силу каких-либо несчастных судеб, подвергся уничтожению. По более всего подвигнуло нас к этому делу предстоящее торжество пятивековой памяти преп. Сергия

Радонежского чудотворца. Святитель Алексей был наставником и другом этого чудотворца. Он любил беседовать с ним в своей келлии о предметах равно дорогих их сердцу, относящихся к судьбам не только Русской церкви, но и государства. В своей прозорливости Святитель угадывал в душе смиренного инока глубокие нравственные движения и высоко ценил его нравственные подвиги. Дружба эта была так велика, что Святитель умолял его занять престол митрополии Московской и всея Руси. – Преподобне отче Сергие! Благоговевя 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 рукою великого всероссийского митрополита и святителя Алексея, Твоего наставника и друга» (Предисл., стр. 7–8). В предисловии помещены замечания о характере перевода святителя Алексея и значении его в истории славянского библейского текста, замечания краткие но ясные и достаточные для первого ознакомления сл. памятником. «Само собою разумеется – замечает Высокопреосвященнейший издатель – что всестороннее изучение этого драгоценного памятника может быть и должно быть ближайшею задачею исторической науки» (Предисл., стр. 6–7).

От лица православной богословско-исторической науки должна быть воздана московскому Первосвятителю глубочайшая благодарность за обнародование такого памятника, который давно уже заслуживал полного и всестороннего изучения, но мало был доступен для исследователей. Теперь это неудобство устранено. Памятник превосходно издан – лист в лист, строка в строку, буква в букву, знак в знак – фототипическим способом (в художественном заведении Шерер, Набгольц К° в Москве), и вполне заменяет самую рукопись. Сняты фототипически и духовное завещание святителя Алексея, прикрепленное

–182–

к нижней доске переплета рукописи, вместе с копией, сделанной в конце прошедшего века, все записи и надписи, как

и самый переплет, обнизанный, как известно, с, обеих сторон, с корешком и застежками сплошь жемчугом и украшенный изумрудами, яхонтами и алмазами.

При своих исследованиях славянского рукописного текста Евангелия и Апостола имел неоднократно – еще с семидесятых годов – возможность, с разрешения и благословения московских Первосвященителей, изучать подлинную рукопись святителя Алексия, считаем ныне благовременным предложить любителям духовного просвещения заметки о положении, какое занимает этот новоизданный славянский кодекс Нового Завета среди массы славянских рукописей Евангелия и Апостола XI–XVI вв. и о значении его для нынешнего печатного славянского текста. Особенную важность Чудовской рукописи Нового завета, собственноручной святителя Алексия, придает уже то обстоятельство, что это в полном смысле *codex unicus*, единственный представитель текста своей особой редакции, так как других подобных славянских списков нет, да их, по всей вероятности, и не было. Тем ценнее настоящее фототипическое издание. Для лиц, не имеющих под руками этого издания, не излишне предварительно дать краткое описание подлинной рукописи святителя Алексия, хранящейся в ризнице Московского Чудова монастыря.

Драгоценная рукопись эта, содержащая весь Новый Завет, написана на тонком, отлично выделанном пергамене, в малую 8-ку (4 в. длиною, 2½ в. шириною), в два столбца, по 38–41 строк, на 170 листах, весьма мелким, как бисер, и четким полууставом XIV в. На полях пишутся киноварью церковные зачала, начала чтений и дни, в которые они положены. Заставки в начале Евангелий и Апостольских посланий небольшие и писаны просто. Над гласными и согласными ставятся надстрочные значки: *· ˘ ˆ ˙*; весьма часто употребляются буквенные титла; из знаков препинания употребляются точка, две точки и четверточие. Правописание русское, с заменой древних глухих *ѡ, ѣ* чистыми *о, е*, употреблением *ѣ* вм. *ѣ*, *ю* вм. *ю* после шипящих, с сокращением и пред гласным *ѡ ѡ*, смягчением зубного *д* в *ж*. – На первом

нумерованном листе (бумажном) греческая надпись митрополита Платона: τοῦτο εὐαγγέλιον, ὡς τινὰ θυσιαρὸν, δεῖ φειλάττειν. Ταπεινὸς Πλάτων, ἀρχιεπίσκοπος Μόσκβας καὶ Καλοῦγας ὑπέγραψα, ἰδίᾳ χειρὶ 1781 ἔτους. На об. 1-го л. славянская надпись: вышєписанный Архїєпїкпх, нынѣ же недостойный Митрополїтх Московскїй Платѡнх, и пакѣ завѣщаваю хранити єѣ Евангелїе, іако собствєнною рчєю єтїтеле Алєксїа пїсанное: вкѣпѣ же со ієкорѣчною єго дхѡвною на концѣ єєѣ кнїги приложєнною. 1798 года. подпїсано єѣ к Трїцкоѣ Єєргїскоѣ Лавры. На л. 2-м (первом пергаминах) в верхней половине первого столбца помещен отрывок нравоучительного содержания, и на об. 2-го л. – десять заповедей, писанные тою же рукою, которою писана и вся рукопись. На л. 2-м внизу запись: Украшено Евангелїе жемчуг и каменїе. 1798 гѡда. тцанїемх тогоже Митрополїта и Архїмандрїта Трїцкїа Єєргїскы Лавры. На об. л. 2-го еще запись: Тетро, Бѣлїе. чїѡтвѡца алєѣѣ чїѡва мнѣтырѣ. Бѡкѣ дѣю. в єѣ єѣлїи чєстїи за зѣравїе нѣ бѡлѣцїи. На лл. 3–52 написано четвероевангелие по порядку евангелистов. Л. 52 об.–54: слово 41 Никона черногорца «о поставлѣнїи влѣстелїи. і іако не вѣѣ оѣбо во влѣсти поставлѣє вѣѣ вѣѣми же дѣїствѣѣ» Л. 54 об.–55 белые (не дописано слово Никона черногорца). Л. 56–57 предисловие к Деян. св. Апостолов. Л. 57 об.–58 белые (не дописано предисловие). Л. 59–166: Деяния Апостольские, послания Апостолов, Апокалипсис и оглавление чтений из Евангелия и Апостола (л. 96–98 опять белые; на них следовало бы быть предисловию к посланию к Римлянам). Л. 166–168 краткий месяцеслов (из русских и вообще славянских святых ни один не упоминается) Л. 168–169 «Нѣстѣтѣѣ лѡуѣѣ на кнждѡ мѣѣѣ. со клѣзными» (лунный круг на 19 лет). Л. 169 об.–170 указание воскресных евангельских чтений. В конце рукописи, на нижней доске прикреплено духовное завещание святителя Алексия,

собственноручно им написанное на бомбицине, и при нем копия, сделанная в конце прошедшего века. Здесь же две записи: 1-я: *Духовила Алексѣя митрополита*. 2-я: *Сю свѣдѣла Алексѣя дѣвнѣю и съ спискомъ хранить въ мѣтрской ризницѣ въ среброокованномъ ковчегѣ. Бмиранный Платѣ Архипѣя Московскій 1777. июля 2 дня*. Подлинная духовная от времени очень обветшала, особенно по сгибам.

—184—

Свою «грамотою душевною» святитель Алексей дает «святому великому архангелу Михаилу и честному Его чуду» одиннадцать принадлежащих ему сел (в том числе и «Черкизовское») «с серебром и с половники и с третники и с животиною», а также «садец подолней»; самый монастырь «приказывает» своему духовному сыну в. к. Димитрию Иоанновичу.

Предание усвояет этот Чудовской список Нового Завета святителю Алексию. Преосв. Филарет²⁴⁰ (Харьковский) и ученый чех аббат Добровский²⁴¹ замечают, что о переводе святителем Алексием Нового Завета и даже о времени перевода и говорится в Пахомиевом житии Алексия. Сколько нам известно, в Пахомиевом житии²⁴² говорится вообще, что св. Алексей «всяческими добротами украсил церковь во имя Чуда архистратига Михаила, иконами же и книгами и иными утварями». Предание о Чудовском списке Нового Завета, как собственно ручном святителя Алексия, восходит к XVII в. В «Словаре историческом о писателях духовного чина» напечатана старинная историческая записка, найденная в архиве Коллегии Иностранных Дел о переводе Библии Епифанием Славинецким, где переводчики или исправители, исчисляя рукописи, которыми они пользовались, о Чудовском списке говорят так: «первая Славенская книга бе у преведения сего преводу и рукописания Святого Алексея митрополита всея России Чудотворца, писанная в лето 6863 (1355) до смерти его за 23 лета, яже и доднесь обретається в обители его в Чудове монастыре в книгоположнице блюдома и прочитаема бывает

над болящими»²⁴³. По этой записке выходит, что а) Чудовской список не только по письму,

–185–

но и по переводу есть плод трудов святителя; 2) он писан в 1355 г. когда святитель был в Константинополе, и след. имел удобство видеть лучшие списки греческого текста для перевода. Не имеем оснований не верить сему известию. Св. Алексий мог основательно изучить не только разговорный, но и книжный греческий язык, когда целых двенадцать лет жил при Феогносте, митрополите московском из греков, управляя судами церковными. «Может быть, скажем словами прот. А. В. Горского, здесь-то, во дворе митрополита, св. Алексий, никогда не пренебрегавший случаем к приобретению новых полезных для него знаний, познакомился с языком греческим. Первым поводом к сему могло быть обращение с митрополитом греком и другими греками, жившими при нем, а собственные труды и усилия повели от первоначальных познаний в разговорном языке к чтению книг греческих»²⁴⁴. «В веке, не представлявшем ни довольно пособий, ни довольно поощрений к усиленному учению – говорит высокопреосв. Филарет, митр. московский – св. Алексий имел ревность и нашел способы достаточно научиться греческому языку: и для чего? – для того, чтобы приобрести более ясное и точное разумение священных книг Нового Завета на их первоначальном апостольском языке. И не довольствуясь сим приобретением для себя, он возжелал еще разделить оное с единовверными и единоплеменными. Сличил словенский перевод новозаветных книг с греческим подлинником и, очистив от несовершенств и погрешностей, внесенных в него неискусными переписчиками, собственною рукою написал оный в книге, которая хранится и до ныне в сей, от него созданной обители, как одно из бесценных от него наследий»²⁴⁵. Побуждением для святителя Алексия заняться вновь переложением с греческого всех книг новозаветных (в их полном виде, а не по церковным чтениям) послужило, вероятно, крайнее разнообразие списков-апрако-

–186–

сов, не позволявшие в сомнительных случаях остановиться ни на каком чтении с достоверностью, и желание читать Слово Божие в переводе более удостоверительном»²⁴⁶.

Чтобы определить положение Алексиевского списка Нового Завета среди других библейских славянских рукописей, необходимо бросить взгляд на славянские списки Нового Завета предшествующие ему и последующие, необходимо одним взглядом обозреть по возможности всю наличность славянских рукописей Евангелия и Апостола. – Ближайшее изучение рукописей Евангелия XI–XVI вв. и в отдельности, и в сравнении их между собою и с греческим текстом привело нас к следующему результату: все рукописи Евангелия XI–XVI вв. по особенностям текста разделяются на пять главных разрядов или фамилий, и соответственно с сим должны быть признаны пять редакций евангельского текста в славянском переводе: 1) древнейшая юго-славянская, более или менее первоначальная (лучшие представители: списки Евангелия Остромиров 1056–1057 г., Саввин XI в., Архангельский. 1092 г., глаголические XI в.: Ассеманиев, Зографский и Мариинский, – Галичский 1144 г., Карпинский XIII–XIV в., Никольский XIV в. и др.); 2) древняя русская – не позже конца XI или начала XII в. (лучшие списки: Мстиславов, Юрьевский – оба первой половины XII в., Добриловский 1164 г., Типографский № 6, XII в., Симоновский 1270 г. и др.), 3) русская XIV в. содержащаяся в списке Нового Завета, писанном, по преданию, рукою святителя Алексия; 4) русская же, содержащаяся в четвероевангелии 1383 г., писанном в Константинополе (этой же редакции два Евангелия препод. Никона, XIV в., одно хранится в библиотеке московской духовной академии под. № 138, другое – в ризнице Троице-Сергиевой Лавры под № 1, и 5) русскоболгарская XV в., содержащаяся в полном списке Библии 1499 года и во множестве бумажных рукописей XV–XVI вв. Что касается до славянских списков Апостола XII–XVI вв. (от XI-го века списков Апостола не дошло до нас), то все они по особенностям текста разделяются на четыре разряда или фамилии и соответственно с сим должны

–187–

быть признаны четыре редакции славянского апостольского текста: 1) древняя югославянская, более или менее первоначальная (лучшие представители: списки Апостола Охридский, Слепченский – оба XII в., Толковый Апостол 1220 года, Македонский или Струмицкий XIII–XIV в., Карпинский XIII–XIV в. и др.); 2) русская неизвестного исправителя, сохранившаяся в списках XIV в. (лучшие списки: Толстовский, Хлудовские №№ 33:37, Сергиево-Лаврской ризницы Евангелие и Апостол № 2 и др.); 3) русская же, содержащаяся в списке Нового Завета, собственноручном святителя Алексия, и 4) русско-болгарская XV в., содержащаяся в полном списке Библии 1499 года и во множестве бумажных рукописей Апостола XV–XVI вв.

Итак, рассматриваемый нами Чудовской список Нового Завета – единственный представитель третьей редакции евангельского и апостольского текста в славянском переводе. Под редакцией же здесь разумеются не случайные какие-нибудь изменения текста, а последовательное, проходящее чрез всю книгу известного Евангелия или апостольского послания исправление или новый перевод.

Как же эта третья редакция славянского Евангелия и Апостола относится к предшествующим двум, и какое значение имела она для последующих редакций как и для нынешнего печатного текста?

Сравнение Алексиевского списка Нового Завета с предшествующими ему рукописями Евангелия и Апостола показывает, что в немногих относительно случаях перевод св. Алексия совпадает с древним и переводом югославянской редакции, а также – второй, древнерусской, отличаясь вместе с ними от нынешнего печатного текста; в большинстве же случаев Чудовская рукопись представляет исправления древнего перевода, принятые в нынешнее печатное Евангелие и печатный Апостол. Наконец, не мало имеет Чудовской список Нового Завета и так сказать личных, только ему принадлежащих особенностей перевода, не встречающихся в предшествовавших ему славянских списках и не принятых в нынешнюю печатную Библию.

Представим на все сказанное, для образца, по несколько примеров – из Евангелия.

–188–

1. Согласно с славянскими списками Евангелия первой, древней югославянской (частью и второй, древнерусской) редакции, Алексиевский список представляет следующие, отличные от нынешнего печатного текста а) варианты²⁴⁷:

Мф.4:6 ѿ ангѣломъ и҃иѣ заповѣѣ о тѣѣ (с опущением читающихся в нынешнем печатном тексте слов: сохрани́ти тѣѣ). Ни в одном греческом списке ни у Маттея²⁴⁸, ни у Шольца²⁴⁹, ни у Тишендорфа²⁵⁰ нет слов: τοῦ διαφυλάξαι σε, внесенных из Пс.90:11, откуда приводится сие место. Сл. Лук.4:10. – Списки четвертой и пятой редакций имеют означенное прибавление, по нынешнему.

5:47 не і мытарѣ ли и҃це тѣворѣѣ (нын. не і ѿзы́чницѣ ли тѣакожде тѣворѣѣ). Во многих греческих списках, в сирском и готеском переводах читается οἱ τελεῖναι, вместо соответствующего нынешнему славянскому переводу οἱ ἐθνικοῖ. Четвертая редакция также удерживает древнее чтение, но в Библии 1499 г. и других списках пятой редакции чит. ѿзычнѣи, в Острожской 1581 г., Московской 1751 г. и Киевской 1788 г. Библиях по нын. ѿзычнѣицы.

24:51 1 чаѣ і҃ѣ с лицемѣры положи́ (нын. ѿ ча́сть і҃ѣ с неѣѣрыными положи́ти). Во всех греческих списках читается μετὰ τῶν ὑποκριτῶν. Это греческое слово в древнейших славянских списках: Саввном, во всех трех глаголических XI в. и в некоторых других кирилловских оставлено даже без перевода: сѣ ὑποкрыты (в Остром. Ев.

–189–

впрочем уже перев. сѣ лицемѣры). Нынешнее славянское чтение содержат в себе списки Евангелия четвертой и пятой редакций. Соответствующий греческий вариант μετὰ τῶν ἀπίστων читается, по Миллию²⁵¹ и Рейнекцию²⁵², в Диалоге против Маркиона.

Мк.6:33 і вѣдѣи ѿ ѿдоуцѣи (с опущением читающегося за сим в нынешнем печатном тексте слова нарѣды). Так славянские списки всех пяти редакций. Прибавление находим впервые в Острожской Библии. В древних греческих кодексах нет слова οἱ ὄχλοι, – оно указывается у Тишендорфа в вариантах по некоторым поздним греческим спискам.

8:14 і забыша взѣти хлѣбы (нын. ѿ забыша оучѣицы ѣгὼν взѣти хлѣбы). Из древних греческих кодексов только Кембриджский VI в., по Титендорфу, прибавляе οἱ μαθηταί, а Венецианский IX–X в. οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, сл. Мф.16:5, – в остальных же греческих кодексах эти слова опущены. Списки четвертой и пятой редакций читают по нынешнему.

Ин.5:2 ѣ же ко ієρλѣхъ на окчи коупѣли (нын. ѣсть же ко Γερλѣхъ ѡκχα κῡπѣль). На окчи читается не только во всех славянских списках до XVI в., но и из печатных Библий в Острожской. Нынешнее чтение только в Московской и Киевской Библиях. Во всех древних греческих кодексах чит. ἐπὶ (или ἐν) τῇ προβᾰτικῇ κολυμβήθρα, только поздние греческие списки, латинские и другие переводы и отеческие толкования предлагают чтение προβᾰτικῇ, согласуя это слово с последующим κολυμβήθρα.

б) перевод²⁵³:

Мф.6:16: помражаю во лица ѿ (ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν). И четвертая редакция еще удерживает этот древний перевод, но Библия 1499 г. и печатные по нынешнему: помрачаютъ.

–190–

Мк.13:28 і прозавне листки (καὶ ἐκφύη τὰ φύλλα). Так и четвертая редакция славянского Евангелия. Библия же 1499 г. по нын.: израцаеть.

Лук.6:32–34 каіа кѧ хвала ѣ (ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν). Так же четвертая редакция, – Библия 1499 г. (пятая ред.) в ст. 34-м имеет также: хвала, но в ст. 32 и 39 по нын. бл҃гдѣть.

6:49 *и́же прѣразѣ рѣкѣ (ἡ προσέρηξεν ὁ ποταμός)*. Славянские списки четвертой и пятой редакций переводят по нынешнему: *припаде*.

7:38 *начѣ мочѣ нозѣ его слезѣми (βρέχειν)*. Так и четвертая редакция, но Библия 1499 г. *омыкати*, Острож. Моск. и Киев. Библ. по нын. *оумыкати*.

8:56 *и оумаслахуца родители нѣа (ἐξέστησαν)*. Четвертая и пятая редакция по нын. *двистаѣ*.

16:14 *и подражахѣ ѱ (καὶ ἐξεμυκτήριζον αὐτόν)*. Четвертая ред. *похулахоу его*, Библия 1499 г. по нын. *рѣхуца имоу*.

Иоан. 3:33 *пріимѣ ѿ вѣдѣтѣство запечатлѣ (ἐσφράγισεν)*. *ѿ ѿ в* истине с . Так и в четвертой редакции. По Библия 1499 г. и печатн. по нын. *вѣрова* (только в Моск. и Киев. Библиях на поле напечатано *оутксердн*, как и в нынешнем печатном тексте внизу).

11:54 *и тоу живѣ (διέτριβεν) ѿ оучѣки ѿкоѣ*. Так четвертая редакция, по Библия 1499 г. и печ. по нын. *хожаше*. Заметим, что греч. *διέτριβεν* перев. *жикане* в всех рукописных Евангелиях и в нынешнем тексте, Иоан. 3:22.

2. Согласно с Мстиславовым Евангелием XII в. и другими списками Евангелия второй, древнерусской редакции, Алексиевский список Нового Завета представляет отличия текста от большинства списков первой редакции и от нынешнего печатного текста

а) в вариантах:

Мф.26:52 *кѣи ко пріимши нѣ ножѣ оумираю (ἐν μαχαίρῃ ἀποθаноῦνται*, как читается в многих греч. списках, у Златоуста, Феофилакта, Евфимия и др.) В Галич. Ев. 1144 г., представителе списков первой редакции, чит. *ножьмь погыбноуть (ἀπολοῦνται)*, как и в нынешнем печатном тексте.

Лук.13:34 *коліжды хотѣ обрати чада твоя. ѿ же образѣ*

коко̑ ко҃а птѣнца поѡ̑ крилѣ (в греч. списках содержится чтение τὰ ἐαυτῆς νοσσία, – сл. Мф.23:37). Гал. Ев. и нынешний печ. текст имеют: гнездо свое, τὴν ἐαυτῆς νοσσίαν, каковое чтение принято большинством древних греческих кодексов.

Ин.5:28 ѿ̑ граде̑ годіна. в нѣ̑ вси соуѣци в гробѣ̑ оуслыша̑ гла̑ е (в древних греч. кодексах чит. ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ). Гал. Ев. и нынеш. печ. текст: оуслышатъ глазѣ̑ ѿ̑а вѣ̑а. В одном греч. списке XI в., по Тишендорфу, в Вульгате и у латинских писателей чит. τοῦ υἱοῦ θεοῦ, filii dei или filii hominis. Судя по согласию большинства древних списков первой редакции. (Асеем., Зо҃р., Тип. 1 и др.), представляющих чтение Галичского Евангелия, можно думать, что это чтение, принятое и в нынешний печатный текст, есть в тоже время древнейшее славянское, первоначальное. Это, как и некоторые другие места, повидимому, указывает на влияние латинских переводов.

б) в переводе:

Матф. 9:23 і вїде̑ свирѣлнѣ̑ і наро̑ влицію̑ (καὶ τὸν ὄχλον θορυβούμενον) Гал. Ев. и нын. и народъ мѣлѣцѣ̑.

26:50 дру̑жѣ̑. на нѣ̑ прїде̑ дерзан (в греч. только: ἐταῖρε, ἐφ’ ὃ πάρει;). Гал. Ев. Без прибавления: дерзан. Ныне: дру̑же̑, твѣ̑рѣ̑, на нѣ̑же̑ есї̑ прише̑лѣ̑, а внизу под чертою – ближе к греч. тексту: дру̑же̑, на е̑е̑ ли прише̑лѣ̑ есї̑.

Мк.6:2 і мно̑ слышѣ̑ше̑ оужасѣ̑ху̑са̑ (ἐξεπλήσσοντο). Гал. Ев. и нын. дивліаху̑са̑.

6:40 і вѣ̑злего̑ш на ѡ̑кѡлы̑ на ѡ̑кѡлы̑ (καὶ ἀνεπεσαν πρασιαί). Гал. и нын.: на лѣ̑хы̑ на лѣ̑хы̑.

7:13 без̑ оу̑става̑ твѣ̑рѣ̑щѣ̑ е̑лѣ̑ко̑ бѣ̑е̑ (ἀκυροῦντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) Гал. Ев. и нын.: прѣ̑стоу̑пающе̑ слово̑ вѣ̑ы̑е̑.

3. Очень многие места древнего перевода (первой и второй редакции) в Алексиевском списке Нового Завета переведены

вновь и в таком виде приняты в нынешнее печатное Евангелие. Сюда относятся а) варианты:

Матф, 9:9 вѣдѣ члѣка сѣдѣцы на мѣстици. матѣѧ глѣмѧ (Μαθθαῖον λεγόμενον) Гал. Ев. 1144 г. и другие см. первой и второй ред. имеют: иминьмь матѣѧ. Вместо общепринятого λεγόμενον в Ват. код. 949 г. и некоторых других, в лат. и арм. перев. читается ὀνόματι.

–192–

9:17 но кликаю вино новое в мѣхы новы. Гал. Ев. и все списки первой и второй ред. с перестановкою: в вино новое в мѣхы новы. Соответственно тем и другим славянским спискам греческое словорасположение показано у Тишендорфа.

18:30 дондеже ѿдѧ должноѣ (ἕως ἀποδῶ τὸ ὀφειλόμενον). Гал. Ев. и все списки первой и второй ред.: дондеже въздасть нѣмоу въ дѧлгѧ. В Ефремовском код. V в. и в некот. друг., и у Иоанна Дамаскина пред τὸ ὀφειλόμενον прибавлено πᾶν, сл. ст. 34.

Марк. 1:11 ты еи ѿ нѣх моѣ възлюблены. о нѣ же бл҃говоли (у Тишендорфа в вариантах указано чтение ἐν ᾧ εὐδόκησα по Александрийскому кодексу V в. и некоторым другим греческим спискам). Гал. Ев. и все списки первой и второй редакции: о тобѣ бл҃говолихѧ (ἐν σοὶ в тексте у Тишендорфа по Синайскому, Ватиканскому, Ефремовскому и многим другим кодексам).

11:30 крѣпнѣѣ іоѧново с нѣѣс ли бѣ. лѣ ѿ члѣк. Соответствующее греческое чтение – в тексте у Тишендорфа. Но Гал. Ев. и другие списки первой и второй редакций: хрещенѣ іоѧново ѿкоуду бѣ. с нѣѣс м. или ѿ члѣкѧ (в Син., Ефрем. и других кодексах также приб. πόθεν ἦν, – сл. Мф.21:25).

14:65 и (начаша) гл҃ти емѣ прорѣчьствоуи (προφήτευσον, нын. прорцы). Но Гал. Ев. и все списки первой и второй ред. читают с прибавлением: прорци намѧ х҃ѣ. кто естъ оудари тѧ. Соответственное прибавление в греч. после προφήτευσον слов:

ἡμῖν χριστέ ἐστὶν ὁ παίσας σε содержится во многих греческих списках, – сл. Мф.26:68.

Лук.8:37 и молиша и все мѣство страны гадарѣнскы (τῶν Γαδαρηνῶν). Гал. Ев. и другие списки первых двух ред.: и молиша и все народъ области гергесиньскыа (τῶν Γερουσιηνῶν, каковое чтение разделяют многие древние греческие кодексы, сл. Матф. 8:28.

9:50 не браїї. ѿ бо нѣ на вы. но вѣ ѿ. Соответственное греческое чтение у Тишендорфа в тексте. Но Гал. Ев. и все списки первых двух редакций – с прибавлением: не браните юмоу. нѣсть бо на вы. иже бо нѣсть на вы по вѣхъ юсть. После μὴ κωλύετε в некоторых греч. списках также прибавл. αὐτὸν, οὐ γὰρ ἔστι καθ' ὑμῶν.

–193–

Ин.5:8 встѣни возмі оѧ твоѧ и ходи (καὶ περιπάτει). Но Гал. Ев. и все списки первых двух ред. встѣни възмі одрѣ твоѧ. и иди въз домѣ юѧ. В одном греческом списке XI в. и в толков. Злат. чит. καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.

9:21 ѿ възрѣтѣ имѧ. само възпрѣте. Но Гал. Ев. и все списки первых двух ред. – по иным греч. спискам – с перестановкою: самого възпрѣте. въздрѣтѣ имѧть.

11:17 пришѣ ѿ. обрѣте. Но Гал. Ев. и другие списки первых двух ред. (кроме Карпинского) приб. пршѣдѣ же ѿѣ въз кѣлнѣю. обрѣте – соответственно некоторым греч. кодексам, также прибавляющим εἰς Βηθανίαν.

б) перевод:

Мф.5:9 вѣ миротворци (οἱ εἰρηνοποιοί). Гал. Ев. и все древние списки: смирѧющѣи.

5:32 і ѿ аще нѣшеницю (ἀπολελυμένην) поимѣ. любодрѣствѣѣ. Гал. Ев. и все древние списки: и иже потѣвѣгоу поимлетѣ.

прелюбы дѣять.

19:12 ѿ бо ископцѣ (εὐνοῦχοι). Гал. Ев. и все списки первой, второй и четвертой ред.: ѿуть. бо каже ницѣ.

26:39 прешѣ маѡ. паде на лицѣ ѿбоѣ (ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ). Гал. Ев. и все списки первых двух редакций переводят свободнее: и прешѣдѣ мало паде ницѣ.

27:15 на прѣзднѣ же обычаѣ бѣ игемонѣ (κατὰ δὲ ἑορτὴν, нын. на всѣхъ же прѣздникѣхъ). Гал. Ев. и другие списки первых двух ред.: на всѣхъ же днѣхъ великѣхъ обычаѣ бѣ игемону.

Мк.15:28 ѿ с беззаконникѣхъ имѣни (ἐλογίσθη). Гал. Ев. и все списки первой, второй и четвертой ред.: и с беззаконникомъ причтенъ бѣ.

Лук.11:50 да взнищѣтъ крѡ всѣхъ прѣрѣ (ἵνα ἐκζητηθῇ). Гал. Ев. и другие древние списки: да мытитѣся крѣвь всѣхъ прѣрѣхъ.

Ин.4:6 бѣ же тѣ источникѣ (πηγὴ). В древних слав. списках пηγὴ перев. в одних истоуденьцѣ (Гал., Ассем., Мар., Никол. и др.), в других в – кладѣзь (Зогр., Арх. 1092 г., Юр. и др.).

4. Наконец, не мало имеет Алексиевский список Нового Завета и так сказать личных, только ему принадлежащих особенностей перевода, но встречающихся в предшествующих ему славянских списках и не принятых в нынешнюю печатную Библию. Таковы а) варианты:

—194—

Мф.6:15 ин оцѣ же кѣ оставѣ (с опущ. ѣамъ) ѿгрѣшѣнъ вѣши. У Тишендорфа ἀφῆσει читается в тексте без приб. ὑμῖν, каковое прибавление указано в вариантах.

8:25 и приѣхавъ ѿ нѣцѣ (с опущ. ἐγὼ). взбѣдѣша ѿ. И в греч. только некоторые списки после οἱ μαθηταί приб. αὐτοῦ.

9:35 и ищѣлаѣ всѣхъ недовѣхъ і всѣхъ нѣзю (с опущ. въ людехъ). В греч. прибавление ἐν τῷ λαῷ указано у Тишендорфа в

вариантах, – сл. Матф. 4:23.

16:2–4 о̑н̑ ѿкѣцѣа̑ р̑ѣ н̑. р̑ѡ лѣкавыи и т. д. Слова 2-го стиха: вѣчерѣ бывшѣ и т.д. и весь 3-й стих в Алексиевском списке опущены, согласно с многими греч. кодексами. У Тишендорфа соответствующие греческие слова в тексте поставлены в скобах.

18:11 пр̑идѣ бо и̑н̑ чл̑к̑ (взыскати и опущ) и̑п̑ть п̑гн̑шаго. Соответственное опущение разделяют и многие греч. кодексы.

Мк.2:17 не пр̑идѡ пр̑извѣа̑ правѣдн̑ѣ. но гр̑и̑шн̑ых̑ (с опущ. на пока́нїе, согласно с многими древними греческими кодексами).

7:2 і в̑дѣвше нѣкиа оуч̑ик̑а ѣнечѣма ру̑к̑а̑. се же ѣ не ѹмн̑ены и̑дѣцѣ хл̑б̑ (следующее за сим слово р̑г̑а̑х̑ѣа̑, в Гал. ζαζραχοϋ, опущено, как и в многих древних греческих кодексах не читается ἐμ̑ε̑μ̑ψαντο, каковое слово даже не принято Тишендорфом в тексте, а указано в вариантах).

13:2-й стих в Алексиевском списке опущен.

Лук.6:20 бл̑ж̑и и̑ци̑и (д̑х̑ом̑а опущено, как и в греч. почти в всех древних кодексах οἱ πτωχοὶ читается без прибавления τῶ πνεύματι, каковое прибавление взято из Ев. Матф. 5:3).

12:31 і и̑на (вс̑а̑ опущ.) пр̑іложат̑ѣ к̑а̑. Большинство древних греч. кодексов имеют τοῦτα без прибавления πάντα.

14:24 в Алексиевском списке опущены слова: мно̑зи бо ѣ̑тъ зв̑ани̑, м̑ал̑ω же из̑бр̑анн̑ых̑ – согласно с многими древними греч. списками.

22:52 и̑а̑ на раз̑бо̑и̑ника из̑ид̑ѡ̑те̑. с̑ но̑ж̑ми̑. і др̑ѣв̑ы̑ (и̑ти̑ м̑а опущено, опять согласно с большинством древних греческих списков).

Иоан. 5:4 и̑н̑г̑ла̑ бо (Г̑д̑ень опущ.) на вр̑ема̑ и̑н̑ла̑за̑ к̑

–195–

к̑уп̑ѣ̑. В древних греч. списках ἄγγελος чит. без приб. κυρίου.

10:22 вы̑ш̑а̑ (тогда опущ.) об̑нов̑л̑ѣ̑а̑ бо і̑ѣр̑л̑м̑ѣ̑х̑а̑. Не читаются тот̑е̑ и в многих греческих списках.

б) перевод. Мф.5:37 лише же єѣ ѿ лѣкавѣ ѿ̑ (ἐκ τοῦ πονηροῦ). Гал. Ев. и все древние списки: ѿ неприязни, – так и в нын. печатном тексте.

5:41 і а кто тѣ понѣдѣ ітѣ кѣрѣтѣ (μίλιον, нын. поприще) ѣдѣ ідѣ с нѣ двѣ.

6:2 амѣ глѣ вѣ. оудамѣ (ἀνέχουσι, нын. воспріѣмлютѣ), мздѣ сноѣ.

26:40 и прихѣдѣ ко ѣчнкѣ. і обрѣтѣѣ іѣ іпѣѣ. і глѣ петрѣѣ, – согласно с греч. глаголами в наст. времени: ἔρχεται, εὕρισκει, λέγει. И вообще λέγει постоянно перев. глѣ̑ – там, где все древние списки и нынешний печатный текст имеют: глѣ.

27:41 подобнѣ і кѣѣзи (οἱ ἀρχιερεῖς) рѣгаѣѣ̑.

Мк.4:27 и сѣма прозѣбѣѣ̑. и не двѣжетѣ̑ (неправильно прочитано греч. μηκύνηται?). Во всех древних слав. списках и в нын. печ. тексте: рѣтѣтѣ̑.

10:22 оѣ̑. іоѣ̑нѣѣ о словесѣ (ὁ δὲ στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ). Нын. как и в древн. списках: дрѣхлѣ̑.

Лук.6:36 бѣдѣте оѣ ѣедрѣ̑. іѣкѣ̑ н оѣ̑ нѣ̑ ѣедрѣ̑ ѿ̑ (οἰκτίρμονες, οἰκτίρμων, – ныне, как и в большинстве древних списков: милосѣрдѣ̑, мѣрдѣ̑).

17:18 ни ли обрѣтѣѣѣ̑. вѣнѣѣѣѣ̑ дѣтѣ іѣѣѣ̑ бѣ̑. токмо іноѣѣѣѣ̑ (ὁ ἀλλογενὴς οὗτος).

23:11 іѣѣ̑ – послѣ и к іѣѣѣѣ̑ (ἀνέπεμψεν, ныне, как и в древних списках: вѣѣѣѣ̑).

Ин.19:12 вѣ̑ ѣѣ̑ іѣѣ̑ тѣѣѣ̑. вѣѣѣ̑ глѣ̑ кѣѣѣ̑ (ἀντιλέγει, ныне, как и в древн. сп. прѣѣѣѣ̑).

Уже из представленных сейчас личных особенностей перевода, содержащегося в Алексиевском списке Нового Завета, можно видеть, что отличительною чертою сего перевода

служит буквальная близость его к греческому тексту. Представим еще, в доказательство сего, несколько примеров.

Мф.13:52 ἢ κτοῖς ἰσλαγμῇ (ὅστις ἐκβάλλει, нын. иже иэно́ситъ) ὡς
икровница квоѣ. новаѧ і вѣтъхѧ.

—196—

14:10 ἰ ποιεῖ ὡς γλαβὴν (ἀπεκεφάλισεν, нын. οὐρεῖκнδ) ἰωᾶ в
темниці.

Мк.9:50 ἰμψήντε в ἰδῷ ἰδῷ. ἰ миротворите дрѣ к дрѣ (εἰρηνεύετε ἐν
ἀλλήλοις, нын. мѣрѧ ѡмѣнѧ междѣ собо́ю).

10:8 ἡκῶ. не ἔστιν δὲ δύο. но еди́н плῶς (ὥστε οὐκέτι εἰσὶν δύο, ἀλλὰ
μία σὰρξ, нын. тѣмже оṽже нѣста двѧ, но плῶтъ е́дина).

16:17 знамеѧ же вѣровавшѧ снѧ припоиѣдѣю (παρακολουθήσει, нын. поиѣдѣютъ).

Лук.14:2 и се члѣк нѣкто бѣше водоτρυγδοῦς пред нѣ (καὶ ἰδοὺ
ἄνθρωπος τις ἦν ὑδρωπικός ἐμπροσθεν αὐτοῦ, нын. ѡмѡй воднѡй
трѣдѧ).

19:48 λίθῃ βοῦν ἐνέαχῃ ἱεμῇ. ἐλογυσαῖτο (ὁ λαὸς γὰρ ἅπας
ἐξεκρέμετο αὐτοῦ ἀκούων, нын. держѧхѣѧ е́гѡ).

20:23 ραπισμοτρίβѧ ἢ виедѣистко ре к нѣ (κατανοήσας δὲ αὐτῶν
τὴν πανουργίαν, нын. ρѧзмѣѧ же ѡхѧ лѣкѧистко).

Ин.6:29 да вѣроуѣте. в негῷ ποιεῖ ὅ (ἵνα πιστεύητε εἰς ὃν
ἀπέστειλεν ἐκεῖνος, нын. да вѣрѣѣте вѧ того, е́гѡже поиѧ ὄнѧ).

7:4 ἢ ἡμῇ εἶ κ дерзновѣѡ быти (καὶ ζητεῖ αὐτὸς ἐν παρρησίᾳ
εἶναι, нын. ѡ ѡцѣтѧ сѧмѧ ѡвѣ быти).

15:23 иже мѧ ненави́даѧ (ὁ ἐμὲ μισῶν, нын. ненави́даѧ мене). ἰ
оṽѧ моѣ ненави́дѧ.

Можно бы предложить и еще много примеров такого буквального перевода Евангелия в сем списке. За то же говорит и масса чужих слов, оставленных без перевода. Между ними

находятся все чужие слова, оставленные без перевода еще в древних списках первой, югославянской редакции (ἀκρίδες, ἀλάβαστρος, ἀπόστολος, ἀρχιερεύς, ἀρχισυνάγωγος, βλασφημία, βλασφημεῖν, γαζοφυλάκιον, δεκάπολις, ἔλαιον, καταπέτασμα, κεντύριων, οἰκονόμος, ὀλοκαύτωμα, παράκλητος, παρασκευή, πήρα, ραββὶ, σκηνοπηγία, σπεῖρα, στρατήγος, συγκόμορον, τετράρχης, ὑποκριτής, ὕσσοπος) и такие слова, которые в древних славянских списках (и в нын. печ. Библии) переведены, а именно: ἀσσάριον βάτος (нын. мѣрл), δαίμων, δηνάριον, ἑλληνιστί, ἕτερος, ἡγεμών, ἡγούμενος, οἰκονομία, οἰκονομεῖν, πρεσβύτερος, σταφυλή (грѣзды), στεῖρα (неплѣды), συνάπεως κοκκος зєрно инанно (нын. зєрно горѣшично), χιτῶν.

Таков характер перевода Евангелия в собственноручном списке святителя Алексия. Тем же характером отличается этот список и в переводе Апостола. Относительно первых пяти посланий св. Апостола Павла это

–197–

подробно показано в нашем исследовании: «Древний славянский перевод Апостола и его судьбы до XV в. М. 1879. См. и наше издание: Древнеславянский Апостол, Послания св. ап. Павла по основным спискам четырех редакций рукописного славянского апостольского текста с разночтениями из пятидесяти одной рукописи Апостола XII–XVI вв. Вып. 1. Послание к Римлянам. Сергиев Посад, 1892. И в Апостоле Алексиевский список в немногих относительно случаях совпадает с древним переводом югославянской редакции, а также второй, древнерусской, отличаясь вместе с ними от нынешнего печатного текста; в большинстве же случаев Алексиевский список представляет исправления древнего перевода, принятые в нынешний печатный Апостол. Вместе с тем не мало имеет Алексиевский список и личных, только ему принадлежащих особенностей перевода, не встречающихся в предшествующих ему славянских списках и не принятых в нынешнюю печатную Библию. Дословная верность и близость к греческому тексту и здесь составляют отличительную черту перевода святителя Алексия.

Труд святителя Алексия – келейный, и самим трудившимся не предназначался для распространения и церковного употребления. Понятно после сего, что на современные и ближайшие славянские списки Евангелия и Апостола он не оказал видимого влияния. В том, же XIV веке у нас совершенно еще новое исправление евангельского текста (список четвероевангелия Московском Синодальной библиотеки, 1383 г., писанный в Константинополе, – это – четвертая редакция славянского Евангелия), и в широких размерах предпринято и совершено на юге славянства в Болгарии, по почину последнего болгарского патриарха Евфимия, и в Сербии исправление священных и богослужебных книг (т. н. Терновские и Ресавские изводы). Списки Евангелия и Апостола этих изводов пришли к нам, как надобно думать, вместе с митроп. Киприаном, и значительно переработанные под влиянием и по требованиям тогдашнего русского языка, распространились у нас в огромном множестве (русско-болгарские списки, пятая редакция Евангелия и четвертая Апостола), вытеснив предшествовавшие неисправные, хотя по старине и

–198–

драгоценные списки. Алексеиевским же списком Нового Завета воспользовались в XVII в. московские исправители славянской Библии во главе с Епифанием Славинецким, а по всей вероятности обращались к нему и последующие исправители, заимствуя отсюда чтения, которые и остались в нынешней печатной Библии.

Обозрение и внимательное изучение всей, по возможности, наличности славянских рукописей Новозаветных книг приводит неотразимо к тому заключению, что славянский перевод Евангелия и Апостола более или менее исправлялся постоянно, с самой глубокой древности. Это само по себе весьма важное обстоятельство решительно говорить против привязанности раскольников к старинному тексту первопечатных библейских и церковных книг, как якобы к единственно верному, неповрежденному еще исправлением патр. Никона. В самом деле, исправление библейских и церковных книг не есть дело нового только времени, не есть явление только XVII века, – нет:

исправители действовали во все века нашей исторической жизни, как это с несомненностью доказывается списками, представителями всех веков. Исправление церковных книг в XVII в. – тоже явление, какое было в века предшествующие, только более широкое и последовательное. Где же достаточная причина, почему бы приверженец старины должен был остановиться на первопечатных изданиях, которые и сами не представляют вполне текста первоначальной древности? В этом отношении труд святителя Алексия глубоконазидателен для настоящего времени. «Как ясно сей подвиг святителя Алексия – говорит митроп. Филарет – обличает неправое мудрование тех любителей мнимой старины, у которых любовь к старине превратилась в благоговение к старинным ошибкам, и которые исправление описки старинного писца почитают преступлением и даже повреждением веры²⁵⁴! Сей подвиг святителя – говорит подробнее о том же приснопамятный митроп. Филарет – важен между прочим потому, что чрез него святитель, Богом просвещаемый, предварительно обличил неправое мнение людей, явившихся после

–199–

него, которые даже доныне утверждают, будто в священных и церковных книгах и описку переписчика исправить, и непонятное слово перевода заменить понятным – не позволительно и противно православию. Они говорят: по старым неисправленным книгам спасались и спасались известные святые; такие книги поправлять, значит – портить. Если бы так рассуждал святой Алексей: то конечно не стал бы он ни поверять перевод, ни поправлять рукописи Евангелия; а должен был взять книгу Евангелия, какая в его время находилась в Успенском соборе, и сказать: по сей книге спасался и спасся святитель Петр; нечего здесь поверять и исправлять. Но он поверял и исправлял: и потому очевидно не так рассуждал, как новые ревнители не очень старой старины, а точно также, как и древле и ныне рассуждают Православная Церковь, то есть, что спасительная истина Христова и в неисправленных и исправленных священных и церковных

книгах одна; но что, для сохранения в распространения сей самой истины, исправная книга лучше неисправной²⁵⁵.

Г. Воскресенский

Муретов М.Д. Notandum: [По поводу реферата М. П. Соловьева о новейшей европейской литературе по вопросу о ветхозаветном храме] // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 1. С. 200–209 (1-я пагин.).

–200–

Достопочтеннейший русский палестинолог М.П. Соловьев в своем реферате о новейшей европейской литературе по вопросу о Ветхозаветном Храме, между прочим, касается и моей работы по тому же предмету (Русское Обозрение, 1891, Апрель и Май). Отдавая предпочтение почти всем главным выводам моего труда, М.П. Соловьев расходится с нами только в двух пунктах. Он, во-первых, находит недостаточно сильным указанный нами мотив для выделки двух колонн – Иахин и Боаз – из меди, а не из камня; и, во-вторых, считает неестественною шестидесятилоктевую высоту нижней пристройки. По поводу этих замечаний, мы прежде всего должны пожалеть, что достопочтенному референту известна была только часть нашей работы, печатавшаяся в Православном Обозрении. Между тем она потом вышла отдельною книгою, куда, в исправленном виде, кроме того вошло из прибавлений к Творениям Святых Отцов исследование скинии Моисеевой и совершенно новый и значительный отдел прибавлений.

Что же до вышеуказанных замечаний достопочтенного референта, то первая из них не имеет для нашей работы существенного значения, ибо причин, по которым колонны были отлиты из металла, а не вытесаны из камня, – мы касаемся мимоходом, – по вопросу о том, составляли ли Иахин и Боаз архитектурически – неотделимую часть притвора, или же они стояли вне притвора, на площади, в виде отдельных монументов, – причем за первое решение

–201–

вопроса имеются ясные показания источников. – Гораздо важнее в вопросе о медных колоннах данное нами объяснение двенадцатилуктовой нити, обвивавшей колонну (3Цар.7:15), в смысле верхней части ствола, составлявшей продолжение

нижней, восемнадцатилуктовой части (ср. 2Пар.3:15). Кроме текстуально-экзегетических оснований и самоестественности дела, можем если и не для доказательства, то для археологической аналогии указать на витые колонны Харам-еш – Шериф’а (Омаровой мечети), с которых снимки можно было видеть на Палестинской Выставке нынешнего года (каталог № 830). По всему видно, что это – не цельные колонны, по обрывки стволов, – тут недостает капители, нижней части ствола и базы. Может быть мы имеем в одном из этих обрывков отдаленное подражание Соломоновым Иахипу и Боазу и смутное воспоминание о двенадцатилуктовой нити, обвинявшей их стволы, – как подобное подражание капителям Иахин и Боаз некоторые находят в одной из каменных капителей мечети Эл-Акса.

Глубже затрагивает дело замечание референта по поводу шестидесятилуковой высоты храмовой платформы. Так как эта подстройка, обнимавшая высокую вершину холма и служившая высокою террасовидною платформою для верхнего корпуса храмового, имеет существенное и даже роковое значение для нашей работы, то находим нужным по этому поводу войти в некоторые ближайшие пояснения.

Во введении на 27 стр. в нашей книге сказано, что *«всякая гипотеза в научном отношении тем более выигрывает, чем большее количество относящихся к ней дат она захватывает, примиряет и освещает, но не отрицает»*. Это значит: всякая мысль, чтобы быть способною к научной жизни, должна обладать не только особенностью и самобытностью, но и гибкостью, расширяемостью, приспособляемостью и видоизменяемостью, какие обычно свойственны всякому вообще проявлению жизни. Как всякий живой организм, сохраняя свою особенность (индивидуальность), обладает способностью видоизменяться приспособительно к условиям среды в которой живет: так и каждое живое порождение научной мысли, если это не есть безжизненный скелет из чужих и мертвых костей, или же невыношенная умственная недоросль, должно, при

–202–

своей полной самобытности и особенности (оригинальности и индивидуальности), иметь способность, так сказать, вбирать в себя всякие вновь открываемые данные и приспособляться к ним, видоизменяясь в частностях и сохраняя самость в своей сущности и в своем основном начале. Как автор книги о Ветхозаветном Храме и как защитник раскрытой в ней мысли, я считаю для себя позволительным увлекаться своим порождением настолько, чтобы мечтать о сужденной ему жизни в библиологических науках, так как раскрытая мною идея легко может видоизменяться в мелочах и приспособляться к всем частным в науке случаям, выдерживая однакож свою особенную сущность и не меняя своего основного начала или типа, но обладая житетворною способностью вбирать и впитывать в себя все соки своей научной среды.

Суть раскрываемого нами положения состоит в том, что боковую пристройку храма мы спустили вниз, и именно по скале, в виде террасы холма т. е. исходным пунктом реставрации храма мы поставили вершину Мориа, как подножие ног Ангела Иеговы и как место для покоя ковчега или для святого святых и девира. Основная идея храмоздания – устройство покоя для ковчега Господня и постоянного естественного жертвенника Богу Израилеву на вершине Святой Горы, где между небом и землей стояли ноги Его, – и основной *мотив* архитектуры – удвоение, по топографической необходимости, Синайского богооткровенного образца, бывшего для эпохи Давида и Соломона уже исконною святынею: эта идея и этот мотив дали нам новую террасу, обделанную сходственно другим нижним дворам (среднему и нижнему), благодаря которой получилась возможность осветить и объединить все доселе бывшие неясности и противоречия в первоисточниках. Суть ведь не в балконах, не в узких коридорах, не в птицегонителе, не в 20-локтевой высоте комнат и даже, если угодно, не в 60-локтевой высоте всей подстройки. Все это, конечно, важно, но только для одного Иосифа Флавия и частью для Мишны, для их показаний, а не для главной идеи, не для основного начала и не для общего мотива храмоздания.

Нижней подстройке можно дать 15–20-локтевую общую высоту (что мы и делаем в рисунках на
–203–

втором проекте храма). Но тогда показания Иосифа (и частью Мишны) придется объяснять тем, что в смутном древнеиудейском предании и в ясном свидетельстве 2 Парал. о 120-локтевой высоте притвора и о 15–20-локтевой общей об высоте пристройки произошло смешение высоты одного только притвора (120 л.) с общео высотой храмоздания и обращение общей высоты всей нижней террасовидной пристройки (20 л.) в высоту одного только яруса ее (3. 20–60 л.), – на что мог влиять Иродов храм, имевший притвор равный по высоте со всем храмом и имевший нижнюю трехъярусную пристройку 60-локтевой высоты, по 20 локтей в каждом ярусе. А если так, то ничто не препятствует нам видоизменить в таком именно роде частности внешнего вида храма, оставляя в полной неприкосновенности основной мотив и главный принцип нашей реставрации. Различие получается только в том, что вместо 60 локтей нижняя пристройка будет иметь 20 локтей высоты. Но 10-локтевая высота вершины Мориа под девиром сохранится в полной неприкосновенности, – тип нижней пристройки останется прежний, т. е. с уступами в скале, с укрепляющими верхнюю площадь храма поперечными стенами, с такою же толщиной их, с тем же количеством комнат, – натуральная скала под девиром не исчезает, – цоколь с подвальным этажом под святилищем и притвором и с папертью уцелеют те же самые, – храмовой корпус по прежнему будет открытый, – его высота, вид и размеры кровли, притвор и медные колонны, платформа при храме, площадь жертвенника, самый вид и размеры медного алтаря – все это и другое, даже на рисунке, не изменяет ни единой черточки...

Поэтому в альбоме рисунков, где нам настоят необходимость обратить отвлеченные рассуждения и доказательства в наглядные образы, я предлагаю не один, а даже три вида храма, которые все однакож строго выдерживают одно и тоже основное начало и определяются одною и тою же мыслию, причем соответственно этим трем проектам

видоизменяется и та часть скинии, которая не дана прямо в источниках, но зависит от общих и принципиально-методологических начал реставрации – т. е. частности касательно стропил и шатра скинии.

–204–

Теперь же считаем своевременным несколько подробнее и точнее описать эти три разновидности нашего образа храмоздания, указав преимущества и невыгоды каждого из них.

Первый вид: все храмоздание имеет 120-локтевую высоту, которой половина падает на нижнюю пристройку. Этот вид подробно изложен и обследован в первой части книги. В нем строго, даже быть может до педантизма, выдержаны принцип, мотив и идея храмоздания; он сосредоточивает в себе решительно все основные даты не только всех первоисточников, но и источников, т. е. показания 3Цар.2 Паралипоменон, прор. Иезекииля, Флавия, Зоровавелеву и Иродову реставрации в общих чертах, а также и описание Мишны. Эта до педантизма строгая выдержанность основного начала реставрации во всех частностях ее объясняется тем, что нам хотелось резче и ярче начертить этот проект для возможно более резкой и яркой критики его недостатков, буде наша книга удостоится внимания серьезных библиологов.

Второй вид: нижняя боковая пристройка имеет только 20 локтей высоты, верхний корпус храма остается прежний, но над притвором выдается башнеобразная надстройка (нечто в роде минарета) на 40 локтей выше храмовой кровли, т. е. на $\frac{1}{3}$, – и на 70 локтей выше каменной кладки верхнего корпуса, т. е. ок. $\frac{1}{2}$ (10 верхних локтей могли быть деревянные). При такой реставрации шатер скинии и ее вход остаются прежние, так как изменения тут касаются лишь таких частей храмоздания, коих Синайский образец совсем не имел, именно: нижней боковой подстройки и башни над притвором.

Третий вид: нижняя боковая подстройка в 15 л. высоты, цоколь в 10, каменные стены храма в 20, кровельная надстройка в 15 и притвор с своею башнею и кладовыми комнатами нижней подстройки в 120 локтей, т. е. он будет вдвое выше всего храмоздания, вчетверо превысит каменную кладку

верхнего корпуса и втрое – все верхнее здание. Никакой тут архитектурной невозможности и небывальщины не имеется, так как подобные отношения минаретов к мечетям на Востоке не редкость. При этой реставрации шатру скинии придется дать высоту

–205–

только в 5–7 $\frac{1}{2}$ локтей, причем все прочее останется без всякого изменения, так как локтевой спуск верхнего покрова на боках скинии можно объяснять красивым подбором его, на подобие карниза, в один локоть, а равно и задний спуск верхнего покрова задрапируется точно таким же способом.

Наконец, если угодно, наш принцип может быть не без пользы внесен и в общепринятую реставрацию: надобно только будет боковую пристройку спустить вниз на 15–20 локтей, оставив на верху каменный корпус в 35–40 л. высоты с притвором 20 локтевой высоты и с плоскою кровлею храма, – или же с двускатною крышею в 10–15 локтей высоты над 30 локтевым каменным корпусом, при той же 20 локтевой высоте притвора. В первом случае т. е. при плоской крыше, реставрация скинии будет общепринятая т. е. без шатра, угловые столбы будут представлять не цельный выруб древесного ствола, но окажутся сколоченными из двух стволов в одно кольцо, – а во входе получится только то изменение, что соответственно уменьшится высота двух передних колонн (пастас) и несколько изменит свой вид развернутое переднее полотнище (азтома). Во втором случае останется прежний шатер, но с высотой уменьшенной до 5–7 локтей. Расположение же входных колонн, надстолбия, вавимы, двойное развертывающееся полотнище – все это и другое останется без всякого изменения. Проект этот, хотя и нарисован у нас, но мы решительно высказываемся не в его пользу по ниже изложенным основаниям.

О высоте же медных колонн должно заметить, что в первых трех проектах выбор между 35–40 локтями, за отсутствием прямых данных, остается на усмотрении реставратора и должен быть решен по общепринципальным соображениям. Кроме того имеется возможность ставить эти колонны не на верху цоколя,

но на полу платформы при основании паперти, которую надо будет представлять с навесом над этими колоннами. А в неодобряемой нами четвертой реставрации, основывающейся на отрицании всех дат 2 Паралипоменон, колоннам можно дать только 23-локтевую высоту или же поставить их в

–206–

виде отдельных монументов, хотя это будет вопреки совершенно ясным показаниям всех источников и не будет соответствовать Синайскому образцу.

При настоящем состоянии науки необходимо со всею решительностью отвергнуть этот четвертый проект, как основывающийся на совершенно произвольном и противонаучном отрицании вполне ясных и математически точных дат 2 Паралипоменон и Флавия, а также косвенных указаний Зоровавелевой и Иродовой реставраций, Евполема и Мишны. Притом, превращение, благодаря ошибке писца, низенького крылечка 20 локтевой высоты в огромную башню 120 локтей, или изменение всего храма 40 локтевой высоты в 120-локтевое здание также неестественны ни в каком предании и ни при каких описках, как невозможно превращение церкви Похвалы Богородицы... в храм Христа Спасителя или упраздненного Казанского монастыря Иоанна Богослова в Сумбекину башню или в Кафедральный собор. Пропуск слова «локоть», как самопонятного, конечно мог создать редакцию, но обращение слова «локоть» в числительное «сто» и превращение здания 20 локтевой высоты в здание 120 локтевое – это небывалый и чудовищный пример превращений, до которого едва ли бы хватила фантазия даже Овидия. А наконец: это превращение и описка должны повлечь за собою целый ряд бездоказательных предположений о новых превращениях и описках, напр. 18–23 локтевых медных колонн в 35–40 локтевые и под. Как угодно кому, но швыряющие за борт науки свидетельства 2 Паралипоменон, Флавия, Иудейского предания времен Зоровавеля и Иродова храмов и Мишны, – и притом на основании единственной описи греческого писца V в. по Р. Хр. – таковые ученые, по нашему мнению, не далеки от того, чтобы совсем остаться без науки.

Что же до других трех видов храма, то каждый из них имеет свои преимущества и свои недостатки, свои слабые и сильные стороны.

Существенный недостаток *первого* вида состоит, так сказать, в вычурности подстройки – платформы в 120 локтей высоты, хотя ни архитектурной, ни топографической невозможности тут нет, как не встречает этот проект решительных препятствий и со стороны источни-

–207–

ков.²⁵⁶ И раз такая высота нижней подстройки была делом необходимости, то ни о какой архитектурной вычурности речи быть бы не должно, – тем более, что почти математически точная аналогия имеется в Ассиро-Вавилонской архитектуре. Но за то существенное преимущество этой именно реставрации состоит в том, что она не принуждена заподозривать решительно ни одной из существующих на лицо дат о храме, объясняя и сосредоточивая показания и 3 Царств, и 2 Паралипоменон, и пророка Иезекииля, и Иосифа Флавия, и Иудейского предания времен Зоровавелева и Иродова храмов, а также соответствуя реставрациям Зоровавеля (косвенно и отчасти), Ирода (прямо и почти вполне – в общих чертах) и Мишны (так же, как и Ирода).

Второй и третий виды, хотя и избегают вычурности первого проекта, имея платформу только в 20–15 локтей высоты и прямо соответствуя Зоровавелевой реставрации (три ряда камней, новый деревянный дом на место сгоревшего прежнего, 60 локтевая общая высота). Но за то они противоречат Флавию, Иудейскому преданию времен Ирода и Мишны, реставрации Иродовой и отчасти Зоровавелевой (башня в 120 локтей). Таким образом они основываются, хотя и на вполне естественном, но все же только предположительном мнении, что в позднейшее Иудейское предание времен Флавия, Ирода и Мишны вникло смешение высоты одной только башни притвора (120 л.) с высотой всего храма (60 л.) и превращение высоты всей боковой подстройки (20 л.) в высоту одного только яруса ее (60 л.). Смешения эти и превращения могут казаться впрочем тем более вероятными и возможными, что, как увидим,

нижняя боковая подстройка и цоколь в Зоровавелевом и Иродовом храмах получили существенно иное назначение и имели совсем другое внутреннее устройство (уже не было обделки подножия ног Божиих под Ковчег Завета и святое святых скинии Мои-

–208–

сеевой), каковое изменение могло конечно повлиять и на хранившийся в памяти Иудейского предания архитектурный образ Соломонова храма.

Из сказанного ясно, что в нашей работе необходимо и должно различать принципиально-неизменную сторону от стороны возможной для частных видоизменений. Видоизменяемую стороною дела оказывается та, которая не определена ни первоисточниками, ни даже источниками: высота шатра скинии и деревянной надстройки храма. Неизменными же остаются: задние угловые брусья из цельного древесного выруб в квадратный локоть толщины с верхними продолжениями к одному кольцу в виде стропил, четырепальцевая толщина брусьев-досок с боковыми шипами, размещение входных колонн-двух впереди и трех сзади с их надстолбями, однолоктевый карнизовый спуск верхнего покрова, переднее развешивавшееся полотнище двойное, это – в скинии, – а в храме: общие топографические условия вершины холма при обделке ее как подножия ног Божиих в престол или жертвенник для Ковчега Завета, для святого святых Моисеевой скинии и вообще для девира, 10 локтевой высоты цоколь с подвальным этажом под святилищем и, притом, одинаковая 20 локтевая внутренняя высота девира и святилища и 30 локтевая наружная высота, отсутствие световых окон в храмовом корпусе, его наружное убранство золотом, драгоценными камнями, мрамором, резьбою пальм и херувимов, – спуск боковой трехъярусной пристройки вниз по скале и ее уступам в виде платформы-террасы, – назначение, толщина и количество поперечных стен, – общая 20 локтевая ширина подстройки на уровне храмового цоколя с северной и южной сторон, – отсутствие комнат на задней стороне и их количество, ширина и длина – на северной и южной сторонах,

устройство боковых входов, частный вид и приблизительные общие размеры медных колонн (35–40 л.) притвора, – паперть, площадь и размеры жертвенника всесожжений, – наконец деревянная кровельная надстройка с двускатною кровлею, план всей постройки и устройство входов по математически точным датам пр. Иезекииля – все это, как и многое другое, должно остаться в своем неизменном виде, независимо от частного начертания и

–209–

дробных наблюдений наших в первой части труда. Наконец среднее и не решительное место у нас дано: высоте нижней пристройки (60:20, 15 л.), высоте и виду верхней части притвора над медными колоннами (башня-минарет до 120 локтевой общей высоты, или же надстройка до общехрамовой высоты в 60 л. при 60 локтевой нижней пристройке), и некоторым частностям в устройстве деревянной кровельной надстройки, сожженной Навузарданом.

М. Муретов

**Лебедев А.П. Отрадное явление:
(библиографическая заметка): [Рец. на:] Летопись
историко-филологического общества при
Новороссийском университете: Том 2. Византийское
отделение. Ч. 1: Исследования (с. 1–287); хроника с
обзором новейших трудов по византиноведению (с.
1–136). Одесса, 1892 // Богословский вестник 1893. Т.
1. № 1. С. 210–221 (1-я пагин.)**

–210–

Назад тому четыре – пять лет нам случилось прочесть в одной из Петербургских газет открытое письмо известного русского византолога профессора Ф. И. Успенского, находившегося в то время в мрачном Эскуриале и изучавшего в тамошней библиотеке рукописи, касающиеся истории Византии, – письмо, в котором говорилось, что в западных хранилищах рукописей находится немного новых материалов, имеющих значение для византолога, и что пора нам, русским, приняться за серьезное изучение прошлого в истории Византии. Прочитав это письмо, мы подумали: «да, пора»; но при этом у нас мелькнула мысль: мало ли чем пора бы нам заниматься, но однако ж мы откладываем все такое в долгий ящик.

Мы никак не могли надеяться тогда, чтобы у нас в России, в непродолжительном времени возник организованный кружок византологов, и чтобы у этого кружка нашлось довольно усердия и материальных средств на издание каких либо сочинений по части изучения Византии. Но то, чего мы никак не могли ожидать назад тому четыре-пять лет, в настоящее время, к нашему пол-

–211–

нейшему удовольствию и к удовольствию всех хоть немного интересующихся византологией, – осуществилось.

При новороссийском университете образовалось историко-филологическое общество, а при нем «Византийское отделение». Председателем указанного историко-

филологического общества состоит один из талантливейших и трудолюбивейших византистов, проф. одесского университета Ф.И. Успенский. Это уже одно имя служит ручательством, что «Византийское отделение» общества принесет плод мног. И едва ли мы ошибемся, мечтая о будущей плодovitости указанного интересного для нас отделения. Начало деятельности новороссийского историко-филологического общества во всяком случае говорит в пользу наших мечтаний. Недавно еще образовалось это общество, а при нем и Византийское отделение, а мы имеем уже удовольствие пестать в своих руках первенца, рожденного Византийским отделением, подлинное имя которого названо нами выше. Vivat Byzantina Academia, vivant professores!

К сожалению, мы не знаем ни «устава» Византийского отделения при Одесском университете, ни программы деятельности этого отделения, ни даже полного списка имен тех лиц, из которых состоит кружок одесских византистов. Но в этом нет большой беды. Один из рецензентов, поместивший в «Обзоре новейших трудов по византиноведению» свою статью, начинает ее раскрытием мыслей о значении изучения Византийской истории для русского общества, – мыслей, которые достаточно разъясняют мотивы, одушевляющие кружок одесских византистов. Вот эти мысли. «Многочастны и многообразны связи, соединяющие русскую историю с византийскою. Основанная на достоверных источниках, а не на народных преданиях, наша древняя история есть в сущности часть истории византийской. Византии обязаны мы религией; полученное из Византии христианство сильно повлияло сверх того на наше право, на образ жизни вообще. Письменностию мы целиком обязаны тоже Византии; книжная словесность наша многими рассматривается как копия византийской, и такое мнение имеет не мало оснований. Но ограничившись древнейшим периодом на-

–212–

шей истории, влияние Византии так же сильно, если даже не сильнее оказалось и в наши средние века; достаточно указать на значение византийских теорий на сформирование

представлений о верховной власти в московском государстве. Казалось бы, что при таком условии, что изучение истории Византии и влияния ее на Русь должно занимать важнейшее место в нашей историографии; между тем все относящиеся сюда работы у нас можно перечесть по пальцам. Чем же объясняется столь неправильное положение у нас византологии? Тут собралось немало причин; напим., необходимость такого знания греческого языка со всеми его труднейшими средневековыми стилистическими особенностями, какое не часто встречается даже между западноевропейскими учеными; затем сравнительно слабая разработка истории Византии в западной науке XIX века, у которой и мы всегда учились, а оригинальной греческой исторической византологии и подавно не было; наконец даже умышленное пренебрежение к истории Византии в западной науке; это де история падения государства. Однако это падение продолжалось свыше 1000 лет и напоминает болезнь человека, которая продолжалась бы в течение всей его 100-летней жизни и наконец свела его в могилу. Внимательный глаз откроет в этом 1000-летнем «падении» и действительные эпохи застоя, но и эпохи сильного и прогрессивного движения. Затем, византийская жизнь сравнивалась с болотом, где же гадов несть числа. Конечно, и здесь сильное преувеличение; параллельные черты жизни найдем мы обильно в средневековой жизни любого европейского государства. Но хотя бы и так; все же культурная роль Византии в истории западной Европы делает необходимым ее изучение, а для нашей русской науки необходимость эта, по вышесказанным причинам, еще усугубляется. И мы полагаем, что так как для наших ученых, желающих специализироваться по всеобщей истории, гораздо полезнее было бы обратиться к изучению тех вопросов, где русская история сталкивается со всеобщей, чем лить струи воды в море западной исторической пауки (*верно*), – то история Византии представляет для этого еще мало истощенное трудами поле. В последние годы однако в западной на-

–213–

уже по отношению к Византии произошел поворот, в силу которого явилось несколько капитальнейших трудов по византологии. Параллельно тому и наши ученые стали сильнее работать в том же направлении, но кажется прямой связи здесь не было». Затем автор справедливо указывает, что возникновение школы наших византологов обязано большому влиянию в этом отношении профессоров петербургского университета Васильевского и Даманского. К той же школе принадлежит и профессор О.И. Успенский, сплотивший вокруг себя кружок византистов в Одессе (стр. 100–101).

К вышеприведенным разъяснениям автора следует прибавить лишь немного: нельзя ограничивать изучение истории Византии лишь тем периодом, который соприкасается с историей России, потому что этот период есть результат еще более древней эпохи в жизни Византии; а потому следует настаивать на изучении всей истории Византии, а не каких либо отдельных периодов византийской истории. Жизнь Византии представляет клубок, в котором только тогда дойдешь до сердцевины, когда размотаешь его до конца.

Византийская история сама по себе, конечно, не есть предмет богословский. И с первого взгляда, пожалуй, может показаться, что русским богословам нечему особенно радоваться, если учредилось ученое «Византийское отделение» при одном из наших университетов. Но на самом деле не так. Изучение Византийской истории невозможно без более или менее серьезного изучения в тоже время различных религиозных партий, движений, направлений, богословской литературы, религиозной жизни и ересей в Византии. Поэтому изучение Византийской истории вообще, если оно ведется основательно и многосторонне, необходимо должно оказывать услуги и богословской науке, и в особенности церковно-исторической. Чтобы не ходить далеко за примерами, укажем на некоторые сочинения по Византологии, принадлежащие перу проф. Ф.И. Успенского. Его сочинение под заглавием: «Никита Акоминат из Хон» не может не быть интересно для церковного историка, потому что Никита имеет большую важность и в церковной историографии и в византийском богословии

XII века. Другое сочинение того же автора недавно появившееся, под заглавием: «Очерки по истории Византийской образованности» (Петб. 1891) есть на половину сочинение богословское; когда это сочинение печаталось сначала в «журн. Мин. Народн. Просвещения», то оно имело такие заглавия: «Константинопольский собор 842 года и утверждение Православия», «Богословское и философское движение в Византии XI и XII веков», – «Философское и богословское движение в XIV веке: Варлаам, Палама и приверженцы их» и т. п. И нужно сказать, что эти частные заглавия отделов названного сочинения вполне соответствуют существу дела.

А лучше всего значение изучения Византии для богословской науки вообще, для церковной истории в частности, доказывает указанный нами в начале нашей статьи первый же том по Византологии, выпущенный в свет ученым «Византийским отделением» при Одесском университете. К рассмотрению этого тома теперь и обратимся.

В рассматриваемом томе сначала помещены: «исследования». Почти все они имеют прямой или косвенный интерес для богослова. Ознакомимся с их содержанием, причем находим уместным воздержаться от всяких критических замечаний по поводу их, главным образом потому, что не желаем ослаблять того отрадного впечатления, каким мы на этот раз имеем в виду поделиться с читателем. На первом месте помещена статья Г.С. Деступиса по византийской филологии, под заглавием: «Живые остатки по византийской терминологии». Некоторые из разобранных автором терминов интересны и не для специалиста-византолога, таков, наприм., термин *τροῦλα*, *τροῦλλος*, от которого в позднейшем его значении получил наименование известный Трульский собор. Почему этот собор получил такое название – это известно: от имени одной дворцовой залы, носившей название труллы. Но что значит «трулла», церковные историки точного ответа дать не могли: одни утверждали, что зала эта называлась так потому, что она была «со сводами» (?), другие же – потому, что потолок ее имел сходство с раковиной. Оказывается, что ни то, ни

другое толкование не верно. «Трулла» первоначально значило «небольшую мерку

–215–

сыпучих тел», «малую чашку». А потом «труллой» по сходству фигуры стали называть и «купол». Поэтому зала: трулла значит: зала с куполом. В какой части «Большого дворца» в Константинополе, находилась указанная зала неизвестно (стр. 20–21).

На втором месте в отделе «исследований» находим статью Ф.И. Успенского под заглавием: «Типик монастыря св. Маманта в Константинополе». Автор так начинает свою статью: «В богословской школе на о. Халки, близ Константинополя, существует довольно значительная по количеству рукописных сборников библиотека. Между прочим здесь обращает на себя внимание сборник актов, относящихся к истории монастырской. Это так называемые «ктиторские уставы», ознакомляющие нас как с внутренними распорядками монастыря, так и с историей его внешней жизни. Историческое значение ктиторских уставов легко усматривается из того, что в них находятся копии или оригиналы учредительных грамот, привилегий и дарственных записей, которыми монастырь мог доказать и оправдать свои права по отношению к патриарху или местному епископу, судье или сборщику податей. Ктиторский устав, как *charta libertatum*, был весьма тщательно сохраняем монастырской братией и почитался драгоценнейшим сокровищем, которое без особенной нужды редко кому показывалось. В одном сборнике Халкинской библиотеки есть несколько таких уставов, между прочим монастырей: Пандократора, Бачкова, св. Маманта в Константинополе. Мы предполагаем остановиться вниманием на типике последнего из названных монастырей» (25–26). Отсюда видно, что автор имеет дело с совершенно новым, неизвестным до сих пор, памятником. Конечно, мы не можем передать всего содержания исследования г. Успенского, и ограничимся указанием лишь на немногие стороны его. Типик монастыря св. Маманта, по словам нашего ученого, дает живую картину константинопольского монастыря XII века (28). В этом типике довольно говорится о некоторых лицах, именуемых

харистикариями и хорошо объясняется это оригинальное византийское учреждение. В первый раз знакомимся с харистикариями в соборных определениях и актах на владение в начале

–216–

XI века. Харистикариями назывались светские лица, получавшие в свое управление монастыри. Несомненно, что раздачей церковных имуществ в условное владение светским людям византийское правительство преследовало те же цели, какие – по суждению автора – имелись в виду у Каролингов, когда они наложили руку на церковную и монастырскую поземельную собственность около половины 8-го века. Харистикарии выпрашивали себе монастыри у патриархов, под предлогом поддержания их, защиты и улучшения; но на самом деле они становились разорителями обителей. Мало того: разорив полученный в свое распоряжение монастырь, мнимый попечитель еще продавал его другим на подобие совершенно обыкновенного имения или передавал в виде дара. Но что еще неприличнее и нечестивее, женщины в подобных случаях получали начальство над мужскими монастырями, мужчины над женскими. Игумен в такого рода монастырях терял всякую власть, всем распоряжался харистикарий, он делал распоряжение и посылал игумену приказ постричь такого-то в монахи. (76–78). Нельзя не находить – скажем мы – указанные черты быта очень любопытными.

Дальнейшая статья проф. Д.О. Беляева: «Храм Богородицы Халкопратийской в Константинополе» (85–106) имеет археологическое значение: очень важно знать, где именно находился этот храм, так как сюда именно направлялись религиозные процессии, в которых участвовали и византийские императоры и которые происходили ежегодно дважды в два важнейшие богородичные праздники.

Обширная статья профессора П.Ф. Красносельцева: «Типик церкви св. Софии в Константинополе» (стр. 156–254) так интересна, что в нашей краткой заметке мы не только не в состоянии рассказать ее содержание, но и дать вполне ясное о ней понятие. Прежде всего нужно сказать, что «типик св.

Софии» есть в полном смысле слова открытие г. Красносельцева. До сих пор никто ничего не знал о таком типике. Этот памятник находится на о. Патмосе и открыт нашим ученым совершенно случайно. Напечатан он далеко не весь в разбираемой статье, и самое исследование о нем автор называет лишь первоначальной работой над интересной

–217–

находкой. «Типик св. Софии», открытый и отчасти исследованный г. Красносельцевым есть ничто иное, как цельное описание церемониала патриаршего служения в храме св. Софии в Константинополе IX века. До сих пор никто ничего не знал о существовании на свете такого памятника. Но какое собственно значение должен иметь этот памятник в науке? Он должен расширить, пополнить и исправить наши познания по части истории так называемых церковных уставов. До сих пор известны были лишь два устава – студийский и иерусалимский. Оба эти устава собственно монастырские, т. е. они сложились в двух знаменитых греческих монастырях – св. Саввы близ Иерусалима и Студия в Константинополе, сложились в монастырях и для монастырей вообще. Один из этих уставов – именно Иерусалимский (св. Саввы) перешел к нам на Русь и сделался уставом не только монастырей, но и соборов и приходских церквей. Давно уже возбуждался в науке вопрос: да неужели же в Византии, и вообще византийском государстве – и в соборах и в приходских храмах церковные службы и в древности правилось исключительно по монастырскому уставу, а не какому-нибудь еще? Для разъяснения этого вопроса у нас больше других сделал покойный проф. Мансветов, но и он сделать многого не мог: он работал, основываясь на немногих данных, держась сферы гипотез. Сделанного профессором Мансветовым наука не забудет. Но все же вопрос не был решен настоящим образом. С открытием «типики св. Софии в Константинополе» дело должно принять более счастливый оборот. Теперь наука в состоянии стать на более твердую почву при решении вопроса: как правилось службы в соборах и приходских церквях в Греции в IX, X веках и около этого времени. Сам г. Красносельцев об этом рассуждает так: в

«типике церкви св. Софии» мы имеем дело с особенным строем службы, давно уже вышедшим из употребления и позабытым, а именно с так называемым «песненным последованием» (*ᾠσματικὴ ἀκολουθία*). Этот строй службы был господствующим в Восточной церкви по крайней мере до XIII века. По своему характеру он примыкает к древнехристианскому богослужению. Поздней-

–218–

шие составители уставов и литургисты (наприм. Симеон Солунский) считали его как бы специальною особенностью устава Великой церкви (т. е. Софийской), но он на самом деле был более распространен и считался как бы нормальным для церквей соборных и мирских» (231–2). К сожалению, мы не можем входить в дальнейшие подробности по поводу открытия и рассуждений нашего автора.

После статьи г. Красносельцева в рассматриваемом томе помещено исследование А.И. Кирпичникова: «Переписка монаха Иакова с императрицей», возбуждающее церковно-исторический интерес. Занимаясь изучением некоторых рукописей в Национальной Библиотеке в Париже, автор натолкнулся на манускрипт, заключающий в себе «Письма монаха Иакова к императрице Ирине». Под этой Ириной с достаточной основательностью г. Кирпичников понимает св. Ирину, известную восстановительницу иконопочитания. По словам автора, две трети переписки Иакова (всего писем 43) посвящены разнообразным богословским вопросам, за разрешением которых к нему не раз обращалась императрица. Иаков, как видно, вмешивался в дела политические и хотел влиять в этом отношении на Ирину. В письме 38 Иаков именует одного из самых злых врагов императрицы – Феофилакта, относительно которого он дает ей жестокие советы. «Не давай ему власти, но сдави ему бока; злого раба можно укротить только винтами и пыткой». Проф. Кирпичников характеризует и литературную сторону писем Иакова. Он находит у этого писателя «стремление выражаться позамысловатее, что ведет к неясности, которая в то время не считалась недостатком, а скорее достоинством писателя. Иаков, как и другие его

собратия, очевидно, стремился к тому, чтобы читатель не сразу догадывался, о чем говорит он. Наприм., в 8 письме он так расхваливает императрицу и выражает к ней такое благоговение, что читатель в некотором сомнении – не о Богоматери ли он говорит. Значение писем Иакова определяется не только личностью его корреспондента, но и тем, что эпоха иконоборческая, в которую жил Иаков, и которая, неизвестно почему, некоторыми учеными считается прогрессивною, отличается поразительною скудостью лите-

–219–

ратурных памятников. Известный историк византийской литературы Крумбахер говорит о временах от 650 до 850 года: «никогда неизмеримый духовный поток, который представляет греческая литература, не высушал до такой степени, как в эти два столетия». При этом Крумбахер вычислил, что в Патрологии Миня на VII и VIII столетия, если исключить Иоанна Дамаскина и Косьму Иерусалимского, придется всего два тома, тогда как на прочие столетия приходится по 10 томов на каждое (255–280).

Направлением всех «исследований», нашедших место в рассматриваемом томе «Летописи», богослов должен быть вполне доволен...

Новым доказательством значения изучения Византии для богослова и в частности церковного историка может служить обстоятельный «Обзор новейших трудов по византиноведению», помещенный в этой же «Летописи». Большая часть критико-библиографических статей, находящихся в этом обзоре или имеет несомненный интерес и для богослова или прямо носит богословский характер. Познакомимся вкратце с указанными статьями. Первое место занимает разбор книги проф. *Васильевского*: «Обозрение трудов по византийской истории» (П. Б. 1890). Здесь речь идет об издании источников по части Византии, издании имевшем место до XIX в. А между этими источниками видное положение занимают отцы церкви и писатели христианские. Читая статью о книге *Васильевского* то и дело встречается с именами таких «церковных византийских писателей, как Василий В., Златоуст, Григорий Назианзин» и т. д. Затем следует в рассматриваемом томе

оценка книги г. Безобразова: «Византийский писатель Михаил Псел» (М. 1890) – личность известная каждому церковному историку. Далее следует разбор книги г. Сырку: «Описание бумаг еписк. Порфирия Успенского, пожертвованных им в Академию Наук» (П. Б. 1891). Ясное дело, что в этом случае богословский интерес является преобладающим. После разбора книги Сырку, идет статья о книге Ф.И. Успенского: «Очерки по истории византийской образованности» (П. Б. 1891). Выше мы имели случай указать, что книга эта любопытна для богослова уже частными заглавиями ее отделов. Рассматри-

–220–

ваемая же статья еще раз доказывает, что сочинение проф. Успенского исполнено богословского интереса. Читатель статьи о книге г. Успенского чуть не на каждой строке наталкивается на указание предметов, принадлежащих к сфере богословской; православие, иконоборческая ересь, синодик, еретик Итал и его школа, богумильство, ереси второй половины XII века, вопрос о свете Преображения Господня (т. е. спор о Фаворском свете) и т. д. Нам представляется очень поучительным следующее замечание критика о разбираемой им книге: г. Успенским «написана книга вполне научная, и в тоже время общепонятная, чуждая той схоластики, привнесение которой, в сущности не удовлетворив никого, пожалуй доставило бы автору репутацию глубокомысленнейшего писателя, *такого, что и читать его книгу было бы некому*» (102). Глубоко справедливое замечание: пора бы и всем нашим ученым догадаться (как догадались лучшие иностранные писатели), что бесцельно писать книги для какой-то касты специалистов, для двух-трех читателей, а что ученый, как член общества, должен писать для общества, так чтобы самые глубокомысленные изыскания были общепонятны. Нельзя не отметить еще значительной свободы, с которой выражает критик свои мысли. Не смотря на то, что он пишет в «Летописи», представляющей собой в некотором смысле печатный орган проф. Успенского, критик не стесняется указывать «увлечения» в книге этого последнего и в этом отношении он заходит так далеко, что позволяет себе положительные придирки (наприм., стр. 103, первая ее

половина). Как бы то ни было, из сейчас указанного факта открывается, что дело ведется в одесском «Византийском отделении» на началах взаимной толерантности, чего нельзя не похвалить.²⁵⁷ – Дальнейшая, по порядку, статья составлена О.И. Успенским и посвящена разбору книги А. Лебедева (т. е. моей книги): «Очерки истории Византийско-восточной церкви от кон. XI до полов. XV-го в.» (М., 1892). В статье находим одобрительный отзыв. После отзыва о моей книге, следуют две рецензии на две немецкие книги: *Шварцлозе* – *Der Bilderstreit*,

–221–

ein Kampf der griechischen Kirche um ihre Eigenart und ihre Freiheit (Gotha, 1890), и: *Крумбахера* – *Geschichte der Byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende oströmischen Reichen* (Münch., 1891). Говоря об этой последней книге, критик делает следующий упрек автору: «не дав у себя места обширному отделу богословской литературы, автор заранее обрек свою систему на неполноту и недостаточную последовательность» (112). Так наши византологи высоко ставят богословскую сторону Византийской истории. – В последующей части библиографического «Обзора» критики делают более или менее подробные отзывы еще о нескольких чисто-богословских трудов. Так орд. профессор церк. истории Одесского университета Н.О. Красносельцов составил рецензию на сочинение Н. Глубоковского: «Блаж. Феодорит, епископ Кирский (т. I–II. М. 1890). Рецензент пишет: «сочинение представляет собой одно из наиболее отрадных явлений в области русской церковно-исторической науки. Это самая обстоятельная и полная монография о Ф-рите из всех существующих. Она отличается впрочем неполнотою только содержания, но и высокими научными достоинствами». Исчислив эти достоинства, критик считает «долгом справедливости» указать на заслуги профессоров нашей Академии, руководивших автором при написании им этого труда. (120–22). «Обзор» заканчивается рецензированием двух сочинений проф. *Покровского*: „Стенные росписи в древних храмах греческих и русских» (М. 1890), и: «Евангелие в

памятниках иконографии, преимущественно византийских и русских» (СПБ. 1892).

Есть пословица: «хорошее начало – половина дела», т. е. хорошее начало ручается за вполне успешное продолжение дела. Пожелаем, чтобы эта пословица оправдалась в деятельности «Византийского отделения» Одесского кружка историко-филологов, так как *первый* том ученых работ этого «отделения» заслуживает похвалы.

А. Лебедев

**Протоколы [=Журналы Совета] Моск. Дух. Академии
за 1892 год // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 1. С.
125–156 (3-я пагин.).**

–125–

7. Отзыв доцента Н. Заозерского о сочинении Сергея Верещагина: «Каноническое достоинство определений стоглавого собора».

Названное сочинение состоит из введения и четырех глав.

Во введении (1–11) указывается значение «стоглава» как памятника соборно-законодательной деятельности церковной иерархии «одной из интереснейших эпох отечественной истории», – отсутствие в церковно-исторической литературе обстоятельной *историко-канонической* критики этого памятника и обещается опыт таковой в предлежащем исследовании. Многочисленные определения стоглава автор сводит к четырем группам: 1, относящиеся к богослужению и обрядам, – 2, церковному управлению и суду, и 3, общественным нравам и обычаям, и в этом порядке в трех главах, следующих за введением, подвергает их своей исторической критике. Критические приемы автора просты, правильны и целесообразны. Каждое определение собора он тщательно старается проверить – соответственно содержащимся в нем ссылкам – с каноническими статьями, служащими его основаниями, *в том тексте, какой имелся под руками у отцов собора*. Путем таких сравнений автор пришел к убеждению, что главнейшим источником для собора служила так наз. сводная кормчая книга. Но так как автор не мог иметь её под руками и принужден был ограничиться только описанием и выдержками из нее, данными бар. Розенкампом, то он по необходимости должен был обращаться к иным каноническим и литургическим источникам, или современным стоглаву, или положенным в основу самой сводной кормчей книги и по ним проверять определения стоглава. Таковы, напр., пандекты Никона Черногорца, некоторые рукописные канонические сборники, принадлежащие библиотеке Москов. дух. Академии и памятники

права, изданные археографическою комиссиею, Павловым (истор. биб. т. 6) и друг... В общем работа автора, заключающаяся в трех главах его сочинения, удовлетворительна».

Глава IV-я содержит общее суждение и оценку канонического достоинства и значения стоглава. Автор относится вообще с похвалою к деятельности отцов стоглавого собора. В своих определениях они оставались верными как общим церковным основоположениям права и вселенского законодательства, так равно и определениям соборов и выдающихся иерархов русской церкви, а когда не находили в этих *письменных* источ-

–126–

никах нужной для себя опоры, обращались к преданию и обычаю. В тоже время они были весьма внимательны к голосу передовых людей своего времени, каковы пр. Максим Грек и пр. Иосиф Волоколамский. Собор был таким образом верным и точным выразителем церковных воззрений своего времени.

В силу этого качества, постановления стоглавого собора отличались замечательною живучестью в последующее время; они полагались в основу позднейших «наказов» и действовали до Большого Московского собора, подвергшего их своей строгой ревизии, а статьи стоглава о святительском суде пережили даже и этот собор.

В этих суждениях нельзя не видеть некоторого преувеличения, но этот недостаток ослабляется с одной стороны нескрываемым расположением автора, его любовью к избранному им для своих исследований предмету – памятнику церковной законодательной деятельности бесспорно замечательному, – а с другой – легко объясняется теми резкими и иногда несправедливыми порицаниями стоглава, какие высказаны некоторыми нашими историками и полемистами против раскола. Стараясь их ослабить, автор впал в увлечение и в своем одобрительном отзыве несколько превзошел меру объективности и исторического беспристрастия,

«Вообще сочинение признаю заслуживающим кандидатской степени».

8. Отзыв доцента А. Голубцова о сочинении Алексея Волкова: «История чинопоследования таинства священства».

В истории образования греко-русских чинов хиротоний автор находит две резко отличающихся одна от другой основных эпохи. Из них первая, считаемая г. Волковым «временем постепенного образования обрядовой стороны таинства священства», простирается с первого по восьмой век – век окончательного торжества православия над ересями, когда церковная иерархия могла свободно заняться расширением и урегулированием богослужения; вторая эпоха с девятого века продолжается до ныне и признается автором временем точного формулирования восточных чинов хиротоний. В свою очередь каждая из намеченных эпох, по словам автора, представляет в себе два периода, а вся история рассматриваемого чинопоследования может быть подразделена на четыре. Первый период, характе-

–127–

ризуемый им временем возникновения чинов поставления иерархических лиц и замечательного состояния отдельных его актов, обнимает первые три века; второй – с четвертого по восьмое столетие должен быть назван временем выработки всех главных обрядовых подробностей чинов хиротоний; третий период – признаваемый г. Волковым временем упорядочения и приведения в однообразный вид обрядов таинства священства ранних веков, продолжается с IX столетия по XIV включительно. XV-й и последующие века в истории данного чинопоследования были «периодом приобретения художественной литургической обстановки обрядовую практикою, выработанною в предшествующий период».

Соответственно такому делению истории хиротоний на эпохи и периоды, автор делит свое сочинение на две части, из которых каждая распадается на две главы. Первой главе у него предпослано сравнительно-небольшое введение, в котором он сначала в общих фразах говорит о важности избранного им предмета исследования, а потом более подробно и определенно – о задаче, методе, плане, пособиях и источниках своего сочинения. Поставивши целью шаг за шагом проследить

образование чинопоследования таинства священства и написать возможно полную историю его, г. Волков во всех четырех главах своего труда занимается решением почти одних и тех же вопросов. Сначала он подробнейшим образом воспроизводит за каждый период ход избрания кандидатов на иерархические степени, а затем уже знакомит с совершением самых хиротоний – с местом, временем, составом и порядком или чином посвящений, при чем в последних справедливо различает акты предварительные, совершительный и заключительные и каждый из них, в целях более отчетливого представления дела, излагает под отдельною рубрикой. Своих задач автор не ограничивает воспроизведением одной истории чинов хиротоний. Указавши время появления той или другой подробности в ритуале, познакомивши с образом исполнения ее, он старается определить причины, вызвавшие к жизни тот или другой обряд, и выяснить внутренний общечеловеческий и специально-христианский смысл, в нем заключающийся. – Предмет, взятый для исследования г. Волковым, весьма обширный и трудный, в виду недостатка по данному вопросу работ, которые в цельном, хотя бы и кратком, очерке излагали историю хиротоний и могли бы

–128–

служить путеводною нитью для автора. Последнему приходилось обращаться не столько с пособиями и руководствами, сколько с сырым материалом, рассеянным притом же по разным иностранным и русским изданиям. От него требовалось не только трудолюбивое отношение к делу, но и умение ориентироваться среди массы нередко отрывочных и далеко не всегда определенных указаний на состав изучаемого чинопоследования за то или другое время. Г. Волков с полным успехом поборол предстоявшие ему трудности и в течение 8–9 месяцев приготовил такую работу, которая заметно выделяется из ряда ей подобных своим обширным объемом (XXXIII+518+141), научною серьезностью и основательностью. Он старался по всем не только первостепенным, но даже второ- и третьестепенным вопросам говорить на основании личного изучения источников, не доверял на слово своим

предшественникам по работе и нещадно бичевал ученых там, где видел со стороны их поверхностное отношение к делу (см. примеч. 17 и 26 к последней рубрике первой главы второй части). Работа, по-видимому, не обременяла г. Волкова, а напротив увлекала его. Увлечением мы склонны объяснять отчасти тот факт, что автор вдавался по временам в своих изысканиях в подробности, не имевшие прямого отношения к задаче его сочинения. Признавая избрание кандидатов на иерархические степени побочным актом по отношению к хиротонии, автор однакож занимался им столько же тщательно и подробно, как и самым посвящением; вопросам о порядке избрания у него иногда уделено даже больше места, чем воспроизведению состава чина хиротоний. Вдаваться в тонкости избрания – дело канониста и в литургическом труде это может быть названо не иначе, как ученою роскошью. Некоторые историко-археологические справки, наводимые автором в объяснение обрядов посвящения, наприм., по вопросу о происхождении совершительного акта хиротоний – «молитвенного возложения рук», излишне подробны. Давши широкую постановку теме, г. Волков не мог окончить своего сочинения (история чинов хиротоний в русской церкви доведена им до Большого Московск. собора), совсем не затронул так называемых хиротесий, с которыми однакож успел в достаточной мере познакомиться, некоторым обрядовым действиям (наприм., почему рукополагаемый не сам подходит к престолу и рукополагающему, а его подводят...) не дал никакого объ-

–129–

яснения или дал такое, с которым трудно помириться (см. стр. 308–309. 412. 478–480 и др.), некоторых материй (наприм., вопроса о времени совершения хиротоний на литургии – за второй период, о способе посвящения во епископа св. Григория Чудотворца), о которых надлежало бы трактовать нарочито и в тексте сочинения, он коснулся мимоходом в примечаниях. В перечислении источников и пособий сочинения, автор не наблюдал строгого порядка. Изложение сочинения в общем удовлетворительно, но в частностях найдутся недостатки –

тяжелые и нескладные фразы (стр. 118. 7. 78.), неладные выражения (стр. 82. 89. 577.) и даже орфографические погрешности (стр. VI. 6. 96. 149. 151. 185. 237. 269. 353. 389. 511 и др.), зависевшие, быть может, не столько от самого автора, сколько от переписчиков его сочинения. Отмеченные недочеты незначительны по сравнению с достоинствами сочинения и нимало не мешают признать последнее солидным ученым произведением, более чем заслуживающим степени кандидата богословия.

9. Отзыв доцента А. Введенского о сочинении *Ивана Воронцовского*: «Телеология и необходимость».

«Автор достигает примирения телеологии с необходимостью довольно дорогою ценою: ценою признания так называемого спиритуалистического монизма: „если, – говорит он, – мир должно мыслить устроенным разумно и если, с другой стороны, эту разумность нельзя мыслить осуществляющуюся в неразумной материи, то остается только одно – принять спиритуалистическую метафизику, мыслить всю совокупность бытия духом или разумом“ (VI–VII, ср. стр. 296 и др.). Было бы, впрочем, несправедливо ставить г. Воронцовскому эту односторонность в слишком большую вину, так как установка такого понятия о веществе, которое бы делало его вполне удобопроницаемым для целеполагающего Разума, как известно, и доселе составляет задачу философии. С другой стороны, указанная односторонность, хотя автор высказывается за нее иногда довольно категорично, в сущности не помешала ему обсуждать свой вопрос с точки зрения обычного представления о материи. – Что касается самого решения вопроса, то автор приходит к нему путем различения трех видов необходимости: эмпирической (физической), метафизической и рациональной, с которою он и отождествляет телеологический принцип. Источником идеи „разумной необходимости“ или, что тоже, телеологической идеи, слу-

–130–

жит внутренний опыт, открывающий этот вид необходимости в наших собственных внутренних процессах. Открыв в себе, мы переносим затем эту идею и на всю природу. Своеобразное

доказательство законности такого перенесения (стр. 358 и след.) составляет одно из лучших мест в сочинении, делающее большую честь вдумчивости автора. Много оригинальности и остроумия обнаружено так же автором в суждениях о дарвинизме (большая часть второй главы). Менее значительною в научном отношении представляется первая глава, посвященная истории вопроса: ее связь с целым довольно шатка и самой ей мы желали бы большего единства. В формальном отношении сочинение удовлетворительно, хотя стиль не везде одинаково ровен. В выборе примеров и иллюстраций своей мысли автор не всегда разборчив: некоторые ссылки его обнаруживают недостаток литературного тона, что, впрочем, отчасти можно отнести и на счет тех авторов, которых ему пришлось штудировать, в качестве противоположных полюсов мысли (дарвинистов), и которые, как известно, не всегда отличаются в своих произведениях безукоризненною литературною порядочностию. – В общем сочинение производит впечатление труда, выполненного добросовестно: с литературой своего предмета автор освоился достаточно; в группировке сведений обнаружил много такту; шел к решению данного вопроса самостоятельно и, хотя многое в сочинении принадлежит не ему, однако все взято на свой страх и сказано от себя на основании соображений, в большинстве случаев удовлетворительно мотивированных. – Для получения степени кандидата богословия сочинение вполне достаточно».

10. Отзыв экстраординарного профессора Г. Воскресенского о сочинении *Василия Георгиевского*: «Св. Тихон Задонский. Его жизнь и деятельность (1724–1783)».

Обширное (814 стр.) сочинение *г. Георгиевского* состоит из введения и четырех глав исследования.

«Во введении (стр. 1–31), после указания значения личности и творений святителя Тихона в истории русской церковной жизни и просвещения, автор останавливается на литературе о св. Тихоне и определяет задачу своего исследования. Кроме известных печатных трудов о данном предмете, автор имел под руками выписанные Советом

академии из Киева три рукописи Киево-Софийского собора: а) № 194 „Переписка прот. Е. Бол-

–131–

ховитинова и келейника св. Тихона Ив. Ефимова“ (здесь же „Записки И. Ефимова“), б) № 181 „История Воронежской семинарии“ и в) № 175 „Материалы для истории духовных школ“. Задачей автора было – в первой части его труда – раскрыть историческое значение жизни и деятельности св. Тихона, „установить связь этой деятельности со всеми выдающимися явлениями исторической жизни XVIII в., осветить его великие заслуги во всех сферах, во всех сторонах церковного и народного быта этой эпохи, особенно в истории духовного просвещения“ (стр. 27). Вторую задачу автора было историко-литературное рассмотрение творений св. Тихона. Автор поставил себе задачу „представить не только полный и по возможности обстоятельный библиографический разбор творений св. Тихона, но соответственно главному элементу их содержания, начертать цельную систему его нравственных воззрений“ (стр. 29). Впрочем, сам автор оговаривается, что по недостатку времени, потраченного на биографию св. Тихона, ему не удалось выполнить первоначального плана во всей полноте, и вместо подробного изображения нравственного учения св. Тихона, пришлось ограничиться лишь общою характеристикой его нравоучения. Действительно, первые три главы исследования (стр. 32–593) посвящены жизнеописанию св. Тихона, а только одна, последняя глава (стр. 594–814) – его творениям, от чего сочинение г. Георгиевского страдает отсутствием стройности в частях.

В частности, глава первая (стр. 32–139) имеет своим предметом воспитание св. Тихона в родной семье и в школе, глава вторая (стр. 140–426) – общественную деятельность св. Тихона и глава третья (стр. 426–593) – жизнь св. Тихона в Задонском монастыре. Биография св. Тихона отличается полнотою и обстоятельностью. Не перечисляя всего содержания этой части исследования автора, достаточно указать, что в первой главе – помимо сохранившихся известий об обстоятельствах детства и школьного обучения св. Тихона,

предлагается картина материального положения русского духовенства и состояния духовного просвещения в XVIII в., указываются недостатки просвещения и причины их – неудовлетворительность средств к содержанию и учебно-воспитательной части, принудительный характер обучения, дается характеристика новгородской архиерейской школы, в которой обучался св. Тихон. В главе второй излагается учебно-воспитательная деятельность св. Тихона в

–132–

новгородской и тверской семинариях; по поводу деятельности св. Тихона в сане воронежского епископа, изображаются состояние воронежской семинарии до св. Тихона и заслуги святителя, причем имевшиеся у автора под руками рукописные материалы предложили ему несколько новых данных по этому вопросу. Впрочем, автор представляет в слишком мрачных красках состояние духовных школ на Руси в XVIII в.; при всех недостатках старых школ, в них могут быть усмотрены и некоторые светлые стороны. В третьей главе раскрывается внутреннее содержание духовной жизни св. Тихона в Задонском монастыре (богомыслие, аскетические подвиги, писание сочинений, благотворительность). С особенною подробностью изложена пастырская и просветительная деятельность св. Тихона. Жизнь святителя изложена от его рождения до кончины и погребения. Для полноты жизнеописания не лишними были бы сведения об обретении мощей и прославлении святителя.

Рассмотрению творений св. Тихона, автор предпосылает библиографические замечания об их изданиях, исторические свидетельства их высокого значения и общую характеристику. Далее предлагается характеристика главных направлений современной св. Тихону литературы – светской и духовной с определением отношения его творений к той и другой, указываются положительные влияния на характер литературной деятельности св. Тихона – Св. Писания, святоотеческих творений, древнерусской церковной письменности и церковного богослужения, а также и субъективный склад его духовной личности; определяются положительные достоинства творений

св. Тихона: принципиальность точки зрения, простота и общедоступность. После этих предварительных сведений, следует обзор творений святителя 1) систематического характера: „Об истинном христианстве“, „Плоть и дух“, „Наставление христианское“, „Сокровище духовное, от мира собираемое“, „Об истине евангельского учения“ и 2) произведений более кратких и отрывочных: проповедей, кратких нравоучительных слов, писем келейных и посланных, произведений аскетического характера и молитв. В конце сочинения автор бросает заключительный взгляд на творения св. Тихона, общий их характер и значение и делает несколько замечаний о внешних качествах творений св. Тихона, их языке и стиле.

Таково в общем содержание рассматриваемого сочинения. Не

–133–

удалось автору выполнить предначертанный план во всей полноте, именно – начертать и систему нравственного учения св. Тихона, но и помимо сего – автором сделано многое по взятому им предмету. Предмет намечен автором во всей широте и глубине, и понят правильно. Литература вопроса и творения св. Тихона изучены и исчерпаны в достаточной степени. Сочинение автора согрето теплым религиозным чувством. Язык сочинения в общем правильный и чистый. Встречаются иностранные слова: без особенного труда они могли бы быть в большинстве случаев заменены русскими. Для получения ученой степени кандидата богословия признаю сочинение г. Георгиевского достаточным».

11. Отзыв ординарного профессора Н. Субботина о сочинении *Василия Грекова*: «Архиепископ Никифор Феотоки, как деятель против раскола».

«Сочинение состоит из трех глав. В первой содержится биография преосв. Никифора, во второй – изложение его сочинений против раскола, в третьей говорится о достоинствах и недостатках этих сочинений и о характере противораскольнической деятельности преосв. Никифора.

Биография архиепископа Никифора составлена с особенным тщанием. Для нее сочинитель старался и успел собрать некоторые новые интересные сведения. Большую важность представляет извлеченная им из одной рукописи Архива министерства Иностранных Дел, доселе остававшаяся неизвестною, переписка Никифора с митрополитами Гавриилом и Платоном и с князем Потемкиным по делу об открытии Никифором первого в России единоверческого прихода. Отыскание этих документов составляет несомненную заслугу сочинителя, так как они проливают новый свет на историю учреждения у нас так называемого Единоверия, а один из них (именно *Narratio brevis...*) доселе имеет значение по основательному изложению оснований, вполне оправдывающих учреждение и существование Единоверия. Изложению по этим документам открытия преосвященным Никифором первой в России единоверческой церкви и возникших по сему случаю сношений его с названными выше лицами отведено в биографии весьма значительное место, а самые документы, на латинском языке и в русском переводе, приложены в конце сочинения.

Изложение противораскольнических сочинений преосв. Ники-

—134—

фора сделано в порядке, а также достоинства их и недостатки указаны правильно. Можно только пожалеть, что автор мало обратил внимания на отношение сочинений Никифора к прежним полемическим сочинениям против раскола, и не указал их сравнительного достоинства. Особенно требовалось это в отношении к Увету, в котором рассматривается тоже раскольническое сочинение, что и в Ответах Никифора. Не обращено также должного внимания на ту особенность, как преосв. Никифор защищает греков против обвинений их Соловецкою челобитною. Вообще же сочинение заслуживает полного одобрения».

12. Отзыв доцента А. Беляева о сочинении *Михаила Дядкова*: «Взгляды Ричля на богословие».

«Сочинение Михаила Дядькова содержит, кроме введения, два отдела.

Во введении на основании сочинений Landerer'a и Pünjer'a излагается краткий очерк важнейших философско-богословских направлений мысли в протестантском мире в текущем столетии, с которыми богословие Ричля стоит в отношениях или сродства, или контраста. К сожалению, этот обзор не содержит изложения философии Лотце, к которой всего ближе примыкает богословие Ричля; и этот пробел мало восполняется и не оправдывается тем, что в критической части сочинения в одном месте сопоставлены воззрения Лотце на познание с гносеологией Ричля.

Из двух отделов сочинения первый, меньший (37–160 стр.), представляет изложение начал и существенных пунктов богословия Ричля, а второй, больший (161–390 стр.), – оценку его.

Источником для изложения богословия Ричля служила преимущественно система этого богослова, которая озаглавляется: „Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. B. 1–3“ и которую г. Дядьков, по-видимому, изучил основательно; кроме того он пользовался тремя брошюрами Ричля, разъясняющими и дополняющими его богословскую систему. – При составлении же критического отдела пособиями сочинителю были многие брошюры, журнальные статьи и даже целые книги частью приверженцев Ричля, частью его противников, появившиеся в последнее десятилетие.

В семи главах первого отдела г. Дядьков изложил учение Ричля о религии и богословии, о сущности христианства, как
–135–

религии, через которую совершается оправдание человека, о царстве Божием, о сущности греха, о лице и деле Христа и о продолжающемся осуществлении этого дела в церкви или, по терминологии Ричля, в царстве Божием, – в религиозно нравственной деятельности членов этого царства.

В критическом отделе сочинитель „указывает отношение Ричля к рациональной философии и разуму, как источнику Богосознания (I гл.), выясняет его воззрение на сущность

„оценок“, как источник и орган религиозного знания (2–4 гл.) и определяет его отношение к христианской догматике“ (5 гл.). В своей критике г. Дядьков преследует главным образом две цели. С одной стороны, он усиливается установить степень схождения, или несхождения философско-богословских воззрений Ричля с соответственными воззрениями Канта, Новокантианцев (Липсиуса, Лянге), Лотце и деистов, и приходит к выводу, что Ричля нельзя признать ни кантианцем, ни новокантианцем, ни деистом, хотя он и не отрицает, что в богословии Ричля есть некоторые черты схождения, то действительного, то кажущегося, с учениями этих философов. Кратко мирозерцание Ричля г. Дядьков определяет, как этический пантеизм. – С другой стороны, г. Дядьков старается показать несостоятельность претензии Ричля построить строго-научное богословие исключительно на моральном и притом субъективном начале „оценок“, на субъективной оценке религии, как блага, переживаемого нашим духом. Эта попытка составляет центр тяжести всей системы Ричля. Сущность и своеобразная новизна воззрения Ричли на богословие в том, что он признает все доселешнее богословие, без различия исповеданий, не научным, так как источником и органом его, кроме сверхъестественного Откровения, были разум и рассудок, и оно есть чисто теоретическое богословие; между тем как Бога нельзя познать теоретически, напр. философские доказательства бытия Божия не доказывают бытия личного премирного Бога: убедиться в бытии Бога и в действительности религии можно только практически, путем переживания нашим духом того религиозно-нравственного блага, что мы через переживаемые нами отношения к Богу приобретаем господство над миром, который противоположен духу, причем эти отношения к Богу и к миру, как наше благо, вполне осуществляются не в индивидуумах, а в обществе людей, в церкви, в царстве Божием. Так как этот взгляд Ричля на

–136–

доселешнее богословие и на его собственное определяет сущность, направление и содержание всей его системы, является источником достоинств и недостатков ее, вообще есть

жизненный нерв ее, то следовало бы не только определить и оценить его по существу, что сделано г. Дядьковым, но рассмотреть и частности. Этот взгляд Ричля заслуживает нарочитого внимания исследователя его богословия не только потому, что он – краеугольный камень последнего, но и по тому значению, какое он имеет в настоящее время, будучи знаменем наших дней. Система Ричля имеет интерес для православного богослова не столько тем, что Ричль по таланту и влиянию первостепенный из современных протестантских богословов, которого одни из них превозносят до небес, другие чуть не проклинаят: она важна, как порождение духа нашего времени в его стремлении свести религию к морали, понимаемой как альтруизм, а догматы – иные совсем отвергнуть, а все вообще отстранить на задний план. В области протестантского богословия Ричль почти тоже, что граф Толстой в своих богословских произведениях в России; Толстой – это русский Ричль. Г. Дядькову не удалось уловить эту связь общего характера богословия Ричля с направлением нашего времени. Но зато он совершенно правильно морализм догматики Ричля, его отрицательное отношение к разуму в деле религии и богословствования и к теоретическому богословию и его пренебрежение к метафизике признает реакцией против философского рационализма в религии и одностороннего догматизма в богословии, преобладавших доселе в протестантстве. Вполне верно также он оценил то достоинство богословия Ричля, что его чрезвычайно высокая оценка идеи царства Божия, в котором, по мнению Ричля, только и могут быть осуществлены истинная религия, спасение и счастье каждого человека, представляет небывалый в протестантском богословии пример оппозиции против господствующего в протестантизме индивидуализма.

В изложении сочинения мы заметили только один недостаток: по местам не сразу можно понять, говорит ли автор от своего лица, или он приводит чужие мысли. За то язык сочинения можно признать безупречным.

Сочинение, как по добросовестности изучения материала, так и по достоинству разработки вопросов, может быть названо

отличным и заслуживающим высшего балла».

13. Отзыв и. д. доцента П. Соколова о сочинении *Павла Европина: «Психология Блаженного Августина»*.

«Г. Европин начинает свой труд обычным введением, в котором делает общую характеристику Августина как психолога и излагает цели и метод его психологических исследований. Это введение, написанное главным образом по Нурриссону и Ферра, не отличается самостоятельностью, но достаточно исчерпывает затронутые в нем вопросы. Изложение психологии Августина автор делит на две части. Первая часть, состоящая из четырех глав, излагает рациональную психологию Августина, – его учение о происхождении и природе души, о связи души с телом и о бессмертии. Вторая часть, распадающаяся на шесть глав, посвящена опытной психологии и исследует учение Августина об ощущениях, памяти, воображении, рассудке и разуме, свободе воли и страстях. Почему автор поместил главу о свободе воли в отделе опытной психологии, остается непонятным. Ее нужно было отнести к рациональной психологии, а на ее место следовало изложить своеобразное учение Августина о любви, как воле. Этому учению автор посвящает всего лишь несколько строк в главе о страстях; между тем оно составляет очень важную особенность психологии Августина и потому требовало обстоятельного исследования. За исключением этих промахов автор хорошо ориентировался в своем сложном материале и изложил его ясно, последовательно и систематично. Каждая глава сочинения представляет живой, стройный и интересно написанный очерк, схватывающий почти все существенное и не заключающий ничего лишнего. В последнем отношении немножко грешит только упомянутая глава о страстях, в которой автор не сумел отделить то, что принадлежит психологии Августина, от того, что относится к его этике, и написал несколько лишних страниц. Свое изложение автор иллюстрирует многочисленными и очень удачно подобранными выдержками из сочинений Августина. Правда, эти выдержки обыкновенно подбираются по Нурриссону, Ферра и Гавгауфу; но автор почти всегда справляется с подлинником и более или

менее тщательно проверяет свои пособия. Я почти не встречал случаев, чтобы он переводил латинскую речь Августина прямо с французского. Автор видимо увлечен Августином и нередко пишет в панегирическом тоне. Увлечение таким гениальным писателем, как Августин, слишком естественно и понятно,

—138—

но у автора оно иногда переходит свои законные границы и делается источником маленьких недоразумений. Под влиянием этого увлечения он приписывает Августину мысли, которые были ему чужды, и истолковывает некоторые его взгляды в таком духе, как будто великий писатель IV–V вв. читал Критику чистого разума и был знаком с новейшею психологическою литературой. В тоже время недостаток собственных психологических знаний не позволяет автору сопоставить с данными современной психологии такие наблюдения Августина, которые действительно отчасти совпадают с ними. В заключительной главе, автор делает оценку психологических взглядов Августина и дает краткий очерк влияния его психологии на позднейшие эпохи. Эта глава составляет самую слабую часть сочинения: она имеет чисто компилятивный характер и не отличается ни полнотой, ни надлежащею связью с предшествовавшим изложением, ни точностью цитации. Оценка психологии Августина автор делает очень простым способом: он собирает рассеянные у Ферра и Пурриссона критические замечания и исторические параллели и выписывает их в том порядке, в каком он излагает психологию Августина. Этот простой и остроумный прием приводит к следующему результату. Так как замечания Ферра и Пурриссона не всегда совпадают с предшествовавшим изложением автора, то в его критическом обзоре иногда подчеркиваются такие взгляды Августина, которые в изложении упомянуты лишь вскользь, и не находят себе оценки такие подробности, на которые там обращено преимущественное внимание. Самая оценка психологических взглядов Августина далеко не всегда правильна: автор приписывает большое значение таким взглядам Августина, которые его не имеют, и обходит молчанием те его воззрения, наблюдения и мысли, которые не

утратили своего значения до сих пор. Очерк влияния психологии Августина на позднейшие эпохи, написанный по Нурриссону и Калю, слишком поверхностен, краток и неполон, чтобы иметь какое-нибудь научное значение. Притом автор здесь часто сбивается с уровня темы и пишет не столько о влиянии психологии Августина, сколько об его общем историческом значении.

В целом, не смотря на все свои недостатки, сочинение г. Европина производит очень благоприятное впечатление и читается с интересом. Было бы желательно, чтобы автор, руко-

–139–

водясь этим отзывом и теми замечаниями, которые я сделал в самом сочинении, исправил свою работу и напечатал ее. В нашей литературе нет исследования о психологии Августина и его труд немножко заполнил бы этот пробел».

14. Отзыв экстраординарного профессора протоиерея Д. Касицына о сочинении *Петра Исикамэ*: «Четвертое заседание Ватиканского собора».

«Во введении к своему исследованию, автор предварительно говорит о тех ухищрениях, какие употреблены иезуитами для провозглашения догмата о папской непогрешимости (1–42 стр.) и потом продолжает: „18 июля 1870 года Ватиканский собор, на четвертом своем заседании, к изумлению народов и правительств, торжественно провозгласил догматом пресловутое учение о папской непогрешимости. Это то заседание, последнее в хронологическом порядке и важнейшее по утвержденной им католической истине, и составляет предмет нашего исследования“ (стр. 43).

Не касаясь внешних исторических подробностей в ходе этого заседания, мы сосредоточим свое внимание на догматических результатах его.

Сначала мы изложим постановления этого заседания в их подлинном виде, параллельно с переводом на русский язык (43–44 стр.).

Согласно с этим на страницах 45–75 приводится „*Constitutio dogmatica prima de Ecclesia Christi*“... на латинском и русском

языках.²⁵⁸ Затем на стр. 81 автор спрашивает: каким же способом паписты обосновывают и раскрывают свою заветную мысль? Сущность их доказательств автор сводит к следующим четырем положениям:

1) Прежде всего они „выводят необходимость в церкви единой видимой главы“, 2) эту видимую главою, по их мнению, Иисус Христос поставил св. апостола Петра“, 3) „затем доказывают, что это главенство перешло от Петра к его преемникам“, 4) что поэтому „авторитет римского первосвященника есть не только верховный, но и изъятый, в отношении к предметам веры и благочестия, от заблуждений. Под угрозой анафемы все обязываются содержать это странное мнение, как несомненный догмат и как богооткровенную истину“ (стр. 81–86).

–140–

Эти четыре положения и подвергает автор критическому разбору в дальнейших главах своего исследования (с 86 стр. по 293).

Наконец в заключение своего исследования автор считает не лишним указать те противоречия доктрине папской непогрешимости, какие создаются некоторыми фактами из истории папства, *фактами*, касающимися как собственно жизни пап, так и их деятельности в качестве выразителей догматического и нравственного учения церкви. Прежде всего учению о папской непогрешимости противоречат те примеры вопиющей безнравственной лжи, которыми полна история папства и под. (стр. 295–319).

Предмет исследования раскрыт ясно, но очень много описок см. напр. стр. 1; 6; 10, которые впрочем легко объясняются, если примем во внимание, что автор – японец.

Имея это в виду, нахожу возможным признать сочинение г. Исикамэ удовлетворительным для степени кандидата богословия».

15. Отзыв доцента А. Мартынова о сочинении Николая Князева: «Догматическое учение Климента Александрийского».

«Сочинение г. Князева состоит из введения, трех глав – собственно исследования и заключения. По введении

сообщаются краткие биографические и библиографические сведения о Клименте, намечаются задачи и метод дальнейшего исследования. В главе первой с подробностью излагается гносеология Климента, – вопросы об источниках богопознания и о взаимоотношении веры и знания. Во второй главе раскрывается Климентово учение о Боге Самом в Себе и Его общих отношениях к миру (частнее: а) о Боге Едином по существу и Троичном в Лицах, – б) о Боге, как Творце и Промыслителе мира). В главе третьей содержится изложение Климентова учения о чрезвычайных(?) отношениях Бога к человеку в Новом Завете (в частности: а) о Боге-Спасителе, б) о Боге-Освятителе и в) о Боге-Мздовоздателя). В заключение дается общая характеристика богословствования Климента с формальной стороны.

В пределах сейчас изложенного плана сочинение г. Князева представляет прекрасную историко-догматическую монографию. Автор тщательно изучил известные Климентовы сочинения, выбрал весь, заключающийся в них, догматический материал и привел в стройную, логически связную систему, обративши при этом главное внимание на раскрытие тех пунктов Климентовой

–141–

догматики, в которых она представляет уклонение от православного вероучения. Не мало труда и умственного напряжения требовалось для того, чтобы собрать по крупицам рассеянные в разных местах Климентовых сочинений догматические мысли, уяснить неясное, которого так много у Климента, уладить противоречия – мнимые или действительные. Наш автор выполнил это с большим успехом, и особенно – в 1-й главе исследования – самой интересной и полной достоинств, где с замечательною обстоятельностью, тонким психологическим анализом и логическою ясностью раскрыто Климентово учение об отношении философии к Откровению, знания к вере, – этот главнейший и важнейший пункт всего Климентова богословствования. – Самостоятельное изучение первоисточников и углубление во внутренний смысл содержащегося в них учения дало возможность нашему автору быть достаточно независимым в суждениях. Немалочисленная

западная литература о Клименте ему хорошо была знакома, но не поработила его, как это часто случается с русскими писателями; имена иностранных авторов очень редко встречаются в тексте положительных исследований г. Князева, их место – в обширной части „примечаний“, (составляющих у нашего автора особый отдел, приложенный к концу сочинения), где их мнения выставляются по большей части, как предмет опровержения. Даже хороший русский перевод Климентовых сочинений (сделанный под редакцией Н. Корсунского и напечатанный в „Ярослав. Епарх. Вед.“), вообще оказавший большую услугу нашему автору, не везде однако удовлетворил его: в нем сделано несколько более или менее существенных и не безосновательных поправок. – Внутренним достоинствам сочинений г. Князева вполне соответствуют и внешние. Точный, ясный и живой (лишь по местам – несколько вычурный) язык, связное, логическое течение мыслей, строгая точность цитации – делают чтение сочинения очень приятным.

При всех, однако, похвальных качествах труда г. Князева, от него можно бы пожелать большего. Автор слишком изолировался с своим предметом: он не поставил в связь Климентова учения с учением предшествующих христианских богословов и не раскрыл достаточно зависимости Климента от языческой философии. От того историческое место и значение догматики александрийского учителя осталось неуясненным, а некоторые пункты ее, которые теперь являются совершенно

–142–

оригинальными и даже странными, перестали бы казаться таковыми, если бы указаны были их объяснения в литературе христианской, или же в философии языческой. Но от сочинения, писанного сравнительно в короткий срок, нельзя, конечно, требовать такой широкой исторической постановки; ее можно только рекомендовать автору при дальнейшей обработке его труда (что было бы весьма желательно в виду обнаруженной г. Князевым способности к серьезной научной работе).

Как кандидатская диссертация, сочинение автора и в настоящем своем виде более, чем удовлетворительно».

16. Отзыв экстраординарного профессора И. Татарского о сочинении ст. *Николая Козлова*.

«Сочинение студента Николая Козлова имеет своим предметом рассмотрение поэмы Мильтона „Потерянный Рай“, как памятника протестантского религиозного эпоса. – После краткого введения, заключающего в себе общие рассуждения о том, что предметы христианской веры по своей возвышенности не могут быть обняты непосредственно в образном представлении фантазией и при поэтической обработке неизбежно отражают на себе дух времени и образ мыслей поэта, – автор совершенно правильно разделяет свое исследование на две главные части: а) на изображение поэмы Мильтона как литературного явления и б) на изложение тех особенных богословских мнений и тенденций, которые в ней заключаются.

Литературной характеристике „Потерянного Рая“ автор посвящает две главы. В первой из них, изобразив чрезвычайное возбуждение в Англии интересов религии и политики после реформации, в особенности необыкновенное развитие в ней сектантства, он справедливо выставляет Мильтона одним из важнейших представителей наступившей при Кромвеле религиозно-политической борьбы. С этою целью он делает общий очерк жизни и образования Мильтона, изображает его замечательную полемическую деятельность, защищавшую принципы пуританизма и, наконец, переходит к обсуждению побуждений его к избранию и обработке сюжета поэмы „Потерянный Рай“, усматривая их в личном разочаровании поэта при наступившей реставрации Стюартов. – Во второй главе автор рассматривает самую поэму. Предпослав краткое изложение ее содержания, он предлагает затем полную и более или менее удачную характеристику действующих в ней лиц: Бога Отца, Сына Божия,

–143–

Ангелов, Адама с Евою и Сатаны. Свое изображение их он заключает указанием на общие черты мирозерцания поэта, пожелавшего представить здесь высокую идею исконной борьбы добра и зла в мире и в человеческой жизни.

Изложением богословских тенденций, отразившихся в поэме Мильтона, автор занимается в третьей главе своего сочинения. Указав с особенною настойчивостью на его арианство в догмате о Троице, он затем выставляет здесь и многие другие рационалистические мнения поэта, как-то: его пантеизм, признание им безначальности материи, идею о бесконечном прогрессе в области религии, мысль о всеобщем священстве христиан и ожесточенные нападки против иерархии. Все это автор заключает справедливым соображением о том, до каких нелепых крайностей могут доходить в протестантизме и самые замечательные умы, пользуясь господствующим в нем началом личного усмотрения в делах веры единственно на основании лишь Св. Писания.

Вообще, рассматриваемое сочинение неизменно обнаруживает в авторе солидное умственное развитие, всецело основывается на тщательном изучении им предмета под руководством лучших, большею частью, иностранных пособий и, как обработанное с видимым старанием в важнейших своих частях, может быть признано вполне удовлетворительным».

17. Отзыв ординарного профессора В. Ключевского о сочинении *Александра Лепорского*: «Масонство в России, его происхождение, причины успехов в царствование имп. Екатерины II и отношение к русской Церкви».

«Задача, которую автору предстояло разрешить, состояла в том, чтобы изобразить русское масонство XVIII века с церковно-исторической точки зрения, как эпизод из религиозно-нравственной истории русского общества прошлого столетия. Для решения этой задачи автор воспользовался наиболее важными исследованиями и изданными материалами по истории русского масонства, а также и некоторыми, относящимися к этому предмету, рукописями Московского Румянцевского музея. Начав сочинение очерком происхождения и распространения масонства в России до конца XVIII века, автор выделил в составе своей задачи два вопроса, на которых преимущественно и сосредоточил свое внимание: это – вопросы о причинах успешного распространения масонства в русском обществе того времени и об отношении

русских масонов к отечественной православной Церкви. Отвечая на первый вопрос с помощью изученных им источников и пособий, автор указывает причины успехов масонства как в религиозно-нравственном состоянии тогдашнего высшего русского общества, так и в особенностях самого масонства, в его обрядах, учении, приемах пропаганды, в характере и влиянии главных русских последователей масонства. В этом отделе своего сочинения автор высказал несколько метких частных замечаний и обдуманых общих соображений, хотя не всегда достаточно поясняемых конкретными данными. Автор придал несколько преувеличенное значение видимому сходству масонской морали с христианским нравоучением и расположен относить на счет этой морали имевшие совсем другой источник нравственные качества и стремления лучших русских приверженцев масонства в прошлом столетии (наприм., Новикова и Гамалеи). Вполне самостоятельный ответ, согласный с церковно-исторической точкой зрения на предмет, дал автор на второй вопрос, обдуманно и осторожно указав, в чем русское масонство соприкасалось с учением православной Церкви и в чем отступало от него. Этому вопросу почти не касаются читанные автором исследования о русском масонстве. Отмеченные качества сочинения студ. Лепорского вместе с ясным и легко-читаемым изложением дают основание признать сочинение весьма хорошим».

18. Отзыв ординарного профессора И. Субботина о сочинении *Константина Несмелова*: «Никита Пустосвят».

«Сочинению своему автор предпослал предисловие, в котором содержится „очерк умственного и нравственного состояния русского общества“, современного появлению раскола. Очерк этот не отличается достоинствами, а к прямой задаче сочинения имеет мало отношения.

Сочинение делится на две части: в первой говорится о Никите, как раскольническом деятеле, во второй – о Никите, как раскольническом писателе, хотя и писатель есть, конечно, деятель (против) раскола.

Первая часть состоит из двух глав. В первой изложена биография Никиты, доведенная до суда над ним на соборе 1666–7 года. Автор успешно воспользовался всеми, какие можно было собрать, сведениями о жизни Никиты за это время; но за скудостью сведений входит иногда в рассуждения о предметах,

–145–

не прямо относящихся к делу. Так напр. по поводу известного свидетельства м. Игнатия Тобольского об Иосифовских справщиках вступает в полемику с писателями, неправильно понимающими это свидетельство. Автор очень основательно возражает этим писателям, но едва ли эти возражения у места. Во второй главе излагается история бунта Никиты Пустосвята, – излагается подробно, даже до излишества, так как упоминается о многих обстоятельствах, не касающихся Никиты.

Во второй части, состоящей также из двух глав, идет речь о челобитной Никиты, – излагается ее содержание и сделан разбор ее. И изложение и разбор удовлетворительны; но автор опять позволяет себе некоторые уклонения в сторону, от предмета, – наприм., слишком подробно говорит о Феодоровом Слове и о Слове Максима Грека.

Сочинение относится к разряду хороших».

19. Отзыв ординарного профессора П. Цветкова о сочинении *Алексея Нечаева*. «Церковный историк Сульпиций Север».

Сочинение г. Нечаева расположено следующим образом. Сначала излагается биография Сульпиция Севера; затем обзревается его сочинения, в особенности, с значительною подробностью излагается их содержание; наконец, характеризуются эти сочинения и указывается их значение.

В сочинении не видно, чтобы автор его обстоятельно изучил литературу об одном из первых церковных историков Запада, бывшем предметом его занятий. Не однажды свидетельства древних о Сульпиции Севере приводятся им по цитатам позднейших исследователей, напр. Тильемона. Сочинением Бернайса „Über die Chronik des Sulpiciens Severns“ автор совсем

не пользовался. Не вполне могут быть одобрены и некоторые частности плана в сочинении г. Нечаева. За содержанием „Хроники“ Севера излагается содержание „Жизни св. Мартина“ и „Диалогов“ и потом уже обозреваются источники „Хроники“. Кажется, было бы лучше это обозрение сделать тотчас после изложения содержания „Хроники“. Оценка сочинений Сульпиция Севера иногда голословна, отчасти основана на хвалебных „Testimonia vetera“, приведенных в „Патрологии“ Миня.

Самые сочинения Сульпиция Севера изучены автором добросовестно. Часть „Хроники“ он даже перевел на русский язык и дал этому переводу место в своем сочинении в качестве

–146–

приложения. Некоторые стороны в сочинениях Сульпиция Севера тонко подмечены и оттенены».

20. Отзыв доцента М. Муретова о сочинении *Ивана Николина*: «Книга Деяний св. Апостолов (вводные сведения)».

«Обширный труд автора (691 страница крайне слитного письма) состоит из кратких *предварительных замечаний* об отношении Дееписателя к повествуемым им событиям и определяющемся этим отношением характере исследования, куда приложен длинный список книг, служивших пособиями автору при составлении им своего сочинения (стр. 1–12); – и из *семи глав* исследования: *глава первая* посвящена изложению и обстоятельному разбору, общему и частному, новейших теорий (Шлейермахера, Блеека, Целлера, Шмидта, Иакобсена, Сорофа) о мнимых письменных первоисточниках, из которых будто бы составлена книга Деяний (стр. 13–120); – *вторая глава* всесторонне исследует то отношение, в каком повествования от лица самого писателя в форме „мы“ стоят ко всей вообще книге, – и как вывод из этого исследования является положение, что кое где встречающиеся „мы“ во второй половине Деяний не дают оснований к заключению о различии писателей или составителей обеих половин книги (стр. 121–158); – *третья глава* рассматривает язык книги Деяний по сравнению с третьим каноническим Евангелием и в отношении стилистического единства во всех частях книги Деяний, откуда автор выводит заключение о единстве писателя всей книги, –

глава заслуживает особого внимания по обстоятельности, тщательности и некоторой самостоятельности исследования (стр. 159–290); *четвертая глава* со всевозможною основательностью доказывает, что писатель книги Деяний, как и третьего Евангелия, согласно древне-церковному преданию, был сотрудник и спутник ап. Павла св. Лука, а не Тимофей, Сила или Тит, как то допускается в разных новейших выдумках иностранных (стр. 201–316); – *пятая глава* рассуждает о цели и характере книги Деяний, где, вопреки новейшим предположениям о тенденциозности композиции книги, автор приводит неоспоримые доказательства чисто исторического характера Деяний (стр. 317–427); – *шестая глава* раскрывает единство учения ап. Павла в книге Деяний и в посланиях апостола (428–609); – *седьмая* и последняя глава написана по поводу новейших гипотез (Кейм, Гольтиманн) о литературной зависимости Дее-

–147–

писателя от Иосифа Флавия, вопреки которым автор доказывает, что Дееписатель совершенно самостоятелен по отношению к иудейскому историку как в содержании, так и в форме (языке) повествования; – глава по обстоятельности, основательности и самостоятельности исследования также обращает на себя особое внимание (стр. 610–691).

Из наиболее достопримечательных особенностей сочинения я должен указать, прежде всего, на *полноту исследования предмета*: уже простой обзор содержания труда дает видеть, что автор не обошел ни одной существенно важной стороны вопроса и не остановил работу на середине, но исследовал как весь предмет в его целостности, так и его отдельные частности, с одинаковою полнотою и основательностью. Обращает, затем, внимание *обширность и тщательность изучения литературы предмета*: т. е. как общих введений к Новому Завету (Шлейермахера, Блеска, Гэрике, Гольцмана, Вейсса, Корнели) так и частных исследований о книге Деяний (Майергофа, Шнеккенбургера, Бауера, Целлера, Лекенбума, Кёнига, Шмидта, Пфлеодерера, Иакобсена, Сорофа), – кроме того – общеистолковательных (Златоуст, Катены Крамера,

Cursus Миня, Мейер, Баумгартен, Овердек) и общеисторических трудов (Евальд, Неандер, Гфрёрер, Тирм, Визелер, Гаусрат, Шюрер, Кренкель, Баур, Ренан, Фаррар, прот. А. В. Горский), – наконец – пособий филологических (Вилький, Бретшнейдер, Винер, Шлейсснер) и критическо-текстуальных (Тишендорф): читая тетрадь г. Николина повсюду замечаешь, что автор имеет непосредственное и точное знакомство с цитруемыми им книгами. Наконец, благодаря такому тщательному и самостоятельному изучению предмета, труд г. Николина, в общем стоя по самой необходимости в зависимости от иностранной богословской литературы, нередко поднимается однакож до полной научной самостоятельности: как в вышеуказанных второй и последней главах, так и вообще везде заметно, что автор пишет самостоятельно проверенное, самостоятельно продуманное и самостоятельно дознанное, вследствие чего все сочинение получает характер не только ученой работы, но и самостоятельного ученого исследования.

В виду указанных особенностей, труд г. Николина не только заслуживает полного одобрения, как кандидатское рассуждение, – но и, после неважных стилистических исправлений и некото-
–148–

рых дополнений, мог бы в своем печатном виде составить не посредственную, даже и не хорошую, а отличную магистерскую диссертацию».

21. Отзыв ординарного профессора В. Ключевского о сочинении *Григория Орлова*: «Поучения древнерусских церковных пастырей, как церковно-исторический источник».

«Чтобы облегчить себе обзор обширного материала, относящегося к теме, автор распределил исследуемые им памятники на группы, из коих к одной отнесены им поучения „отвлеченного характера“, к другой поучения нравственно-назидательные, 1) обращенные к духовенству и 2) обращенные к мирянам отдельно или к мирянам и духовенству вместе, наконец, третью составили послания канонические, касающиеся 1) церковного управления и 2) богослужения. Такое деление с его подразделениями автор, очевидно, хотел основать на содержании изучаемых пастырских поучений, т. е. на свойстве

данных, какие можно почерпнуть из этого источника для русской церковной истории. Но поучения древнерусских церковных пастырей не вполне поддаются такому делению и во многих случаях, если не в большинстве, одно и то же поучение относится к нескольким отделам. Потому своею группировкой автор создал себе ряд затруднений: 1) рассматривая поучения по их содержанию, а не в хронологическом порядке, он лишил себя средств проследить историческое развитие самого рода литературных произведений, какой представляют древнерусские пастырские поучения, что помогло бы автору уяснить характер и значение их, как церковно-исторического источника; 2) принужденный говорить об одном и том же пастыре по свойству оставленных им поучений в разных местах сочинения, автор не имел возможности представить в своем труде цельных характеристик важнейших из этих пастырей; 3) оценив особо значение поучений каждой группы для изучающего древнерусскую церковную историю, он не свел отдельных выводов в цельный окончательный итог, не обозначил общих особенностей всего этого отдела древнерусской духовной литературы, как церковно-исторического источника. Указанные недостатки сочинения, вместе с некоторой невыработанностью изложения, в значительной степени покрываются полнотой изучения предмета, обнаруживавшейся как в большом количестве собранных автором по разным изданиям поучений, число которых про-

–149–

стирается свыше 150, так и в обстоятельности разбора отдельных памятников с библиографическими о них сведениями и с критическим указанием признаков их происхождения, подлинности и качества фактических данных, представляемых ими для изучения разных сторон практики и быта древнерусской Церкви. Потому сочинение студ. Орлова можно признать весьма удовлетворительным».

22. Отзыв Ректора Академии, Архимандрита Антония, о сочинении *Николая Патакина*: «Спасительное значение страданий по В. 3-ту».

«Не объемистое (23 листа) сочинение это представляет собою труд совершенно самостоятельный, явившийся плодом непосредственного изучения Библии с проверкой сделанных из него выводов по отеческим толкованиям. В богословских курсах автор не мог иметь ничего даже для создания себе плана исследования, ни для систематического построения искомой идеи. Отсюда само собой понятно, что невозможно было бы требовать хотя бы условного совершенства в исполнении столь трудной и притом самостоятельной синтетической работы. Напротив, должно с удовольствием приветствовать и те незатейливые, но и не неудачные выводы и обобщения, которые удалось сделать автору при помощи внимательного перечитывания Библии и Отцев, снабженного помощью чуткой наблюдательности над движениями человеческого сердца в священных речах и писаниях божественных мужей. Выводы эти заключаются в нескольких, подтвержденных многими библейскими текстами, изречениях, что страдания имеют по Ветхому Завету следующее значение. Во-первых, они пробуждают в людях сознание греха и отвращение к нему; во-вторых, они обращают кающегося к Богу; в-третьих, страданиями внушается спасительное смирение, производится обновление духовной жизни и наконец, в-четвертых, дается вкушение радости о промыслительной силе наказующего Господа. Особую главу кроме этого автор посвящает учению Библии о страданиях невинных, о страданиях проповедников слова Божия; ими по мнению автора испытывалась праведность избранника и жизнь его окончательно приобщалась к единому Богу. – Нужно сказать, что эта последняя глава, написанная уже второпях, слабее первой, если не по подбору изречений св. Писания, то по выяснению их смысла. Именно не указана главная цель очистительных страданий служителя Божия, заключающаяся в том,

–150–

чтобы совершенно убить в нем любовь к миру и к себе самому (самолюбие) и через это очистить в душе его место для безраздельной любви к Господу и делу Его. В первой части автор очень удачно восстанавливает картину сменяющихся в

душе библейского страдальца чувств и настроений, но не говорит ничего о перемене самых воззрений на жизнь и жизненные блага, в чем заключалась главная цель смиряющей десницы Всевышнего, по слову пр. Моисея: *„Он томил тебя голодом и питал тебя манною, дабы показать тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким словом, исходящим из уст Господа, живет человек“* (Втор.8:3). Отечественные толкования автор приводит иногда такие, которые ничего нового не прибавляют к непосредственно очевидной мысли Библии – в этом заключается также существенный недостаток его сочинения. Но в общем оно производит, благоприятное впечатление и заслуживает степени кандидата богословия».

23. Отзыв доцента М. Муретова о сочинении *Петра Полянского*: «Объяснение первого послания св. Апостола Павла к Тимофею».

«Сочинение начинается введением, где кратко излагаются главные мысли послания и перечисляются пособия, которыми автор пользовался при составлении своего труда. Самое толкование послания идет последовательно по главам, стихам и словам в таком порядке: приветствие (I:1–2), истинное учение (I:3–20), христианская молитва (II:1–15), пастыри (III:1–13) и церковное управление (III:14–16 и V–VI гл.).

Глубина проникновения во внутренно-животворный дух апостольского писания, широта изучений пособий как древнейших (Златоуст, Феодорит, Иероним, Феодор Мопсуетский, Икумений, Феофилакт, Зигабин), так и новейших (Корн, а Ляпид, Бингам, Розенмюллер, Флятт, Макк, Массль, Визингер, Мейер, Гофманн, Гольцманн, Преосв. Феофан, Клитин, Св. Троицкий), обстоятельность и тонкость нравственно-психологического и филологического анализа некоторых понятий (χάρις, γνῶσις, εὐχή и др.), ясность в раскрытии главных мыслей послания и их логического движения, основательность и православие суждений как во всем вообще толковании, так и особенно в раскрытии пастырско-канонических сторон послания, наконец литературная отработанность и отчетливость изложения: таковы качества работы г. Полянского, за которые она вполне заслу-

живает ученой степени кандидата богословия, и даже с похвалой сочинителю».

24. Отвыв доцента А. Введенского о сочинении *Ивана Попова*: «Совесть (ее сущность и происхождение)».

«Сочинение г. Попова состоит из введения, в котором устанавливается понятие совести и определяется задача исследования (стр. 1–91), и двух частей – критической (стр. 92–391) и положительной (392–767). Против такого плана нельзя, конечно, сделать никаких возражений: при современной постановке этической, как и других философских задач, положительное раскрытие предмета необходимо должно быть связываемо с критикой уже существующих взглядов на него. Но подразделение частей возбуждает некоторые недоумения. Автор делит первую часть так: изложение эволюционной теории (гл. 1-я), критика ее исходных пунктов (гл. 2-я), критика учения эволюционистов о происхождении нравственных *понятий* (3-я), критика их учения о происхождении *формальной* стороны совести (гл. 4-я) и априоризм Канта (гл. 5-я). Положенное в основу разделения 3-й и 4-й глав различие в нравственном сознании или совести двух сторон, материальной и формальной, проходит чрез все сочинение автора; но многочисленные понятия материи и формы не только не определены у него с достаточною строгостию, но во время исследования переходят каждое в свою противоположность: во введении под материальною стороною (содержание) автор разумеет „нравственный закон или идеал“, а под формальною – „приятные или неприятные нравственные чувствования“ (стр. 85), а в конце сочинения о сознании нравственного закона, идеала или долга, которое он понимает как сознание требования (постулата) единства в деятельности, говорит уже именно как о формальной стороне совести (стр. 710:766 и др.). Эта шаткость терминологии поселяет у читателя чувство какой то напряженности, возникающей из трудности обнять разом и сделать прозрачною для мысли общую схему сочинения. И нам кажется, что и сам автор, если бы у него потребовать строгого отчета, почему как в только что указанных главах первой части,

так и в соответствующих им главах второй (гл. 3-я: „нравственные идеалы и правила, как выражение стремления духа к единству“ и 4-я: „единство, как идеал; чувство должного и проч.“), – почему, по какому логическому принципу, он распределил здесь свои мысли так, а не иначе, едва ли

–152–

был бы в состоянии во всех случаях дать отчетливый ответ. – Здесь же, говоря о внешних недостатках сочинения, мы отметим заметную неполноту в критическом обозрении теорий совести, которому посвящена первая часть: употребив 250 страниц (92–848) на изложение и обсуждение теории эволюции, автор лишь сравнительно очень кратко говорит о теории одного Канта (348–391 стр.). Правда, что, – как замечает автор в извинение этой „непропорциональности“, – нравственное учение Канта разбиралось и критиковалось уже достаточно (351); правда и то, что собственное решение вопроса автором стоит в генетической связи с теорией Канта (353): но мы все-таки думаем, что, если бы автор подробнее и глубже вошел в зерно Кантовой этики и, далее, сделал хотя бы краткое общее обозрение развившихся из нее или под ее влиянием позднейших теорий, то это уберегло бы его от той несомненной односторонности, которую страдает теперь его собственное решение вопроса.

Односторонность, о которой мы говорим, состоит в основной мысли сочинения, – в мысли о том, что сущность и корень нравственности есть будто бы *стремление к единству*, которое „дано а priori“ и побуждает человека повсюду к „объединяющей деятельности“, но которое „само по себе пусто, как и всякая а priori данная форма“ (стр. 710). В различных местах сочинения автор характеризует это единство различно. „Это, – говорит он, напр., в одном месте, – есть, во 1-х, *форма*, в которую должно отлиться данное иным путем содержание, а во 2-х, *идеал или задача*, которую ставит себе дух“ (ibid) и „с точки зрения которого он оценивает действительность и который руководит волю в ее деятельности“ (667). „Единство, – говорит он в другом месте, – с одной стороны является *идеалом*, к которому, стремится интеллигенция(?), с другой – *нормою*,

которую она пользуется для оценки бытия“ (764). Нелегко, конечно, соединить эти выражения в единстве одной определенной положительной формы; но кажется мы не ошибаемся, понимая единство как именно „пустую форму“. Автор обнаруживает много остроумия, чтобы путем тонкого и сложного анализа отделить от этого основного „единства“, в качестве *производных и вторичных* элементов, все определенные и предметные движения нашего духа (симпатия, стыд и пр.) и таким образом доказать, что „с материальной стороны опыт всецело(?) дает содержание для нравственных понятий“, так что без

—153—

него „стремление духа к единству, как и всякая априорная форма было бы пусто и даже недоступно сознанию“ (767). Но если так; если мы правильно истолковываем мысль автора; если, по его мнению, базис нравственности есть действительно и не более, как „пустое стремление к единству“: то взгляд автора совершенно односторонен, так как не объясняет ни повелевающей, ни — особенно — *судящей* функций совести, которые сам автор с похвальной тщательностью установил во введении в качестве ее существенных признаков. Не видать, в самом деле, почему человек благоговеет и трепещет пред судом совести, если совесть только и заботится о том, чтобы в деятельность человека было внесено начало объединения. Ссылки в объяснение этого факта на боязнь публичного позора, которая путем тонких процессов переходит в стыд пред самим собою (686) и др. подобные носят слишком очевидную печать неестественности и натяжки, чтобы им можно было придавать значение серьезных аргументов.

Причина такой односторонности заключается, по нашему мнению, в методе автора. Он идет в своем исследовании путем аналитическим. Но есть две формы анализа в области психологии и этики. Во первых, анализ может быть направлен к отысканию *общего*, когда, как напр. это делают эволюционисты, сравнивая христианина с язычником, культурного человека с некультурным, человека с животным, хотят в процессах их душевной жизни открыть элементы общие и из них построить

все здание этики: этот метод для разработки *высших областей* психологии и особенно этики не только непригоден, но, если ограничиваются им одним, даже вреден, так как неизбежно приводит в конце концов к построению морали на том „первобытном“ чувстве или инстинкте общественности, которое и животных ведет к соединению в „постоянные группы ради кооперации“. Во вторых, анализ может быть направлен к *индивидуализации* и спецификации психических явлений, когда, как, напр., это делают представители франц. спиритуалистической школы (между прочим и Поль Жане, к сожалению меньше, чем следовало бы, принятый автором за руководство), в обыденных фактах психической жизни человека, нередко закрытых густым слоем страсти, открывают зерно жизни собственно человеческой, свойственной одному человеку, а в этом зерне, далее, как принцип его жизни, –

–154–

зерно жизни Божественной: этот метод единственно и пригоден для этики, так как лишь он может привести к построению морали не для животного и не для „среднего человека“, а для человека идеального, которая поэтому остается всегда выше человека эмпирического, как самодовлеющий и истинно-прекрасный идеал, как то сверхъестественное и чудно-таинственное в нас, с чем по красоте и обаянию может равняться, по выражению Канта, разве лишь красота и обаяние звездного неба. К сожалению, автор, написавший по этому второму способу свое поистине прекрасное введение, затем покинул его, очевидно будучи увлечен интересами полемики с эволюционистами и кажется не без влияния с их стороны. Ничто не доказывает яснее этой пагубной для сочинения двойственности метода, как два радикально противоположных суждения о роли в морали „альтруистических инстинктов“, как выражается автор, т. е. симпатии и чувства общественности: указав *во введении* с шквальной пронизательностью, что этими движениями не исчерпывается сущность морали (стр. 69–73), автор мало по малу забывает и оставляет эту точку зрения на предмет и в конце сочинения находит возможным сказать, что „в основе

всяких(!) нравственных отношений лежит идея общества“ (стр. 713). Причина этого, – повторяем еще раз, – заключается именно в том, что по мере приближения к концу сочинения, автор все более и более уклонялся на тот скользкий путь внешнего анализа, сравнения культурного человека с некультурным и фактов из области собственно этической с фактами иного порядка – с фактами из области интеллектуальной и эстетической, которым идут эволюционисты и который естественно не мог привести автора ни к чему иному, кроме его абстрактного, „пустого“ единства. – Косвенной причиной указываемого недостатка, по нашему мнению, служило и то, что автор ограничил свое исследование вопросами чисто психологическими (сравнительно-психологическими), – „теорией и психологией морали“ (стр. 83) и обошел существенно необходимые для его исследования метафизические вопросы: если бы он вступил на эту точку зрения, ему несомненно открылись бы иные перспективы на вопрос и тогда едва ли бы он признал достаточным тот вывод, на котором остановился теперь.

Кроме только что указанного нами, существенного недостатка, в сочинении автора есть и другие недостатки или точнее сказать

–155–

недосмотры: так, напр., его суждения об инстинкте (стр. 287 и др.) и о роли эстетического элемента в морали (стр. 416) могли быть изложены, при существовании богатой литературы об этом предмете, строже; в своих суждениях о столь важных вопросах, как напр. вопрос о дозволительности или недозволительности смертной казни (стр. 278), автор мог бы быть сдержаннее; свою веру во всемогущество точной науки (стр. 5 и др.) мог бы, не насилуя фактов, умерить и ограничить; выходы в субъективный идеализм (стр. 456 и др.) мог бы для себя закрыть, чтобы удержаться в согласии с основами своего сочинения и т. д. Но мы не придаем этим промахам никакого значения, так как было бы поистине удивительно, если бы в таком обширном, захватывающем множество разнообразных и трудных философских вопросов, сочинении и при том сочинении

начинающего автора, не оказалось никаких промахов. Даже более: с известной точки зрения, некоторые из этих недостатков могут быть признаны достоинствами, как свидетельство о мысли смелой и самостоятельной.

Что касается нашего *общего суждения о сочинении*, то, несмотря на его вышеупомянутый недостаток, мы должны отозваться о нем с большою похвалою. Оно свидетельствует о счастливом соединении в его авторе несомненного философского дарования с замечательным трудолюбием. Автор обладает обширными сведениями; мышлением тонким и гибким; смелостью, оригинальностью и нередко остроумием в суждениях; самостоятелен и стоек в своих взглядах; благороден в полемике и никогда не позволяет себе умалять или искажать доводы противника: обнаруживает много наблюдательности и привычки углубляться в себя; пишет языком спокойным, чуждым полемического задора, и ясным; мысль автора жива и обильна и обыкновенно иллюстрируется хорошо подобранными сравнениями и примерами. Как особенное достоинство мы должны отметить большую начитанность автора в изящной литературе: сочинение изобилует свидетельствами из поэтов и романистов, нередко освещающими лучше всяких рассуждений ту или другую сторону вопроса. Если бы автор, исправив свое сочинение в вышеуказанном нами смысле и дополнив главою, посвященную метафизике морали, издал его в качестве магистерской диссертации, оно несомненно нашло бы читателей даже и в том кругу, который обыкновенно неохотно заглядывает в философские сочинения.

—156—

С своей стороны мы желаем и настойчиво советуем автору заняться этим делом. Его не должна в данном случае смущать указанная нами выше односторонность его сочинения: когда он отдалится от своей работы и сознает свою односторонность, он тем сильнее прочувствует превосходство точки зрения, на которую вступил во введении и которую затем покинул, и тем одушевленнее изложит свои новые взгляды, элементы которых, впрочем, можно иногда находить и в его настоящем сочинении. Именно то обстоятельство, что он последовательно и до конца

прошел односторонним путем, должно уберечь его от увлечений при переработке: прямолинейные умы обыкновенно ближе к истине, чем поверхностные путаники.

Для получения степени кандидата богословия сочинение не только вполне достаточно, но заслуживает высшей отметки и особого поощрения со стороны Совета Академии».

25. Отзыв ординарного профессора А. Лебедева о сочинении *Николая Попова*: «Император Лев Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении».

«Объемистое сочинение автора состоит из введения, заключающего в себе обзор пособий и источников (I–СХХVIII стр.), описания царствования Льва в церковно-историческом отношении (двенадцать глав, стр. 1–607) и двух приложений (стр. 609–703).

Задача, принятая на себя автором, разрешена вполне удовлетворительно.

Обзор источников и пособий показывает, что автор прочитал и изучал все, что прямо или косвенно относилось к его делу, причем его суждения в этом случае стоят на должном научном уровне.

Самое царствование Льва с его церковно-исторической стороны описано и написано по плану ясному и стройному. Автор сначала делает необходимую характеристику Льва, как исторической личности с известными ее отношениями к церкви и государству. Затем подробно говорит о состоянии Византийской церкви при этом императоре. Главная часть исследования ведется в хронологическом порядке: исследуя предмет, автор переходит от времени одного патриарха ко времени другого. Пред нами проходят последние года правления церкви патриархом Фотием (причем с особенным вниманием изучается вопрос о его вторичном низвержении), времени патриархов Стефана,

(Продолжение следует)

Февраль

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Амоса [Ам.3:9–5:16] / Пер. П.И.
Казанского и А.А. Жданова; под ред. М.Д. Муретова //
Богословский вестник 1893. Т. 1. № 2. С. 447–478 (1-я
пагин.). (Продолжение.)**

–447–

на место сие, и на живущия в нем (4Цар.22:15–20). И обещание было исполнено; ибо Владыка всяческих отложил Свой гнев до конца его царствования. Было тридцать один год (его царствования). В последнее время против Вавилона предпринял войну Фараон Нехао, царь Египетский и отправился из своего отечества со всем войском. Так как Иосия опасался, как бы он не пришел опустошать иудейскую страну; то он вооружился и решился выйти ему на встречу. Тот повелел ему идти назад, сказав, что он спешит к реке Евфрату и стремится в страну Ассириян. Но так как и после сего (Иосия) безрассудно вступил в бой; то во время сражения был убит и мертвый своими привезен был домой во Иерусалим. На царство же помазан был Иоахаз, сын его. Едва кончился третий месяц его царствования, как Фараон Нехао лишил его власти и связав его держал под стражею в Египте; получивши же большие деньги, едва согласился на то, чтоб во Иерусалиме царствовал Елиаким, или Иоаким, также сын Иосии. Он до такой степени угнетал Израиля, то есть жителей Самарии и Иерусалима, что обложил налогами всю страну и от всех требовал податей. Когда дела находились в таком состоянии и царством управлял Иоаким, – пришел Навуходоносор, овладел Иерусалимом так что Елиакима сделал своим рабом, взял и с него налог и весь город совершенно опустошил. Но Бог этим не ограничил бедствия людей нечестиво поступивших; но присоединил к этому нечто другое обременительное и весьма тяжелое: разбойнические шайки, появившиеся из всех соседних земель и стран, то есть, Сирийской,

–448–

Тирской и Азотской, Идумейской и Моавитской, в различных местах опустошали Иудейскую землю. Об этом написано в Паралипоменах: *тогда нача земля поддана быти, еже даяти сребро по словеси Фараонову: и кийждо по сим истязаше сребро и злато от людей земли, еже даяти Фараону Нехао. Двадесяти пяти лет бе Иоаким, егда царствовати нача, и единонадесять лет царствова во Иерусалиме, и сотвори лукавое пред Господем по всем, елика сотвориша отцы его. Во дни его прииде Навуходоносор на землю, и бе ему служа три лета, и отступи от него и посла на них Халдеи, и разбойники Сирския, и разбойники Моавитския и сынов Аммоновых против Самарии²⁵⁹ (2Пар.36:4:5). Все это пришлось вытерпеть Израилю за то, что он дерзко унижал славу Бога и развратился до того, что приобрел нечестивую наклонность – поклоняться делам рук своих. Рассказавши же с достаточною для нас подробностью историю, мы кратко изложим смысл слов: *поведите странам во Ассирианех, и во странах Египетских, и рцыте: соберитесь на гору Самарийскую, и видите чудесная многа среди ея, и насильство еже в ней*. Пусть кто-нибудь, как бы так говорит, как можно скорее возвестил Египтянам и Ассириянам, и пусть они смело устремятся на горы Самарийские, или на самую страну: ибо она, говорят, гориста. Когда они придут, то увидят на ней чудесная многа и неожиданное насилие; ибо прежние победители, говорят, окажутся в жалком состоянии и будут в рабстве; поднимающие надменно бровь свою против всех, так сказать,*

—449—

народов окажутся в достойном сожаления положении, поверженными и под ногами врагов, и будут терпеть такое притеснение, что остаться в живых и жить в рабстве и платить дань победителям – станут считать вожделенным благом. Но не уразуме, говорит, Самария, яже будут противу ей, то есть, что постигнет ее. Потом, где сокровиществуящи неправду и страсть (*ταλαίπωρίαν* несчастье) в селех своих? Ибо какую, говорит, принесло им пользу любостязание и умножение грехов вследствие того, что они не хотели знать воли Божией. Ужели

бедствия согрешивших ограничатся только нашествием Ассириян и Египтян? Никак, говорит. *Сего ради сия глаголет Господь Бог: Тире, окрест земли твоя опустеет, и отъиму от тебе крепость твою, и разграбят страны твоя.* Слова: *Тир и окрест*, ты можешь понимать так: от Тира и окрестной и соседней земли будет опустошена страна твоя, когда на нее сделают набеги скопища разбойников. Тогда отнимут твою *крепость* вместо: все могущество твое будет сокрушено и пораженное как бы изнеможет. Итак, если в Еврейском издании читается: *поведите странам во Азотех*, а у семидесяти: *во Ассирианех*; то оба чтения будут содержать истину; ибо не только Ассирияне, но и Тиряне и Азотяне грабили Израильтян, делая на них частые набеги и производя разбойнические опустошения.

Ст. 12. *Сия глаголет Господь, якоже пастух, егда исторгнет от уст львовых, две голени, или обушие уха, тако исторгнутся сынове Израилевы живущии в Самарии прямо племени, и в Дамасце.*

Рассмотри всесторонне (сии слова) и ты очень удивишься предусмотрительности пророчества. По-

—450—

елику Израиль не совсем погиб, но спасся останок его, по слову Исаии; то дабы не показалось, что истина говорит ложь, постоянно к предсказаниям о бедствиях присовокупляет сострадательное милосердие. Как по насыщении льва, говорит, и по съедении им пойманного животного, все таки остаются незначительные остатки, две голени, напр., или часть уха, и пастухи с плачем собирают их; так будет и с сынами Израилевыми, живущими в Самарии и обитающими в Дамаске, *прямо племени*, то есть, враждебно настроенными и всегда восстающими против колена Иудина. Жители Самарии были побеждены и подверглись разорению со стороны врагов и после войны, истребившей как бы всех, уцелели весьма немногие и в стране остались только трупы умерших. Или же и другим образом они была исторгнуты как бы из пасти льва. Отведенные в Ассирию, но освобожденные в известное время из плена, они возвратились в отечество не все, но именно незначительные

останки из отведенных туда. А что Дамаск некогда взял Ассириянин Феглафалассар и жителей его переселил в свою землю; это, как я думаю, известно всякому. Ведь он, как написано в четвертой книге Царств, был некогда призван на помощь царем Иудейским, когда против него восстал Факей, сын Ромелиин, царь Израильский и Раасон, царь Сирийский. Пришедши (Феглафалассар) умертвил Раасона и взял самый Дамаск.

Если же кто захочет отнести смысл изъясняемых слов вообще ко всем людям: то не удалится от цели. Размышляя об этом, он может вполне справедливо прийти к той мысли, что са-
—451—

тана похищал и пожирал живущих на земле и – ужаснее, чем даже звери; но явился и спас нас Пастырь добрый, душу свою положивший за овцы, исторг нас, как оставленных в живых, так и умерших, как говорит Псалмопевец: *членовная львов сокрушил есть Господь (Пс.57:7)* и как Павел говорит: *умре и воскресе и оживе, да и мертвыми и живыми обладает (Рим.14:9)*.

Ст. 13–15. *Жерцы послушайте, и засвидетельствуйте дому Иаковлю, глаголет Господь Бог Вседержитель: понеже в день, егда отмщу нечестие Израилево в нем, и отмщу ни требищах Вефилих, и раскопаю роги требища, и падутся на землю: сокрушу и поражу дом с преклеты с домом летним, и погибнут домове кости слоновыя, и потребятся и друзии домове мнози, глаголет Господь.*

Опять обращается к ясному раскрытию того, что имеет случиться с нечестивыми, весьма часто повторяя ту же самую речь на пользу слушателей. Поэтому, думаю, понимая, как полезно подобное дело, Павел пишет кому-то: *таяжде глаголати вам мне убо не леностно, вам же твердо (Фил.3:1)*. Итак повелевает, чтобы священники, возвысив свой голос, засвидетельствовали Израилю и предвозвестили им в подробности о всем, что еще пока не случилось с ними. Кого же мы должны разуметь под теми, кому дается приказание – говорить громким голосом. Неужели жрецов, телиц, или других капищ или идолов? Но я считаю это невероятным: ибо они не

возвещали о бедствиях своих и о бедствиях других, кого они вводили в заблуждение. Итак каким жрецам он дает такое повеление? Тем, которые происходили от Левия; ибо не все впали в соблазн

—452—

вместе с заблудившимися в Самарии. Отвратившись от религии Самарян, они возвратились во Иерусалим. О них во второй книге Паралипоменон написано так: сначала речь идет о Ровоаме:²⁶⁰ потом, описывая его могущество, говорит: *и Быша под ним Иуда и Вениамин. Священницы же и Левити, иже бяху во всем Израили, собрався к нему от всех предел: яко оставиша Левити селения одержания своего, и поидоша ко Иуде во Иерусалим, понеже изгна их Иеровоам, и сынове его еже не служити Господеву. И постави себе жерцы на высоких* (2Пар.11:12–15). поскольку те, о которых здесь речь, были не мало оскорблены, лишившись родства и наследия и служения своего; то, естественно, им же по преимуществу и повелел проповедовать о разрушении самых идолов и об опустошении Самарии, как бы утешая их и научая, что решившиеся мудрствовать угодное Богу и возлюбившие Владыку всяческих не погибнут вместе с другими и не подпадут гневу (божественному). Когда Я, говорит, наложу руку на Израильян за грехи их; тогда *отмщу и на требищах Вефилих*; ибо разрушатся роги жертвенника и *падутся на земли*. Итак, до сего ли достигнет опустошение Самарии и те, кому дано повеление опустошать, удовольствуются ли тем, что разрушат капища и уничтожат жертвенники? Без сомнения, нет. *Сокрушу и поражу*, говорит, *дом с преклеты с домом летним*. Этим он хочет указать на то, что преданные роскоши жители Самарии и обладавшие большим богатством строили себе дома зимние и летние. Зимний дом называется *домом с преклеты*

—453—

(*περίπτερον*), как бы отовсюду огражденным крыльями или стенами, чтоб он был недоступен как бы нападениям зимы; летним же называет легкую постройку, доступную веянию ветров. Итак, говорит, вместе с разрушенными жертвенниками *сокрушу и поражу дома зимние и летние. И погибнут домовые*

кости слоновья. Припомним, что воцарившись Ахаав построил себе такой дом. И потребятся, говорит, и друзии домове мнози, то есть, дома людей низких и не знаменитых, или незначительных и простых. Так наконец погибнет вся Самария, когда разрушен будет всякий дом.

Итак, мы, возлюбившие мудрствовать правильно, что узнаем отсюда? То, что при отсутствии в нас всякого уважения к справедливости, никакой пользы не принесет нам мирской блеск – ни богатство, ни слава и ничто другое, составляющее предмет роскоши; ибо *не пользуют сокровища беззаконных*, по написанному, *правда же избавит от смерти* (Притч.10:2). Итак, для Бога приятнее, если мы любим справедливость, сокровища на небесах, стремимся только к высшим благам и укрепляемся в уповании на Бога; ибо все мирское ничтожно и скоропреходяще и никогда не достигает твердости, тогда как те пребывают и сохраняются и сопутствуют в бесконечные веки.

Гл. IV, 1–3. *Слышите слово сие юницы Васанитидския, яже в горе Самарийстей, преобидящия убогих, и попирающия нищих, глаголющия господем своим: подадите нам, да пием. Клятятся Господь святыми своими: яко се дние грядут на вы, и возмут вы во оружьи, и сущих с вами ввергут в конобы подгнещаемыя огненнии губителие: и извержени будете наги прямо*

–454–

*друг друга, и отвержетесь в гору Ремман, глаголет Господь.*²⁶¹

По крайнему высокомерию и изнеженности знатнейшие в Самарии и превосходящие всех прочих избытком богатства, как я сейчас сказал, строили себе дома изящные, роскошнейшие и удобные во всякое время года, то есть зимою и летом, которые во всяком случае и всенепременно погибнут, как предвозвестило пророчество. А самих владык этих домов, старающихся утучнять себя преходящими наслаждениями, называет *юницами Васанитидскими*. Васанитида есть страна, богатая пастбищами, цветущая и в высшей степени пригодная к тому, чтобы с избытком откармливать пасущиеся на ней стада. Поэтому Бог уподобляет живущих в полном довольстве,

чрезмерно упитанных и преданных роскоши юницам из Васана. А также обвиняет их в том, что они угнетали убогих и как бы давили ногами своими нищих, ибо по написанному, *пажити богатим убозии* (Сир.13:23). А присовокупляя: *глаголющия господем своим: подадите нам, да пием*, показывает, что они непокорны и не хотят уступить самим правителям своим в том, что касается царственной чести, но по безмерной дерзости на самих господ своих как бы налагают обязанности свойственные слугам, так как осмеливаться сказать людям, власть имущим и стоящим на верху: *подадите нам, да пием*, более свойственно желающим повелевать, чем повиноваться. Итак, что же

—455—

случится с людьми, достигшими до такой степени безумия? *Клятся*, говорит, *Господь святыми своими*, то есть святынями, или таинствами (что опять таки есть Он Сам, ибо Он не может поклясться ни чем высшим), что наступят времена и дни, когда и вас самих, столь изнеженных, упитанных и привыкших к наслаждениям, страх пред страданиями заставит быть в трудах войны и в оружии. Но, если даже они сделают это и вооружатся, их *возмут*, говорит, вместе с их любезнейшими детьми, женами и льстецами, которые, находясь всегда при них, превозносили их величайшими похвалами и именовали треблаженными (толпы льстецов всегда говорят это тем, кто их кормит). И эти льстецы, так как они были *губителями* и ничем иным не занимались, ублажая людей гнусных и грехолюбивых, будут сожжены; вы же, без славы, вдали от всякого наслаждения и лишённые прежнего благоденствия, наконец отведены будете в рабство и в плен: *и отвержется*, говорит, *в гору Ремман*. Это гора в Армении, лежащая у крайних пределов Персидской земли, ибо пограничные это страны и смежные одна с другой. Отсюда таким образом можно видеть, что заботы сластолюбцев приводят к горькому концу. Напротив: *блажени плачуции*, как говорит Спаситель (Мф.5:4): ибо наслаждение разрешается слезами, а конец трудов упокоение, о чем засвидетельствует и еще некто, говоря, что *благих трудов плод благославен* (Прем.3:15).

Не без вероятия можно разуметь под *юницами Васанитидскими* Самарийских женщин, которые, предаваясь роскоши, неге и украшениям наряда,

—456—

угнетали бедных и, утучняя свою телесную красоту, попирали нищих, как бы разжигая к постыдному сладострастию людей слабых до этого и имеющих бедность духовную, которые, не обладая богатством горнего мужества, имеют сердце, легко поддающееся приражениям страстей. Вот эти-то юницы и говорят *господам своим: подадите, нам, да пием*; ибо продажные женщины всегда ищут мужчин и кого увлекут, тех как бы убивают крайними пошлостями. И хотя бы они имели (считали) их своими владыками, но как любовников своих, подверженных сладострастию, они заставляют их исполнять все что угодно. Однако, говорит, вас, юницы, *возмут во оружию*, явившись не в качестве любовников, которые льстиво убеждают и угодливо прислуживают, потому что сильно поражены страстию к вам, но жестоко, сурово и по закону войны уведут и самих любовников, наслаждающихся с вами: а вы, обнаженные от тех гнусных прикрас, отведены будете на гору Ремман.

Ст. 4. *Внидосте в Вефиль, и беззаконновасте, и в Галгалех умножисте*²⁶² *еже нечествовати.*

За наказаниями немедленно ставит прегрешения и целесообразно рядом с извещениями о несчастьях предлагает ясное указание нечестивых деяний, чтобы кто не упрекнул и не стал бы обвинять Бога в том, что он назначил Израильтянам наказание более жестокое, чем подобало. Вот, говорит, придет на вас то-то и то-то. А за что придет на них, о сем восклицает: *вни-*

—457—

досте в Вефиль, и беззаконновасте. Здесь воздвиг золотую телицу богоненавистный Иеровоам. Там вы будете избличены в ужасных и гнусных беззакониях. Именно: Я узаконил чрез Моисея: не делай себе богов *златых и богов серебряных* (Исх.20:23) и Господу твоему поклонишься, *и тому единому послужиши* (Втор.6:13): а вы, насмехаясь над законом Моим, поклонились, говорит, делам рук своих и, видя золотую

телицу и бездушное вещество, равнодушно сносили, когда изобретатель заблуждения говорил: *се бози твои, Израилю, иже изведоша тя из земли Египетския* (3Цар.12:28). Но самое большее нечестие учинил в Галгалах. Это – город за рекою Иорданом, имевший ужасную склонность к отступлению. О нем-то Бог всяческих сказал: *вся злобы их в Галгалах, яко тамо их возненавидех за злобы начинаний их* (Ос.9:15), как говорит и приточник: *пред очима суть Божиима путие мужа, вся же течения его назирает* (Притч.5:21), и старающихся идти прямо принимает, а сходящего с прямой дороги и стремящегося идти куда не следует отвергает.

Ст. 4–5. *И принесосте завтра требы ваша, в треденство десятины ваша. И прочтоша извне закон, и призваша исповедание: возвестите, яко сия возлюбиша сынове Израилевы, глаголет Господь.*²⁶³

По истине страшно и нечестиво, даже до крайней степени, иметь дерзость подделывать (т. е. не воздавать) славу Бога и обращать на чествование идолов то, что приличествует только Ему единому,

–458–

потому что навывшие так поступать, низвергают, насколько это относится к ним самим, божественное и вышнее естество с приличествующих ему только одному престолов, низводят с священных седалищ и как бы помещают на них нечистых демонов. Мы найдем, что в столь ужасных преступлениях повинным оказался безрассудный Израиль. Так, Бог всяческих в одном месте постановляет чрез Моисея, что им должно ежедневно приносить в жертву в святой скинии двух агнцев, одного утром, другого вечером (Исх.29:38–39), указуя в гаданиях и образах как бы на постоянство и непрестанность благоухания церкви, очевидно духовного. Кроме того в другом месте узаконил: *в три времена лета да явится всяк мужеск пол твой пред лицом Моим* (Исх.23:17; 34:23; Втор.16:16), и в эти три определенные законом срока они приносили десятины, начатки с полей, жертвы, благодарственные дары, ибо написано: *да не явишися тощ пред лицом Моим* (Втор.16:16). Но они, столь правильно установленное чрез Моисея сами

обращая на прославление идолов, в их капищах приносили утренние жертвы, а *в треденство* представляли и десятины свои. *Треденством* называет три дня в году, в которые весь мужеский пол должен был приходить пред лице Божие. На этом не остановилось нечестие Израильтян: но *и прочтоша извне закон*, то есть почтили закон иноплеменных, вменяя ни во что (закон) Божий: приносили по известным временам жертвы в идольских капищах и с величайшим старанием наблюдали обычные у них празднества. Или Он говорит вот что: учрежденное для Моего

—459—

прославления они усвоили внешним и Мой храм посвятили идолам, принося им по отеческому обычаю жертвы и *в треденство* отделяя им десятины. *И призваша исповедание*. *Призваша* — указывает на то, что они дали обет, то есть обещали; а *исповедания* суть соответствующие закону доброхотные дары, которые каждый по своему желанию приносит Богу. Затем возглашает к священникам: *возвестите и засвидетельствуйте, яко сия возлюбиха сынове Израилевы*, то есть: не только однажды дерзнули, но и возлюбили, конечно возненавидев Божие, ибо должно держаться одного направления, потому что пред Богом великое значение имеет не хромать и не уклоняться постоянно то туда, то сюда; и Сам Спаситель свидетельствует, говоря: *никтоже может двема господинома работати* и прочее (Мф.6:24). Но тяжелее всего установленное для славы Божией отвращать на другое и других удостаивать принадлежащей Ему чести, ибо это свойственно и исключительно принадлежит Богу и не приличествует никому другому кроме Его одного.

Ст. 6—8. *Аз же дам вам оскомину зубом во всех градах ваших, и недостаток хлеба в местех ваших: и не обратитесь ко мне, глоголет Господь. И удержажу от вас дождь прежде трех месяцев жатвы, и надождю на един град, а на един град не надождю: часть едина надождится, и часть на нюже не надождю, изсохнет: и соберутся два и три грады во град един пити воду, и не насытятся, и ниже тако обратитесь ко мне, глаголет Господь.*

Опять слово предусмотрительно упреждает тех, которые привыкли порицать и несмысленно, по крайнему безумию, говорить хулу на присущую Богу благость. За что, могут ведь сказать, Бог, хотя

—460—

Он по природе благ, налагает на Израильтян наказание столь суровое и весьма несносное и объявляет, что они впредь подлежат жестокому гневу? Посему Он здесь же показывает, что сначала поражает грешников снисходительнее, не ради наказания их, но по естественному человеколюбию направляя их к Себе и как бы бичом и тяготою обращая к решению поступать лучше. Так, когда они оказались в том положении, о котором я сказал, и уже дошло до нестерпимого нечестия, тогда Он вразумлял их оскоминою зубов, а также недостатком хлеба, то есть голодом. *И не обратитесь ко мне, глаголет Господь; удержав от вас дождь прежде трех месяцев сбора плодов (особенно винограда – (τρυγίτου) или, как лучше передают Евреи, жатвы (т. е. хлебов – θέρισμοῦ). Удобнее прежде трех месяцев жатвы (θέρισμοῦ), потому что орошение особенно нужно и необходимо для вызревания посевов. А недостаток воды был такой, что по суду и определению всеведущего Бога один город орошался дождем, другой страдал от засухи, затем два или три собирались в один, но и в таком случае все-таки испытывали жажду. И не обратитесь ко мне, глаголет Господь.*

Потерпеть это пришлось Израильтянам и символически и исторически. Именно, как сказал ученик Спасителя, *Илиа человек бе подобострастен нам, и по молитве его не было дождя лета три и месяц шесть (Иак.5:17)*. И в Самарии был такой страшный голод, что ослиную голову продавали за много динариев (4Цар.6:25). Также и во времена Иеремии пророка Бог всяческих удержал дождь, посему и вел речи о бездожде, говоря: *рыдала Иудея, и врата ея разрушишася, и вопль Иеру-*

—461—

салима взыде, и вельможи их послаша меньших своих к воде: приидоша на кладязи, и не обретоша воды и прочее (Иер.14:2 и дал.) Итак, за то, что Израильтяне безмерно

нечествовали, Бог удержал дождь и во всех их городах дал оскомину зубом и недостаток хлеба.

Но, как я сейчас сказал, мы найдем, что они страдали и духовно. Пищею и питьем для земного тела служат произведения земли и чувственная вода, а душа человека питается божественными и небесными словами: для нее духовная струя и источник, орошающий духовно есть Боговдохновенное писание, излагающее тайну Христову. Но как зубы, если получают оскомину, становятся менее пригодными к тому, чтобы откусывать и размельчать пищу, так и ум человеческий, ниспав до состояния бессилия и заболев недугом лености, не может достигать духовного ведения или переварить что-либо, относящееся до умозрений весьма утонченных. Так, одebelело сердце Израиля: он ни мало не уразумел тайны Христовой. Посему-то они терпят нужду в духовных хлебах и недостаток воды, потому что не имеют питающего Слова, сшедшего с неба и дающего жизнь миру ([Ин.6:33](#)), орошающего души благодатию Духа, (не имеют) живого источника – Сына от Бога Отца, утешения от закона и пророков; ибо, как говорит пророк Исаия, *облаком заповедал, еже не одождити на него дождя* ([Ис.5:6](#)).

Ст. 9–10. *Побих вы раждежением и златеницею: умножисте вертограды ваша, и винограды ваша, и смоквы ваша и масличия ваша: сия поядоша гусеницы, и ниже тако обратистесь ко мне, глаголет Господь. Послах на вы смерть на пути Египетстем, избих*

–462–

оружием юноши ваши, с пленом коней твоих, и изведох во огни полки ваша в гневе моем, и ниже тако обратистесь ко мне, глаголет Господь.

Беспечально относящимся к проявлениям гнева, крайне равнодушным и столь предавшимся нерадению, что не считают даже нужным подумать о необходимости покаяния, не достаточен ни один способ обуздания, напротив нужны многие и один другого суровее, так чтобы один над другим имел превосходство для вящего усиления скорби. Поэтому, так как Израильтянам, вероятно, было мало, для исправления,

испытывать недостаток в пище и питье, то и наслано бедствие еще более этого тяжкое – недуг их тела, какой случается при горячке и желтухе. Тоже найдем и в проречении Иеремии; именно, он говорил: тако глаголет Господь: *се аз дам на люди сия болезнь, и изнемогут отцы, и сынове вкупе, сосед и искренний его погибнут* (Иер.6:21). Но так как они преданы были постыдным предприятиям и сильно наклонны к корыстолюбию, и потому умножали *вертограды, винограды, смоквы и масличия*, то Бог коснулся и их, вследствие чего, испытав не малую печаль, они должны были снова прийти в здравый ум и предпочесть худшему лучшее, и Бог собрал это против них с тем, чтобы они, отовсюду поражаемые, спасались. Когда и этого было мало, то к этому прибавлено еще более сильное; так, говорит, когда вы, презирая Мою руку и едва не приписывая всемогущему Богу бессилие, вступили на путь Египетский, вместо Моего попечения положившись на *конски плоти* и предпочитая человека *Египтянина* (Ис.31:3), тогда-то именно, говорит, самое воинственное поколение истреблено

—463—

было мечем Вавилонян, и всякий конник ваш стал пленником, потому что Бог лишал силы даже и тех, кто пользовался доброй славой и имел опытность побеждать в битвах. *Послах на вы смерть на пути Египетстем* – можно понимать и иначе. Когда над Иудею царствовал Иосия, Фараон Нехао, властелин Египтян, снарядил поход против Вавилона. А так как ему необходимо было пройти чрез землю Иудейскую, то Иосия, полагая, что поход на Вавилон один предлог, но что Египтянин вооружился на него, неразумно выступил против. Там Израиль пал. Поэтому, говорит, *послах на вы смерть на пути Египетстем*, то есть при прохождении Египтян: тогда же *изведох во огни полки ваша*, вместо: разрушил до основания города ваши, снабженные стенами и крепкими башнями. Тоже говорил и в начале: *и иде Ефрем ко Ассирием* (Ос.5:13), *и Иуда умножи грады утверждены: но послю огонь на грады его, и потребит основания его* (Ос.8:14). Итак, говорит, до самых оснований потряс Я самые крепкие города ваши, *и ниже тако обратитесь ко мне, глаголет Господь*.

Ст. 11. *Разорих вы, якоже разори Господь Содому и Гомору, и бысте якоже главня исторжена из огня, и ниже тако обратитесь ко мне, глаголет Господь.*

Не видя, говорит, в вас никакого исправления, к Своим прещениям присовокупил Я еще более того ужасное и обнаружил в Себе более пылкое негодование на вас: *разорих якоже Содому и Гомору, и не обратитесь.* Кажется, здесь указывает нам на окончательное разрушение Иерусалима во времена Иеремии рукою Навуходоносора, который взял всю Иудею, сжег самый Иерусалим и соседние с ним города и селения и, разорив самый

—464—

храм Божий, обратив уцелевших во время войны в военнопленных, с блеском и победоносно возвратился назад домой вместе с пленниками, которые едва-едва вернулись в Иудею: когда над ними исполнились годы, числом семьдесят, ибо, как я говорил, Кир, взяв Вавилон, освободил из плена оставшихся и уцелевших Израильян. Посему, говорит, стали вы как головешка полусгоревшая и сохраняющаяся лишь в немногих останках. Таким образом, если Бог наказывает строго за нерадение, то для утративших чувство будет причиною еще более отяготительных бедствий их непрестанное уклонение от долга к тому, чтобы совершать и мыслить что не должно. Действительно, как пресекающие болезни телесные и выработавшие в себе опытность врачевания менее чувствительные раны очищают острыми и резкими лекарствами и, уменьшая плотность находящейся в них нечистоты, заставляют уступить пособиям искусства, таким же образом Бог нечувствительным к малому наносит удары гораздо более тяжкие, наступление которых, конечно, может заранее предотвратить тот, кто мудр и рассудителен.

Ст. 12. *Сего ради сице сотворю ти Израилю.*

Хотя Я, говорит, и то делал, и это прилагал, и наводил чуть ли не все виды бед и скорбей, однако вижу и на самом опыте изведаль, что вы бесчувственны; поэтому и *сице сотворю ти.* Как *сице*? Прежнего было не достаточно, но присоединил и

разорение подобно Содому, ибо, как я сказал, божественным гневом этот удар был им нанесен последним.

—465—

Ст. 12. *Обане, яко сице сотворю ти, уготовися призывати Бога твоего, Израилью.*

Если же хочешь, говорит, узнать причину, по которой *сице сотворю ти*, то, без сомнения, услышишь, потому что, при поражении вас Он восклицает и говорит: *уготовися призывати Бога твоего, Израилью. Уготовися* вместо: поспеши, будь не медлительным и готовым призывать не чуждого и лжеименного, но *твоего Бога, Израилью*, то есть, Которого познал самым опытом, что он есть Бог по естеству и по истине, а не изобретен чьим-либо ухищрением, каковы, без сомнения, боги, сделанные из дерева и камня.

Ст. 13. *Сего ради²⁶⁴ се аз утвержаяй гром и созидаяй ветр, и возвещаяй в человецех Христа своего, теорий утро и мглу, и восходяй на высокая земли: Господь Бог Вседержитель имя ему.*

Противоположением лучшего легко изобличается то, что считается за худшее. Поэтому, чтобы обнаружить бессилие идолов пред теми, которые вследствие своей крайней глупости полагали, что они – боги и им приличествует поклонение, Бог всяческих, мудро открываясь нам, выставляет Себя как Творца и Зиждителя всего, как Власть, простирающуюся на нас, как бы Кормчего дел человеческих, находящегося превыше всякой высоты и всякого превосходства и как бы некоего сокровище-хранителя всей твари. Ибо божественная природа превыше всего и превосходит меру всего сотворенного – не пространственную высоту, но преизбытком славы и несравненною силою. Итак, призывай, говорит, *Бога твоего, Израилью*, признавая

—466—

все могущество и превосходство власти, потому что Я, а не кто другой, *утвержаяй гром*, то есть, покрывающий небо тучами и ниспосылающий дождь, – и *созидаяй ветр*, то есть, творец и ветра. А *возвещаяй в человецех Христа Своего* – подобно тому, как если бы сказал: *Мною царие царствуют, и властители*

мною держат землю (Притч.8:15:16), потому что Христом называет здесь не Еммануила, но помазанного на царство. Равным образом и дух (*πνεῦμα*) – не Божий и Святой (хотя это безумно утверждают некоторые из тщасящихся извратить правое), не воздушный и обыкновенный (*ἐυκόσμιος*), о котором говорит и сам Спаситель: дух, идеже хочет, дышет (Ин.3:8). Итак, Я, говорит, собирающий облака и утвержаяй гром, и изводящий ветры из их сокровищниц, ясно указующий того, кого Я хочу возвеличить царским седалищем; следственно – *Царь царствующих и Господь господствующих* (1Тим.6:15), по естеству Бог, Сам – *творяй утро*, то есть, день или свет, – Сам – *творяй мглу*, то есть, тьму, или ночь, Сам – *восходяй на высокия земли*, преодолевающий и превосходящий все превознесенное и возвышенное, носящий имя приличествующее и весьма соответственное славе Своей – *Господь Вседержитель*. Заметь же, какое милосердие и человеколюбие оказывает нам Бог всяческих: употребив угрозу и предвозвестив и что было, и что будет, призывает к познанию; кто уклоняется, того тайно руководит; кто претывается от невежества, того возводит к разумению и незнающим ясно открывает в Себе по естеству и истинного Владыку из того, что Он все может совершить и всем управляет. А это было свойственно Тому, кто умудрял тру-

–467–

дом и бичом и как бы даже против воли подталкивал их к обращению и рассудительно пользовался тем, чем опять можно было приучить к здравым суждениям.

Глава V, ст. 1–2. *Слышите слово Господне, имже аз приемлю на вы плач: дом Израилев падесе, и ктому не приложит востати: девица Израилева повержена на земли своей, несть возставляющаго ю.*

Блаженные пророки, предузнавая имеющие быть с кем-либо несчастья и потом, вследствие этого исполняясь страха и сильно скорбя как о братьях, иногда делают сильнейшие обличения, едва не уязвляя из-за любви и располагая к бодрствованию предвозвещением вскоре грядущих событий. Нечто подобное и теперь делает пророк, говоря как бы от своего

лица, однако не от своего ума, но по божественному откровению. Итак, *слышите*, говорит, *слово Господне* сие, *имже аз приемлю на вы плач*: возглаголал, говорит, во мне Бог всяческих, и сложился у меня плач о вас, отступающих от Него. Что же это за печальная песнь? что за плач? и из-за чего у меня может выступить слеза? – Ужасное и неисправимое несчастье: *дом Израилев падется*. Он стоял, когда Бог был чтим и любим, а теперь пал, когда Он оскорблен безумствами заблуждающихся. Кто потом восставит павшего по мановению божественному? *Повержена девственница*, то есть соблудила. Кто же она такая? – Конечно, опять таки Израиль, или синагога Иудейская, которой сказано от Бога: *не аки ли домом мене нарекла еси, и отцем, и вождем девства твоего* (Иер.3:4)? Итак, получив *вождем девства* Бога, она повержена на земли своей, то есть стала блудницею и совершила грех неиз-

–468–

винительный. Правда, некогда она блудила в Египте, но она была не в своей земле и подчинялась законам своих властителей, иногда, может быть, и против воли была принуждаема к их обычаям, как бы по необходимости отторгаемая от прародительского благоверия. А теперь никто не нудит, потому что она находится на своей земле, где пестун – закон, приводящий ее к познанию сущего по естеству и истинного Бога: где открытый, свободный и совершенно безупречный путь ко всему наилучшему. Поэтому, какой ей изыскать способ оправдания? Ведь она соблудила уже не по чьему-либо понуждению, но самоохотно. Поэтому-то и некому поднять поверженную. Впрочем и нам самим весьма прилично сказать всемогущему Богу: *ты страшен еси, и кто противостанет тебе, оттоле гнев твой* (Пс.75:8)?

Пало соборище Иудейское и иным образом, подлежа ответственности за поругание над Христом, и лежит уже без чьей бы то ни было защиты, ожидая только благодати Милосердного, разумею Христа, потому что и она будет призвана к познанию чрез веру в последние времена века (Рим. 11).

Ст. 3. *Понеже сия глаголет Господ: град, из негоже исхождаше тысяща, останется (в нем) сто: и из негоже*

исхождаше сто, останет (в нем) десять дому Израилеву.

В этих словах весьма ясно указывает, каким образом падет она: безлюдными, говорит, останутся города от того, что война истребит жителей, и бедствие доведет до того, что в них едва останется десятая часть. А так как сами оскорбители посвящали *в треденство десятины* (Ам.

—469—

4:4) нечистым демонам, то и они останутся едва в десятой части, потому что Бог как бы оплатит за прегрешение и за их нечестия воздаст равномерным наказанием. Итак, страшно быть наказанным во гневе (Пс.6:2). Поэтому-то пророк и умолял Бога, говоря: *накажи нас, Господи, обаче в суде, а не в ярости, да не умаленых нас сотвориши* (Иер.10:24).

Ст. 4–6. *Понеже сия глаголет Господь к дому Израилеву, взыщите мене, и поживете: а не взыскуйте Вефиля, и в Галгалу не входите, и ко кладязю клятвы не ходите: яко Галгала пленяема пленится, и Вефиль (будет) аки не быв. Взыщите Господа, и поживете, яко да не возжжется²⁶⁵ яко огонь дом Иосифов, и пояст его, и не будет угашающего дому Израилева.*

Опять не допускает грешников впасть в отчаяние, хотя они и виновны в страшных и нетерпимых прегрешениях, но, уловляя в покаяние, дает обещания от имени Бога. Посему естественно изображает Его теперь обещающим, отпустить им провинности и освободить от наказания и страхов пред ним, ибо Зиждитель по естеству благ, долготерпелив и многомилостив, и раскаяваясь о злобах, как написано (Иоил.2:13), и, как Сам Он говорит чрез Иезекииля, не хочет смерти грешника, но еже обратится ему от пути зла, и живу быти ему (Иез.18:23). Посему, если вы дорого цените жизнь и это представляется вам предметом достоприветным, то перестаньте обманываться и, отстранившись от столь продолжительного уныния, *взыщите мене*, говорит; то есть служите Мне, по естеству Богу, животворящему, могущему спасти и

—470—

поставляющему читателей Его вне всякого зла. Но наперед, говорит, должно очистить себя, извергнув из своей души

скверну отступления, – предварительно уничтожить хорошенько нечистоту заблуждения и таким образом прилепиться к Богу. Что же именно надлежало делать обратившимся к покаянию, уясняет, говоря: *не взыскуйте Вефиля, и в Галгалу не входите, и ко кладязю клятвы не ходите. Кладязем клятвы* называет Герару. Это – город Филистимлян или Палестинян: после того как Авраам и Авимелех поклялись взаимно и заключили между собою мирный договор при колодце, город и был тогда переименован в *Кладязь клятвы*. И Галгал, и Вефиль, и, конечно Герара были города сильно расположенные к нечестию и доставлявшие обольщаемым многовидные соблазны. По необходимости повелел удаляться от них, включив в речь и угрозу, чтобы всячески побудить к доброму. Исчезнут, говорит, и Вефиль, и прочие города: один пойдет в плен к врагам, другой будет сожжен так, что можно будет подумать, будто его никогда и не было. Итак, говорит, нужно искать Бога, чтобы жить, прежде чем возблистает дом Иосифов, *и пояст его, и не будет угашающего. Возблистает* говорит вместо *загорится*, а домом иосифовым называет Ефрема, или жителей Самарии, потому что Ефрем и Манассия произошли от Иосифа. Так и когда именует их Израилем, мы разумеем, что по отцу названы его потомки, равно и в том случае, если назовет Иосифа, понимай одинаковым образом. Итак, прекрасное дело покаяние, отвращающее кары, прекращающее движения гнева, избав-

–471–

ляющее ревнующих о нем от прещений Владыки и освобождающее нас от всякой напасти.

Ст. 7–9. *Твори в высоту суд и правду на земли положи: творяй вся и претворяй, и обращаяй во утро сень, и день в ночь помрачаяй: призываяй воду морскую, и разливаяй ю на лице земли: Господь Бог Вседержитель имя ему: разделяяй сокрушение на крепость, и бедство на твердыню наводяй.*

Слово – тайноводственное и в высшей степени приличное призываемым к познанию Бога и стремящимся идти к свету истины. Действительно, прежде всего пророку предстоит научить заблуждающихся тому, что Бог облечен властью над всем, его манованиями все направляется и всеблаженный сонм

ангелов повинуются закону правды и что жителям земли всегда и везде следует и необходимо подчиняться законам Его правды. В самом деле если даже высшее в этом отношении служит Богу, если сам святой сонм горних духов подвержен страху, то как или на каком основании останется свободным от укора при уклонении к противлению столь ничтожное по природе и значению, то есть из земли созданный и в землю обращающийся человек? – Итак, Я, говорить, Господь всяческих, *творяй в высоту суд*, – подобно тому, как если бы сказал: Кто для вышних и горних духов полагает устав приличествующей им правды (судом называет правду), Тот и для земли установил правду, то есть – определил и для земли законы, по которым им следует жить и которыми обусловлено их благосостояние, жизнь и участие в Его милосердии и человеколюбии. А что Бог – Вседержитель и Всемогущий, и что для Него нет ничего не-

–472–

исполнимого, но Ему послушна самая природа стихий, и сущее изменяется согласно Его воле, это доказывает, избрав примером то, как Он обращает *во утро сень*, точно также *день* помрачает *в ночь* и кроме того, неизреченною силою вызывая воду из моря вверх на высоту, делает ее приятною для обитателей земли, причем она, по мановениям Владыки, меняет свои обычные свойства. Обращается, говорит, *во утро сень*, то есть – ночь или тьма переходит в день, ибо, как пишет Моисей, *в начале тма была верху бездны*, то есть – *сень*, но *рече Бог*, говорит, (да будет свет), и бысть *свет* (Быт.1:2–3): таким образом *сень*, то есть тьма, обратилась *во утро*, то есть в день: но когда прошел день, снова наступила ночь, то есть – помрачился *день в ночь*. Итак, пророк наставляет полезному заблуждающихся, показывая, что по естеству сущий и истинный Бог – не бездушная вещь и не похож на золотых телиц или на какого-нибудь бога, изобретенного человеческим искусством, но есть царь и горних духов, а равно и обитателей земли, владычествующий над стихиями и по своей воле изменяющий естество сущего. Вот поэтому-то, говорит, – и весьма справедливо, Ему прилично имя: *Господь Бог Вседержитель*. А

как такой по естеству и по истине, Он разделяет *сокрушение на крепость* и наводит *бедство на твердыню*: уловляет, говорит, высокомерных и свергающим с себя возложенное на них ярмо назначает в удел *сокрушение*; если же кто как-нибудь по скудоумию возмнит о себе, что он силен и велик, и на такого наводит *бедство*. Этим превосходно пояснял, что если они станут жить беспечно и еще пребывать во грехах бездеятель-

—473—

ности, то впадут в крайне бедственное положение, праведно сокрушаемые рукою Владыки всяческих, ибо, говорит, *Господь гордым противится* (Притч.3:34) и считает врагом – дерзкого, непослушного и непокорного, призирает же на смиренного, *молчаливаго и трепещущаго словес Его* (Ис.66:2). И это – дело доброе и истинно достойное ревности со стороны тех, кто хочет проводить жизнь совершеннейшую.

Ст. 10. *Возненавидеша у врат наказующаго, и словом праведным возгнушашася.*

Речь снова принимает подобающее ей течение: после того как богоглаголивый пророк наименовал Бога Вседержителем и Всесильным и присовокупил, что Он разделяет *сокрушение на крепость* и наводит *бедство на твердыню*, опять таки, – чтобы кто не подумал, что Бог наводит чрезмерные кары на тех, кто согрешает и в малом, – перечисляет вины и выставляет причины, по которым определяет Он людям *сокрушения и бедство*. Именно, : возненавидели, говорит, умудряющих, ни во что вменили обличающих и навывших направлять к богоугодному, сочли гнусным всякое слово праведное, то есть – призывающее и побуждающее к праведности и святости. У *врат* же означает явно, открыто и с дерзновением. По-видимому, теперь вспоминает их нерасположение и отвращение к закону и пророкам, потому что пророки обличали, выступая открыто, а *праведным словом* был закон, как представитель Бога и правды, наставник в благочестии, – указующий на естественного и истинного Бога. Поэтому и Павел называет *заповедь*, данную чрез Моисея, *святою и праведною и благою* (Рим.7:12). Таким образом

—474—

самый постыдный недуг и как бы некий корень и источник душевных страстей, если отвергают советы, ненавидят обличения и знать не хотят о законе божественном. Кто дошел до такой степени испорченности, тот вполне будет подобен кораблю, лишенному руля и не имеющему кормчего, который носится по всякому ветру, прямо и неосторожно идет, куда его гонит, как будто бы пьяный и увлекаемый напором волн. А того праведника мудрый Давид ублажает пред нами, говоря: *закон Бога его в сердце его, и не запнуты стопы его* (Пс.36:31), ибо закон направляет к богоугодному.

Ст. 11. *Сего ради понеже пястми биеете убога, и дары приясте от него, дома украшены соградисте. и не вселитесь в них, винограды вожделенны насадисте, и не имате пути вина их.*

Справедливо, что во всяком случае удаление от блага бывает причиною порочности и отвращение от доброго и приносящего пользу как бы по необходимости заставляет нас впадать в противоположное: как только удаляется свет, вслед за ним, немедленно и по стопам его идет тьма, точно таким же образом удаление добродетели ведет за собою пришествие порока. Итак, поскольку они возненавидели у врат наказующаго, возгнушались и словом праведным, то впали в разнообразные грехи, обратились к хищничеству и, предаваясь более всего богоненавистному насилию, били кулаками смиренного и ударяли пястми в голову убогих, – конечно – люди сильные и превосходившие других славою и богатством, – вымогали и дары, принимая от них, по-видимому не без их соизволения, то, что у них было более цен-

–475–

ного. Но с пользою показывает, что для привыкших поступать так хищничество не прибыльно и порабощение постыдным взяткам оканчивается скорбями и имеет своим пределом наказание; ибо, если они не будут наслаждаться домами, отделанными со старанием и любочестием, если напрасны у них труды на полях и если получит не предвиденный исход обладание любимыми предметами, ради которых явилось корыстолюбие и возникла страсть к

приобретению, то как же не окажется напрасным и бесполезным образ действий при удовлетворении корыстолюбия? Посему благоразумно привести на мысль то, что, как говорит Приточник, *лучше малое приятие с правдою, нежели многая жита с неправдою* (Притч.15:29); и Павел называет лихоимство идолослужением (Еф.5:5), что вполне естественно, потому что это – безбожие, и попирающие закон любви к братьям, которая заключает в себе исполнение закона (Рим.13:10), приравниваются неведущим Бога; а кто не знает закона, тот отвергает законодателя. И сам Христос побуждает нас быть более мудрыми и преодолевать несправедное любостяжание, говоря: *какая польза человеку и прочее* (Мф.16:26 и д.), ибо, по написанному, *не пользуют сокровища беззаконных, правда же избавит от смерти* (Притч.10:2).

Ст. 12–13. *Яко уведех многа нечестия ваша, и крепцы греси ваши: попирающе праведнаго, приемлюще премены, и убогия от врат отреюще. Сего ради смысляй в то время премолчит, яко лукаво есть.*

Старается разъяснить, что Бог воздаст согрешившим не за малые и не за заурядные погрешности, а напротив, будучи непамятозлобен к легким проступкам, насылает кару за необуздан-

–476–

ную склонность к пороку. Так, отойдут, говорит, от жителей Самарии дома и виноградники и, как думаю, все услаждающее и ведущее к счастью, – за то, что они совершали грехи ужасные, великие и уже нетерпимые: они попирали *праведнаго*, или какого-нибудь человека, или же, склоняясь к нечестию, мало обращали внимания на правильный и справедливый суд; а это – значит в некотором роде попирает и без зазрения совести нарушать для своей выгоды требования закона. Именно, они принимали и *премены*, то есть – воздаяния и вознаграждения за несправедный суд. Кроме того также оттесняли *убогия от врат*. Что же это такое? – Или то разумеет, что они прогоняли людей, убеждавших иметь правильный образ мыслей и дерзновенно советовавших им это, или же то, что они осмеливались превратно решать судебные дела бедных не тайно как-нибудь и

не прикрываясь личиною благочестия, но, так сказать, во вратах, то есть открыто и в виду многих, уже нисколько не краснея и не имея никакого уважения к закону божественному. А время свое довели до такой степени худости и лукавства, что даже самым мудрым и способным понимать ход дел представлялось лучшим уже не обличать и не исправлять обратившихся к нечестию, потому что обличаемые походили на не имеющих ушей и подобно псам бросались на тех, кто хотел им быть полезным, и считали в числе врагов тех, кто предлагал наилучшее. Они осуждали святых пророков и заставляли их терпеть невзгоды, когда они выступали пред народом и предлагали им слова, открытые свыше. Например, Седекия пророка Иеремию, возвещавшего волю Божию, то связывал, то спускал

—477—

в ров и желал, чтобы тог задохнулся там в тине, — Посему необходимо каяться еще при малых прегрешениях и не прогневлять Бога, как бы сказать — против Его воли, присовокуплением более важных, потому что, если грехи будут *крепки* и весьма многочисленны, тогда, без сомнения, Он воздаст и наведет пламень негодования. *Крепкими* же называем грехи важные и нетерпимые, так как, по мудрейшему изречению Иоанна, не всякий грех к смерти (1Ин.5:17).

Ст. 14–15. *Взыщите добра, а не зла, яко да поживете, и будет тако с вами Господь: тако рече Господь Бог Вседержитель: якоже ресте: возненавидехом злая, и возлюбихом добрая: и возставите²⁶⁶ у врат суд, яко да помилует Господь Бог Вседержитель оставшая Иосифова.*

Я уже много раз говорил, что пленение было не одно, но различные и по времени, и по размерам. Фул Ассириянин, пришедши в Самарию, пленил два заиорданских колена и тамошние города и удалился. После него Салманасар, взяв не всю Самарию, но некоторую часть, возвратился с пленными в свою землю. А совершал это Бог в видах домостроительства, чтобы скорбию и ударами наказать уклонившегося Израиля и привести к необходимости мыслить и поступать лучше и пристойнее. Поэтому случилось, что те, которые смогли

спастись от сейчас названных нами войн, восставая уже против того, чем были обольщены, каялись, признавали и исповедовали, что многочисленные и невыносимые кары гнева Божия насланы

—478—

за их прегрешения, а потом как бы обещали Богу исправление своих нравов, говоря: *возненавидехом злая, и возлюбихом добрая*. Посему, говорит, *якоже ресте, взыщите добра, а не зла*, чтобы приобрести благо жизни и спасения, и чтобы с вами был Господь Бог, имеющий власть над всем. *И возставите у врат суд*, то есть будьте праведными судьями: не постановляйте неправого решения против слабосильных, не превращайте силы права, не бейте *пястми* в голову *убогих* (ст. 11), не уклоняйте пути смиренных, чтобы после этого помиловал Бог потомков Иосифа, уцелевших от прежде бывших пленений. Опять обозначает Ефрема, или десять колен: так как Ефрем произошел от Иосифа, поэтому-то и обозначается именем отца.

Итак, должно мыслить право, направлять наши помыслы к тому, чтобы помышлять о приятном Богу и упражняться в добродетели, – держаться праведной жизни и быть мудрыми ревнителями справедливости, потому что таким образом будем иметь Бога всяческих своим помощником и защитником.

Ст. 16–17. *Сего рада сия глаголет Господь Бог Вседержитель: на всех стогнах плачь, и на всех путех речется: увы люте, увы люте: призовется земледелец на плачь, и на рыдание, и на ведущих плачь. И на всех путех плачь, понеже пройду среде тебе, рече Господь.*

Испробовав, говорит, бедствий войны и испытав не малую скорбь от того, что случилось, вы обещались ненавидеть зло и любить добро, но вскоре, и едва освободившись от тех ужасов, вы укло-

(Продолжение следует)

**Голубинский Е.Е. Митрополит всея России
Феогност²⁶⁷ // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 2.
С. 223–245 (2-я пагин.)**

–223–

Св. Петр, дав Ивану Даниловичу свое согласие быть погребенным вместо Владимира в Москве, оставил чрез сие как бы завещание своим преемникам, чтобы они утвердились на жительство вместо первого в последней. Однако, это своего рода завещание имело характер только приглашения и нисколько не обязательства, так что могло быть исполнено преемниками, начиная с непосредственного или первого из них, а могло быть вовсе и не исполнено. Между тем для Московского князя в его государственных интересах было чрезвычайно важно, чтобы случилось так, как он желал, потому что пребывание митрополитов в его удельно-стольном городе представляло бы собою решительное обеспечение успеха явившейся у него мысли о возвышении своего удела на степень наследственного великого княжения. Надеяться на то, чтобы митрополит, присланный на место св. Петра из Греции и Грек, оказался именно таким человеком, какой был желателен, т. е. который бы согласился содействовать новым политическим стремлениям Ивана Даниловича, конечно, было очень не надежно. И князь с св. Петром решились на смелое дело: обходя великого князя, они избрали в будущие преемники второму из них своего человека, некоего архимандрита Феодора.²⁶⁸

–224–

Но смелость не имела на сей раз того успеха, которым она иногда сопровождается: архимандрит Феодор не был поставлен патриархом в митрополиты и на место св. Петра был прислан из Константинополя Грек Феогност. Нам неизвестна история устранения Феодора от кафедры митрополии. В Константинополе, не смотря на два, только что перед тем бывшие, случая поставления митрополитов из природных Русских, не могли иметь охоты поступать таким образом; а

поскольку неприятная просьба шла не от самого великого князя, а помимо него от князя удельного: то она и могла быть отстранена патриархом. Но необходимо думать, что во всяком случае помешал исполнению просьбы великий князь, – второй сын Тверского Михаила Ярославича Александр Михайлович. Избрание кандидата в митрополиты Московским князем было посягательством на его – великого князя права, и при этом посягательством, которое было рассчитано именно против него: естественно, что он должен был со всею решительностью восстать перед патриархом против искания князя Московского (очень может быть, что Александр Михайлович противопоставлял кандидату Ивана Даниловича своего собственного кандидата, но что патриарх отстранил и его, не желая между двумя соискавшими места кандидатами оказывать предпочтения одному).

–225–

На счастье Москвы, которой суждено было стать собирательницею Руси, дело ее не пропало и с устранением ее кандидата от кафедры митрополии. Перед самым прибыванием на Русь нового митрополита Иван Данилович успел сесть на стол великокняжеский вместо Александра Михайловича (в конце 1327 – в начале 1328 г.) и встретил нового митрополита не как удельный князь Московский, а как великий князь Русский. В воле нового митрополита было принять или не принять московские требования Ивана Даниловича; но, не принимая требований, он сделал бы своим врагом великого князя. С другой стороны, этот великий князь был государственный человек далеко не рядовой, следовательно, – как можно предполагать, обладал способностью убеждения и привлечения к себе людей не совсем обыкновенною. Как бы то ни было, новый митрополит изъявил готовность быть помощником Москвы в ее государственных стремлениях и таким образом, заменяя своего предшественника, явился тем, чего Москва желала и искала. «Прииде, говорит о Феогносте Московский летописец, на великий стол на митрополью, на Киев и на всю Русь, таже прииде в Володимир и в славный град Москву, к пречистой Богородице Успению и к чудотворцову гробу Петрову,

и на его место седе и в его дворе нача жити, милость Божия с ним и пречистыя Богородицы и великаго чудотворца Петра молитва и благословение: иным же князем многим не много сладостно бе, еже град Москва митрополита имяте в себе живуща». ²⁶⁹ Другие князья весьма поняли, какой смысл и какое значение могло иметь переселение митрополитов в Москву на жительство...

Феогност был поставлен в митрополиты Русские и прибыл на Русь в 1328 г., на третий год после смерти св. Петра.

Изъявив свою готовность быть помощником Москвы в ее государственных стремлениях, он явился помощником весьма ревностным, так что в этом качестве приобрел полное право на ее благодарность, подобно

—226—

своему предшественнику св. Петру и подобно своему преемнику св. Алексею.

Москва задалась высокою мыслью, поставив себя на место Владимира, сделаться столицей наследственного великого княжения; между тем она была до тех пор городом очень бедным. Так как соответствующая положению внешность одинаково необходимым образом требуется сколько от людей, столько же и от городов: то князья Московские, если они серьёзно помышляли сделать свою столицу столицей великого княжения, должны были позаботиться, чтобы сделать из нее в отношении к внешности город более или менее соответствующий роли, к которой она предназначалась. К заботам об этом и побудил митр. Феогност Ивана Даниловича тотчас же по своем прибытии в Москву, причем и сам принял деятельное участие в их осуществлении. В древнее время как везде, так в частности и у нас на Руси, благоуукрашение городов составляли храмы или церкви. У нас на Руси церквами, благоуукрашающими города, считались церкви каменные, в отличие от церквей деревянных, каковыми были обыкновенные наши церкви. О благоуукрашении Москвы церквами каменными и должно было позаботиться, чтобы выдвинуть ее из ряда городов бедных и сделать городом великолепным в тогдашнем смысле, достойным стать столицею великого княжения.

Строение церквей каменных и началось в Москве тотчас же по прибытии в нее митр. Феогноста, причем он сам не только явился помощником великого князя, но и взял на себя инициативу. На другой год после своего прибытия, в 1329 г., он построил в Москве две каменные церкви – Иоанна Лественика²⁷⁰ и

–227–

апостола Петра (поклонения честных его вериг);²⁷¹ в следующем 1330 г. великий князь заложил третью каменную церковь – св. Спаса в своем домовом или придворном Спасском монастыре;²⁷² спустя четыре года после сего, в 1334 г., великий князь построил еще одну каменную церковь – архангела Михаила.²⁷³ Таким образом, в самом непродолжительном времени после прибытия Феогноста в Москву, благодаря ему и его влиянию, в ней явилось пять каменных церквей, считая с тою церковию Успения Божией Матери, которая была заложена перед смертью св. Петра и в которой он был погребен. Этим числом пяти каменных церквей Москва не сравнялась по их количеству с Владимиром; а поскольку все церкви, не исключая и церкви Успения Божией Матери, были по своим размерам весьма скромны, то вовсе не сравнялась с ним и по качеству церквей: но не успев достигнуть еще этого, она все таки сразу достигла того, чтобы решительно выдвинуться из ряда других городов Владимирской или Суздальской Руси. Теперь, заявляя свои высокие притязания, она вовсе не могла уже казаться смешною по несоответствию ее притязаний с ее внешностью.

–228–

При мощах св. Петра начали совершаться чудеса с самой минуты его погребения. Князь Иван Данилович приказывал записывать чудеса и еще прежде прибытия Феогноста на Русь, будучи побуждаем – с одной стороны, конечно, непосредственным желанием прославить чудотворца, а с другой стороны – несомненно и государственными целями прославить Москву, удостоившуюся получить явный знак Божия к себе благоволения в том, что почивший в ее стенах святитель сподобился получить от Бога дар чудотворений, посылал записи

о чудесах во Владимир, чтобы они прочитывались с амвона в кафедральной митрополичьей церкви и таким образом становились известными всей Руси.²⁷⁴ Чудеса продолжали совершаться при мощах св. Петра и после прибытия Феогноста на Русь. Митрополит, конечно, не мог отнять у мощей дара чудотворений; но он очень мог не позаботиться о торжественной канонизации чудотворца. Феогност, побуждаемый, с одной стороны, желанием воздать должное угоднику Божию, явно прославленному Богом, а с другой стороны несомненно побуждаемый и желанием содействовать прославлению Москвы, поспешил торжественным и формальным образом причислить Петра к лику святых. Чтобы придать акту этого причисления или канонизации возможно бóльшую торжественность и твердость, что также имело значение в видах политических, митрополит не совершил его сам собой, как это делалось у нас дотоле и на что имел он право, а испросил разрешение на него у патриарха. Сохранилось до настоящего времени послание к Феогносту Константинопольского патриарха Иоанна Калеки от Июля месяца 1339 г., в котором патриарх благословляет митропо-

–229–

лита причислить Петра к лику святых.²⁷⁵ В своем послании патриарх пишет митрополиту: «Получили мы писание твоего святительства с извещением и вместе удостоверением о бывшем пред тобою архиерее той же святейшей церкви, что по смерти он прославлен от Бога и явлен истинным угодником Его, так что от него совершаются великие чудеса и исцеляются всякие болезни. И мы возвеселились о сем и возрадовались духом и восслали Богу подобающее славословие. А поскольку твое святительство и от нас искало наставления о том, что должно учинить с таковыми святыми мощами; (то отвечаем и сам ты знаешь и не ведаешь, какого чина и обычая держится в подобных случаях церковь Божия; получив твердое и несомненное удостоверение касательно и сего (святого), твое святительство да поступает и относительно его всецело по тому же уставу церкви: почти и ублажи угодника Божия песнопениями и священными славословиями и предай сие на будущие

времена, в хвалу и славу Богу, прославляющему прославляющих Его». Канонизация св. Петра имела ту особенность, что при сем мощи его не были изнесены из гроба, но по прежнему остались сокрытыми в нем.

Несомненно, что эта канонизация имела для Москвы чрезвычайно важное политическое значение. Из очень длинного ряда Русских митрополитов за трехсотлетнее существование Русской церкви св. Петр, благоволивший избрать Москву местом своего обитания, был первый, удостоившийся торжественного церковного прославления: в этом могли видеть явный знак особенного Божия к ней благоволения, предназначившего ей исключительный жребий.²⁷⁶

—230—

Вместе с тем, имея в стенах своих чудотворные мощи новопрославленного святителя, Москва необходимо должна была привлекать к себе взоры всей северной Руси. Вообще, гроб св. Петра, после того, как он – Петр был канонизован, стал твердым краеугольным камнем для нее в ее стремлениях к политическому возвышению.

Прибыв на Русь и утвердив свое постоянное пребывание в Москве, митр. Феоно́ст на другой год после прибытия, в 1329 г., по примеру своих предшественников Кирилла и Максима, а вероятно – и св. Петра, ходил в Новгород для его посещения.

Во время своего пребывания в Новгороде он должен был оказать политическую услугу великому князю Ивану Даниловичу. В Тверь в 1327 г. приехал ханский посол (Шевкал), который сам лично и чрез свою свиту страшно утеснял жителей; дело дошло до открытого возмущения со стороны последних и происшедшие между Тверичами и Татарами резня окончилась тем, что посол ханский был убит, а все бывшие с ним Татары были перебиты. Тверской князь Александр Михайлович, бывший в то же время и великим князем Владимирским, допустив сделать это (а может быть – и сам это устроив), бежал из Твери и укрылся во Пскове, а хан (Узбек), страшно разгневанный поступком Тверичей, отдал великое княжение Ивану Даниловичу и потребовал от нового великого князя, чтобы тот представил ему Михаила Александровича. Иван Данилович в

сопровождении других князей и Новгородцев отправился под Псков доста-

–231–

вать Тверского князя. Но Псковичи решительно не хотели выдавать Михаила Александровича. Тогда Иван Данилович обратился с просьбою к митрополиту, чтобы он наложил на Тверского князя и на Псковичей церковное отлучение. Как видно из рассказа летописей, митрополиту, только что прибывшему на Русь, не хотелось начинать своей деятельности таким печальным действием, как церковное отлучение;²⁷⁷ но, в конце концов, он был, вынужден исполнить требование великого князя. Александр Михайлович, не желая, чтобы из-за него тяготело на Псковичах церковное отлучение, удалился от них в Литву к Гедимину, а митрополит после этого снял с Псковичей отлучение.

Из Новгорода в следующем 1330 г. Феогност отправился в юго-западную Русь или, как выражаются летописи, в Волынскую землю. Мы говорили выше, что в правление св. Петра в 1316–1317 г. был поставлен для юго-западной или Литовско-галицкой Руси отдельный митрополит. Этот отдельный митрополит, по имени Феофил, оставался на кафедре до 1329 г.²⁷⁸ Но в сем году, как должно думать, он умер (после 7-го Апреля, под которым упоминается), и Феогност с своей стороны поспешил воспользоваться этим обстоятельством, чтобы снова присоединить к митрополии всея Руси находившуюся в отделении от ней ее часть. Действительно, он был принят в Литовско-галицкой Руси как законный митрополит и пробыл там довольно долго;²⁷⁹ но

–232–

в то самое время, как он находился там, в Константинополе был поставлен новый особый Галицко-литовский митрополит.²⁸⁰ Из юго-западной Руси Феогност ходил в Константинополь,²⁸¹ по всей вероятности, хлопотать, чтобы устранен был вновь поставленный отдельный митрополит. Однако его старания остались безуспешными. К сожалению, мы вовсе не знаем истории постановления нового Галицко-литовского митрополита, в которой Феогност, наделенный, как мы имеем

основания предполагать, весьма немалою дипломатическою мудростию, был искусно проведен южнорусскими правителями. Со всею вероятностию следует предполагать, что действующим лицом при этом был не великий князь Галичский, каковым был тогда последний из великих князей Галичских Андрей Львович, а великий князь Литовский, мудрый и хитрый, Гедимин.²⁸² В большую часть времени пра-

–233–

вления митрополита Феогноста отдельная Галицко-литовская митрополия оставалась существовать, и только в 1347 г. ему вместе с Московским великим князем Симеоном Ивановичем удалось достигнуть того, чтобы она была закрыта. При этом, есть вероятность думать, что и оставшийся настоящим столом митрополитов всея России Киев, ставший с 1321 г. в государственном отношении Литовским, был оспариваем или и совсем освоен у него митрополитом Галицко-литовским.²⁸³

–234–

После этого в 1348–49 г. он во второй раз посетил юго-западную Русь.²⁸⁴

Во время первого пребывания Феогноста в южной Руси присылали к нему посольство Псковичи, с просьбой поставить им отдельного епископа. После отбытия митрополита из Новгорода в южную Русь, Тверской князь Александр Михайлович, ушедший из Пскова в Литву, снова возвратился во Псков, с тем чтобы сесть в нем на княжении в качестве подручника Гедиминова. Псковичам, отторгавшимся от Новгорода в отношении государственном, очевидно, желательна была отдельность от него и церковная, и они, избрав кандидата в отдельные епископы псковские, – некоего монаха Арсения, отправили его к митрополиту с просьбой о поставлении. Просьба была настоятельно поддерживаема Гедимином и всеми князьями Литовскими. Но Феогност, отчасти, вероятно, не желая оскорблять Новгородцев и их владыки, а отчасти, вероятно, потому именно, что исполнение просьбы соответствовало бы видам Литовским, отказал, в ней Псковичам, причем, как нужно думать, мотивировал свой отказ

Гедимину чем-нибудь благовидным, т. е. приводил какое-нибудь каноническое основание для отказа.

Возвратный путь из Константинополя, в который, как мы сказали, митрополит ходил из южной Руси, он держал через Орду.²⁸⁵ Может быть, ему нужно было видеть хана, которым был тогда знаменитый Узбек, для каких либо дел церковных; может быть, он имел поручения к хану из Константинополя; а может быть, наконец, и то, что он шел через Орду просто потому, что через нее лежала одна из дорог, по которым ему нужно было возвращаться из Константинополя на Русь, и, как кажется, одна из дорог, по которой наиболее ездили.

—235—

В 1341 г. произошла в Орде смена ханов: умер сейчас помянутый Узбек и на его место вступил сын его Чанибек (Джанибек).²⁸⁶ Так как Узбек при своем вступлении на престол узаконил, чтобы митрополиты являлись к новым ханам за получением утвердительных ярлыков, то Феогност должен был предпринять путешествие в Орду к новому хану для сейчас помянутой цели (в 1342–43 г.). Это его путешествие в Орду едва было не имело для церкви весьма печальных последствий. Когда он находился у хана, какие-то Русские люди наговорили на него последнему, что он много бесчисленно имеет дохода и злата и серебра и всякого богатства и что поэтому весьма справедливо было бы, чтобы он платил в казну ханскую ежегодную дань.²⁸⁷ Неизвестные Русские люди, наговорившие хану на митрополита были, вероятно, какие-нибудь удельные князья, потому что митрополит, представлявший собою исключительного сторонника и друга великого князя, должен был иметь между первыми врагов и недоброжелателей; а поводом к наговору могло послужить то, что Феогност, как мы имеем некоторые основания думать, действительно был человек, нарочито заботившийся об умножении митрополичьих доходов и в большей или меньшей мере преданный печальной страсти сребролюбия. Внимая наговорам, хан потребовал от митрополита, чтобы он обязался платить ему ежегодную дань, — с себя, подразумевается, и со всего духовенства. Но если действительно правда, что Феогност накликал было беду на

Русскую церковь своею заботливостью об умножении митрополичьих доходов; то он же сумел и предотвратить от нее беду. Не смотря ни на какие угрозы и старания ханских чиновников, чрез которых ведено было дело, он решительно отказал в предъявленном ему требовании. Хан золотоордынский, конечно, был деспот;

—236—

но, во-первых, хан Чанибек был из числа деспотов лучших;²⁸⁸ во-вторых, и деспоты иногда уступают, когда против них твердо борются законом. У Монголов со времен Чингиз-хана существовал органический государственный закон, находившийся в знаменитой Ясе (так называлось собрание законов, изданное Чингиз-ханом), что духовенства всех вер должны быть свободны от даней. Нет сомнения, что, опираясь на этот закон, митрополит и успел отстоять неприкосновенность прав Русского духовенства. Все-таки однако он не просто взял, а должен был купить себе победу: на подарки хану, ханше и их чиновникам он должен был истратить шестьсот рублей. По всей вероятности, значительная часть из этой суммы досталась жене хана знаменитой Тайдуле, ибо она, в знак своего благоволения к митрополиту, дала ему свой собственный ярлык сверх ярлыка хана-своего мужа: приобретение Феогностом благоволения этой ханши должно быть считаемо большим добром, извлеченным из худа.

Подобно трем своим после-монгольским предшественникам, Феогност предпринимал путешествия по своей митрополии: кроме посещения им Новгорода в 1329 г. и кроме двух его путешествий в Волынскую землю, мы знаем еще из летописей и из сохранившихся исторических актов, что в 1340 г. он был в Брянске, что в 1341 г. он во второй раз посетил Новгород и что когда-то он был в Костроме (принадлежавшей к его собственной епархии).²⁸⁹ Но одно свидетельство о путешествиях Феогноста, которое мы имеем, дает нам подозревать, что они служили не столько к пользе управления, сколько к отягощению духовенства. О приезде митрополита в Новгород в 1341 г. Новгородский летописец говорит: «приехал митрополит Феогност Гречин в Новгород

–237–

с многими людьми, тяжело же бысть владыце и монастырем кормом и дары». Т. е. митрополит требовал от архиепископа (с белым духовенством) и от монастырей слишком дорогих кормов себе и своей многочисленной свите и как себе, так и свите, слишком больших даров.

Во время бытности в Костроме митр. Феогност держал собор. Но об этом соборе, кроме того, что им решен был спор между двумя епископами о границах епархий (Рязанским и Сарайским),²⁹⁰ более нам ничего не известно. По сообщению одной летописи, в 1353 г., не задолго до смерти Феогноста, был «снем на Москве (великому князю) Семиону (Ивановичу) и князю Константину Васильевичу (Суздальскому) про причет церковный».²⁹¹ Но о чем именно был снем или съезд, остается нам совершенно неизвестным.

В послесловии к одной рукописи, написанной при вел. кн. Иване Даниловиче Калите в 1339 г., утверждается, что «при его державе престали безбожныя ереси».²⁹² Если писец рукописи, обнаруживающий в своем послесловии (пространном) склонность к сочинительству, просто-напросто не сочиняет ересей или же если он не понимает под ересями чего-нибудь в несобственном смысле этого слова: то пока мы совершенно ничего не можем сказать об ересьях, бывших при Иване Даниловиче и в первую половину правления митроп. Феогноста.

Мы говорили выше, что в правление св. Петра началась у нас обличительная проповедь против существовавшего у нас, в след за Грециею, обычая взимания епископами платы за постановления в церковные степени. В правление митр. Феогноста проповедь продолжалась. Известен в настоящее время сборник, составленный при Иване Даниловиче († 1340), который надписывается: «Книга, нарицаемая Власфимия, рекше хула на еретики, –

–238–

главы различныя от евангелія и от канон святых отец, в нихже обличения Богом ненавистных злочестивых духопродажных ересей». В сборнике, состоящем из 67 глав, сведены в одно место канонические постановления церкви и

неканонические писания отцов против симонии или поставления на мзде. Цель сборника, как это ясно из его содержания, состоит в том, чтобы дать в нем противникам взимания платы за поставления паноплию или всеоружие для борьбы против обычая и против его защитников. К сожалению, мы не можем сообщить о сборнике ближайших сведений, потому что он известен нам только по весьма краткому описанию.²⁹³

В правление митр. Феогноста, в 1348 г., как сообщают наши летописи, Русские наши богословы были вызываемы на международный диспут с богословами латинскими. Соседняя с нами Швеция, бывшая чрезвычайно преданною католичеству, в следствие возбуждений, деланных из Рима, решалась на такие попытки, как покорение нас-Русских латинству силою оружия. Мы говорили выше, что поход Шведов на Новгород 1240 г., в котором они потерпели страшное поражение от Александра Ярославича Невского, был ни чем иным, как крестовым их походом на нас, предпринятым с сейчас указанною целью. Через столетие с четвертью после этого поражения Шведы надумали предпринять новый крестовый поход против России. Но на сей раз, как рассказывают наши летописи, прежде чем обращаться к оружию, они вызывали наших богословов на диспут с их богословами. В Новгородской летописи под 1348 г. читаем: «Магнушь, король Свейской земли, прислал к Новгородцем, рек: пошлете на съезд свой философ, (а) аз послю свой философ, дажь поговорят (чтобы поговорили) про веру; а аз то хочу слышать, коя будет вера лучши; а иже (если) ваша будеть вера лучши, ино аз иду в вашу веру, или паки аще наша вера лучши, и вы поидете в нашу веру, и будем вси за един чело-

—239—

век, или не поидете (а если не пойдете) в единачество, и аз хочу ити на вас со всею моею силою». Швеция имела в XIV веке некоторое образование, должна была иметь ученых до некоторой степени богословов, и нет сомнения, что король Шведский был совершенно уверен в победе своего философа над философом Русским. В Новгороде наоборот должны были очень хорошо сознать, что нашим богословам вовсе не выйти

победителями из предлагавшейся ученой битвы. Получив от короля вызов, Новгородские власти, с тогдашним владыкою Василием во главе, устроили общенародное совещание и после совещания отвечали Магнусу: «аще хочеши уведати, коя вера лучши, – наша ли или ваша, пошли в Царьград к патриарху, зане мы прияли от Грець правоверную веру, а с тобою ся не спираем про веру». После отказа Новгородцев от прения о вере король действительно пошел на них войной, но война была небольшая и имела благополучный для Новгородцев конец.²⁹⁴

–240–

Одновременно с тем, как отказываться от прений с богословами латинскими, богословы наши имели свои прения домашние. От владыки Новгородского Василия, который в 1348 г. отклонил вызов короля Шведского и который умер в 1352 г. сохранилось до настоящего времени послание к епископу Тверскому Феодору о земном рае.²⁹⁵ Из этого послания и узнаем, что в Твери происходили распри о том, погиб ли не погиб земной рай, в котором был поселен Богом Адам по сотворении и в котором он пребывал в состоянии невинности. Епископ Тверской Феодор принадлежал к стороне тех, которые утверждали, что рай этот погиб, т. е. более не существует. Но архиепископ Новгородский был противоположного мнения. Узнав о происходящих в Твери распрях и о том, какого мнения держится епископ, владыка Василий и написал к Федору послание, в котором утверждает, что рай не погиб, но существует и до сих пор. Свое мнение архиепископ доказывает ссылкой на апокрифы, в которых говорится о некоторых святых, будто одни из них жили близъ рая, а другие были в нем самом, и наконец ссылкой на своих Новгородских купцов, которые, плавая по Черному или Каспийскому морю, будто бы занесены были бурей к месту святого рая. Подробнее об этом послании архиепископа Василия к епископу Феодору и об его содержании мы скажем в другом месте.

В 1353 г., перед самою смертью митр. Феогноста, архиепископ Новгородский Моисей, не задолго перед тем во второй раз занявший кафедру вместо умершего Василия,

посылал послов в Константинополь к императору и патриарху, «прося у них, по свидетельству Нов-

–241–

городской летописи, благословении и исправлении о непотребных вещах, приходящих с насилием от митрополита». К сожалению, остается нам неизвестным положительно, в чем именно состояли непотребные вещи. Никоновская летопись дает знать, что жалоба была относительно проторей на поставлениях и относительно церковных пошлин святительских.²⁹⁶ Так как не могла иметь места жалоба относительно проторей, которые взимались епископами с низшего духовенства, ибо невозможно предполагать того случая, чтобы митрополит понизил размеры этих проторей: то необходимо разуть протори, которые взимались митрополитами с самих епископов и понимать дело так, что Феогност слишком много взял или потребовал с Моисея за вторичное занятие им кафедры.²⁹⁷ Что касается до церковных святительских пошлин, то под ними должно разуть те пошлины, которые взимались митрополитами с низшего духовенства всей митрополии и понимать дело так, что Феогност возвысил эти пошлины. Решение патриарха по жалобе архиепископа последовало при преемнике Феогноста св. Алексее. В речах о последнем мы и скажем о нем.

Митр. Феогност приобрел право на величайшую благодарность Москвы не только тем, что сам был верным и усердным ее другом и сделал все, что мог, с целью содействия ее политическому возвышению, но и тем,

–242–

что позаботился и успел оставить преемника по себе, который довел союз высшей церковной власти с князьями Московскими до его конца и до его неразрывности. Феогност, подобно св. Петру, имел своей фактической столицей Москву; но и это пребывание второго митрополита в Москве не создавало для третьего митрополита – его преемника неременной обязанности сделать тоже самое: преемник Феогноста, как и преемник св. Петра, мог возвратиться снова во Владимир и там под влиянием других князей стать из друга

Москвы ее врагом; а между тем князья Московские еще не находились в таком положении, чтобы совершенно исключалась возможность подобного случая. Митр. Феогност оставил в св. Алексее преемника по себе, который имел вполне заменить для Москвы его самого. Эта услуга Феогноста Москве имеет тем большую цену, что, будучи Греком, он шел в данном случае против своих интересов Греческих, ибо поставление митрополитов Русских из природных Русских, каков был св. Алексей, далеко не считалось Константинопольскою патриаршею кафедрою делом желательным.

Современный Феогносту Греческий историк Никифор Григора сообщает известие о нашем Русском митрополите, как о богослове, именно – известие о том, как отнесся Феогност к поднявшимся в Константинополе в 1341 г. так называемым Паламитским спорам (по поводу учения Григория Паламы о несотворенности Фаворского божественного света); но известие не может быть признано за совершенно надежное. Будучи ожесточенным врагом Паламы и его учения, Григора уверяет, что с решительной враждой отнесся к учению и Русский митрополит. Он говорит, что приверженцы Паламитской партии, желая увлечь и Феогноста в пропасть их собственной гибели, послали ему, как и всем другим архиереям, новые тома (том или определение собора 1341 г., которым признавалось и одобрялось учение Паламы), но что он, прочитав (присланные ему писания) и увидев (в них) тьму хулений и над всем деспотически господствующее (в них) эллинское многобожие, тотчас поверг (их) на землю и заткнув уши с великою поспешностью

–243–

отскочил от злого слышания, – что он написал пространные укоризны, с надлежащими из Священного Писания обличениями и доказательствами, и послал их патриарху и епископам, называя этих последних безбожными и многобожными и крайне бесстыдными отметниками и гонителями отеческих преданий и подвергая их подобающим анафемам.²⁹⁸

Еще читаем у Никифора Григоры известие, что Русские князья, с великим князем (Симеоном Ивановичем Гордым) во

главе, прислали императору Иоанну Кантакузину (1347–1355) большую сумму денег на возобновление упавшей в 1345 г. восточной апсиды Константинопольской св. Софии.²⁹⁹ Не говорит Григора прямо, но с полным основанием нужно думать, что расположил князей к их щедрому пожертвованию митр. Феогност, равно как весьма вероятно и то, о чем упоминали мы выше, именно – что пожертвование князей находится в связи с закрытием особой Галицкой митрополии.

Григора называет митр. Феогноста мужем разумным и боголюбивым, от юности приобретшим в Константинополе (который, по всей вероятности, был его родиной) основательное знание божественных канонов и законов.³⁰⁰ А одна наша Русская летопись называет его всея Руси великим наставником.³⁰¹

Митр. Феогност скончался 14 Марта 1353 г. Он погребен в построенной им церкви ап. Петра (которая, как мы говорили выше, составляла не самостоятельную церковь, а придел церкви Успения Божией Матери или Успенского собора. Он положен был в своей церкви об стену с своим предшественником св. Петром).

(Обыкновенно принимают, что празднование памяти митр. Феогноста началось с 1471 года. Но празднования его памяти общецерковного не было никогда устанавливаемо, как нет его и до сих пор. А что касается до празд-

–244–

нования местного, в Московском Успенском соборе, то должно думать, что оно началось когда-то значительно позднее 1471 г. В одной летописи рассказывается, что в 1473 г. совершилось чудесное исцеление при его гробе, но что великий князь (Иван Васильевич) и митрополит (Геронтий), когда им возвещено было о чуде, «неверием одержими, не повелеша всему городу славить его» и оставили гроб его в небрежении и на последующее время, – Софийск. 2-я летопись, в Собр. летт. VI, 198).

(В Московской синодальной библиотеке сохраняется носящий имя митр. Феогноста требник, в котором весьма сильно и весьма ясно обличается неправомыслие раскольников –

старообрядцев. Этот мнимый Феогностов требник представляет собою тоже самое, что соборное деяние на еретика Мартына армянина, – нашей Истории русской Церкви т. I, пол. 2, стр. 688. Об изготовлении его, – далеко не весьма искусном, Федором Поликарповым, известным учеником Лихудов и директором типографии, см. в статье: «Ученая деятельность Евгения Болховитинова», помещенной в Июньской книжке Русского Вестника 1885 года, стр. 675 fin.).

Е. Голубинский

Беляев А.Д. Склонение современного безбожия к упадку // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 2. С. 246–283 (2-я пагин.)

–246–

Причины угасания современного безбожия – общие и частные.

Общая причина упадка современного безбожия заключается в изменчивости исторических эпох. При необыкновенной текучести жизни и разнообразии форм ее проявления характер эпох меняется. Ни одна форма жизни, ни одно направление мысли не занимают господствующего положения и не развиваются с неуклонною последовательностью в продолжении многих сотен или тысяч лет. Везде и во всем движение вперед сменяется остановками, блужданиями по окольным путям и возвратом назад. Каждое проявление жизни возникает, усиливается, достигает высшей степени развития, затем ослабевает, и наконец совсем прекращается. Так, напр., соответственно стадии развития, духу времени, характеру народа и другим условиям, меняются формы правления. Одни и те же, или различные народы и племена в разное время своего существования переживали образ правления патриархальный, теократический, деспотический, монархический, олигархический, аристократический, республиканский. До учреждения греческих и римской республик во всем свете не было республиканской формы правления; просуществовала она у Греков и Римлян несколько сот лет и исчезла с лица земли на долгое время; но сто лет тому назад опять возродилась и в настоящее время существует во многих государствах Старого и Нового Света; но удержится ли она навсегда, или нет – сказать никто не может. Аналогичный этому примеру из

–247–

жизни государственной можно привести пример из истории философской мысли. В классическом мире в числе прочих философских направлений мысли был и материализм, но скоро

заглох и не существовал в течение почти двух тысяч лет; только уже во второй половине прошлого века он возродился с удвоенной силой, но господствовал не долго; затем с сороковых годов нашего века он опять возник, имел большую силу и широкое распространение в пятидесятых и шестидесятых годах, а теперь опять замирает, и не известно, когда вновь восстанет. Подобным же образом в века, предшествовавшие началу христианской эры и следовавшие за ней, в философии господствующим направлением был дуализм, но тогда же он и покончил свое существование и ни разу с тех пор не возникал. Пантеизм многократно проявлялся в разных видах, каждый раз оказывал сильное влияние на мысль и жизнь, но господство его никогда не было продолжительным. Так сменялись одна другою системы философии, ни одна из них не оставалась господствующей, и господство каждой продолжалось едва десятки лет, за исключением философий Платона и Аристотеля, влияние которых продолжалось много веков. В частности, материализм проявлялся только три раза, и три раза же, одновременно с ним, усиливалось сродное ему безбожие. Ослабевал, а затем впадал и в совершенное забвение философский материализм, после чего и порожденный им практический материализм, лишившись опоры, удерживался не долгое время. Параллельно с возрастанием материализма усиливался и атеизм, а упадок материализма сопровождался ослаблением, а затем исчезновением атеизма, сначала теоретического, потом и практического. Так было это в Римской империи пред Рождеством и после Рождества Иисуса Христа; то же было и в период первой французской революции; та же постепенность роста и упадка теоретического и практического материализма и связанного с ним теоретического и практического безбожия замечается и в последнее полу столетие. Материализм и атеизм подвержены общему закону всякого существующего во времени бытия, – закону

–248–

роста, расцвета, увядания и смерти или прекращения существования.

Кроме закона непостоянства, изменчивости и недолговечности форм жизни и направлений мысли, упадок современного безбожия имеет и другую общую причину – закон борьбы противоположностей. Одна крайность вызывает другую крайность, – свою противоположность. Это закон жизни. Он проявляется как в исторической жизни народов, так и в частной жизни людей. Везде и всегда идет скрытая и явная борьба между различными формами жизни и направлениями мысли, – борьба из-за преобладания. Результатом столкновения различных течений жизни и мысли бывает падение того, что было вверху, и возвышение того, что было внизу, а иногда противоположности взаимно уравниваются, крайности сглаживаются и возникают новые формы жизни. Богатство, располагая к изнеженности, роскоши и мотовству, доводит своих владельцев до разорения и нищеты. Напротив, скудость, приучая к труду, к бережливости и умеренности, становится источником обогащения, или, по крайней мере, довольства и избытка: нужда – мать изобретений. Такие переходы богатства в нищету и бедности в изобилие бывают в жизни не только частных лиц, но и целых народов. Даже духовное богатство, представляющее силу, несравненно более прочную, нежели тленные сокровища, часто имеет склонность переходить в свою противоположность: высокий полет и сильное напряжение мысли ведут к утомлению ее, и за веками просвещения следуют времена упадка его и положительного одичания; у просвещенных народов образованность начинает гложуть и замирает, а у варваров зарождается и пышно расцветает. Точно также идеализм переходит в материализм, а материализм в идеализм. Равным образом религиозный дух иногда охлаждается, религия превращается почти только в формальное исполнение обрядов, распространяется равнодушие к Богопознанию и Богочитанию, наконец проявляется и положительное неверие, и затем постепенно усиливается и распространяется. Но самая сила его, дерзость и разрушительность вызывают отвращение, негодование и протест; противодействие ему

–249–

растет больше и больше; оно зараз теряет сочувствие и поддержку со стороны, силы и дух в себе самом; господство его кончается и переходит к людям веры. Правда неверие долго еще остается, но уже не только не властвует, а даже и не живет, только прозябает и издыхает; люди веры перестают даже бороться против него, и остающиеся немногие сторонники его или переходят к вере, или доживают свой век в тоскливом одиночестве и бездействии, забытые и никому не нужные. И по мере того, как падают дух, силы и смелость безбожия, все более и более возрастают бодрость, мужество и силы сторонников веры, влияние ее усиливается и расширяется, и сама она, воспламеняемая борьбой против безбожия, перестает быть, как прежде, бездушной и холодной, становится живой, действенной, могущественной. Таким образом в самой силе безбожия заключается росток его упадка. И чем большею крайностью отличается какая-либо форма жизни, или направление мысли, тем менее можно рассчитывать на их долговечность, тем скорее они вызывают противодействие себе, тем легче переходят в противоположную крайность; а безбожие именно есть крайность из крайностей. Как в извилистой реке течение, ударившись в берег, отталкивается от него и ниже ударяется в берег противоположный, так тоже бывает и с вековыми течениями философской мысли и исторической жизни: и здесь одна крайность prepares путь своей противоположности.

Одна из частных причин, почему безбожие не может ни существовать довольно долго в значительных размерах, ни распространяться слишком широко, заключается в аномальности и в разрушительном характере безбожия. Чем больше какая-либо форма жизни, или проявление духа времени отступают от нормы и здорового строя жизни, тем труднее им удержаться на долгое время и достигнуть преобладания, а таково именно и есть безбожие. Безбожие – не нормальное, а болезненное отправление духовного организма человечества; оно – болезнь, уродство духа. Философ Платон, этот глубокий знаток человеческой души, прямо называет безбожие болезнью.³⁰²

Безбожие можно назвать противорелигиозным умопомешательством, потому что это болезнь не тела, а духа. Как болезнь, оно встречает естественное противодействие своему развитию и расширению в здоровых соках, в неповрежденных членах организма. По мере развития болезни усиливается и противодействие ей. Пока начавшийся в человеке недуг не значителен, человек очень часто не обращает на него должного внимания, продолжает вести прежний нездоровый образ жизни и не прибегает к лечебным средствам, в надежде, что болезнь пройдет сама собой. Но когда болезнь длится и усиливается, тогда даже и беспечный человек становится осторожен, по мере сил удерживается от привычек и образа жизни, располагающих к недугу, принимает лекарства и т. п. Если организм еще не старческий, если важные органы не подверглись сильной порче, и человек способен еще жить, то предохранительные меры, лечебные средства и нормальный образ жизни обыкновенно достигают цели: дальнейшее развитие болезни приостанавливается, и она или совсем излечивается, или перестает быть опасной, и дальнейшее существование человека обеспечивается. Точно таким же образом действует и великий организм человеческого рода. Как и человек, по естественному чувству самосохранения, он принимает меры против всего, что может угрожать его здоровью и безопасности, что вредит его физическому и духовному благосостоянию. Само собой понятно, что чем важнее угрожающая опасность, тем сильнее противодействие он оказывает ей. Противодействие безбожию проявляется тем быстрее и энергичнее, что безбожие – болезнь острая и опасная, обнаруживающаяся скоро и резко. Как от сильного яда, разрушительные действия безбожия проявляются быстро, резко, в страшных формах, так что не остается никакого сомнения в смертельной опасности от этой болезни.

Но не может ли произойти столь сильного приступа безбожия, что им будет поражена значительная часть человечества, и притом в такой сильной степени, что

оставшиеся здоровые соки окажутся бессильными произвести спасительную реакцию, и вся часть омертвеет? Не отрицаем,

–251–

что это может случиться. Но в таком случае другие, свежие народы придут и уничтожат эту обессилевшую и испорченную заразой часть человечества, и таким способом прекратится передача от нее заразы другим частям человечества. Если бы, напр., среди теперешних образованных народов безбожие распространилось в таких широких размерах, что сделалось бы как бы нормой жизни, то это повлекло бы за собой такой умственный упадок, такое глубокое развращение нравов, и неразлучное с последним физическое вырождение, что, конечно, они не выдержали бы натиска народов, хотя и менее образованных, но физически здоровых и сильных и нравственно добрых и цельных, и неминуемо погибли бы под их ударами. Да если бы и не пришли завоеватели, народ, зараженный безбожием, ослабевает физически и духовно, разлагается и вырождается от пороков, и окончательно погибает или от внутренних раздоров и междоусобицы, или от истощения сил. Будучи силой, исключительно и до крайности отрицательной, безбожие разрушает, или портит все положительное: истину, добро, веру, религию, нравственность, духовные способности человека, философию, науку, искусство, экономическое и физическое благоденствие людей и народов. Но ослабляя и разрушая все положительное и лучшее в жизни, оно подтачивает весь жизненный строй зараженных им народов, ведет эти последние к упадку, а тем самым неизбежно подкапывает само себя и погребается во прахе им самим нагроможденных развалин. Подобно всякой иной разрушительной силе, безбожие или прекращается от противодействия другой силы, или угасает от недостатка наличности той среды, которая допускает внутри себя его разрушительное действие.

Отрицательный характер безбожия составляет другую частную причину его бессилия и недолговечности его господства. В безбожии нет никаких положительных философских и научных основ, никаких прочных и здоровых

жизненных начал. Основы безбожия – чисто отрицательные. В интеллектуальном отношении оно самозаблуждение и есть корень других заблуждений, а у нравственной жизни оно отнимает самую прочную основу ее –

–252–

веру в Бога. Вытекая из ненормальных отправления мысли и жизни, безбожие есть болезненное отрицание с начала до конца.

Философская, научная и жизненная беспочвенность и аномально-отрицательный характер безбожия всего яснее обнаруживаются в том поразительном факте, что ни древние, ни новые безбожники не сумели создать системы безбожия, не смотря на то что некоторые из них были люди ученые и даже философы. Не только создать системы безбожия, – они не могли привести даже ни одного положительного факта, в котором бы заключалось прямое доказательство небытия Бога. Все приводимые ими доказательства своего лжеучения – косвенные, направленные или против христианства, или против учения о промысле Божию, или против учения о целесообразном устройстве мира. Но если бы даже им и удалось доказать, что промысла и целесообразности в мире нет и что христианство – религия ложная, в этом еще не заключалось бы никакого доказательства небытия Божия. Язычники веруют в Бога лживо, но лживость их веры свидетельствует только о высоте и малодоступности для ограниченного и испорченного человека предмета веры, о трудности приобрести точные понятия об этом предмете, а вовсе не о том, что его нет; даже более: общераспространенность ложных религий предполагает возможность истинной религии и косвенно подтверждает бытие Бога. При отсутствии положительных доказательств небытия Бога, защитникам истины бытия Его приходится или отражать нападки безбожников на религию, христианство и частные христианские догматы, или приводить доводы в пользу истины бытия Божия, или, наконец, опровергать возражения безбожников против этих доводов. Каковы бы ни были доказательства бытия Божия, все-таки они есть, а

доказательств небытия Божия нет. Как бы низко ни ценил кто философское и научное достоинство и практическую пригодность доказательств бытия Божия, уже самый факт их многовекового существования говорит об их силе и не прекратившемся и доселе значении. Нет спора, трудно доказать бытие Божие, но доказать небытие Бога совсем нельзя. Чтобы получить право отвергать бытие Божие с твердою

—253—

уверенностью, нужно знать все, а это для человека и для целого человечества не возможно. В этом принуждены сознаться даже некоторые из самих неверующих: в древности Протагор и скептики, а в наши дни позитивисты и пантеисты. Безбожники не только не могли дать философского и научного обоснования своему лжеучению, но по самому существу предмета на всегда должны отказаться от надежды построить ученую систему безбожия. Создать философскую или научную теорию безбожия, которое в самом корне своем есть отрицание и ложь, так же не возможно, как формулировать или систематизировать болтовню глупца, бред горячечного больного, или разглагольствия умалишенного. Правда, материализм есть система, но, не говоря уже о том, что он есть самая поверхностная и односторонняя из всех философских систем, он не тождествен с безбожием и может дать последнему только косвенную опору. Даже и при наилучшем успехе материалист может доказать только то, что в человеке и во всей, подлежащей непосредственному наблюдению, части мира нет духа, как особой от материи сущности. Но этот вывод не давал бы основания отрицать бытие духовного начала и духовных существ в недоступных человеку и неисследованных им частях вселенной и еще меньше позволял бы отрицать бытие Божие. Скажем более: если в человеке нет души в смысле отличного от материи начала, то в нем нет и органа для познания духовного бытия и в таком случае он не имеет ни малейшей возможности и никакого права судить о том, есть сверхчувственное бытие, и в частности Бог, или их нет. Строго логический вывод из материализма по отношению к вопросу о бытии Божиим есть скептицизм, а не атеизм.

Как учение отрицательное, ложное, неспособное к обоснованию и систематизации и вытекающее из болезненных отклонений жизни, безбожие, естественно, не имеет устойчивости и прочности, и потому сила его и господство не могут существовать долго. Отправление жизни отрицательное и беспочвенное, как бы оно ни было привлекательно в каком-либо отношении, как бы оно ни отвечало строю жизни, духу времени и вкусу людей, по исте-

–254–

чении некоторого времени не удовлетворяет уже ни ума, ни сердца человека, вызывает чувства пустоты и разочарования и вместо прежнего сочувствия к себе пробуждает недовольство, отвращение и противодействие. Человек отталкивает все то, что питало его надежды, как скоро он усматривает их несбыточность, а отрицание истины может ли привести к осуществлению положительных чаяний? Вот почему, между прочим, очень немногие безбожники, достигшие старости, до конца остаются в своем мрачном и пагубном заблуждении. По мнению философа Платона, «еще ни один, от юности возросший во мнении, что нет богов, не остался постоянно до старости в сем заблуждении».³⁰³ Без сомнения, крайне разнообразны и многочисленны причины, возвращающие безбожников в дни старости к вере в Бога. С упадком физических и духовных сил надменность ума и нравственная распушенность ослабевают, т. е., иссякают два главные источника безбожия; кроме того, ужас при мысли о приближающейся смерти, таинственная неизвестность того, что ждет человека за гробом, предчувствие возмездия, болезни тела, тоска и страдания духа оказывают подавляющее действие на ум и сердце и очень часто производят решительный и резкий переворот в убеждениях человека, так что иногда самые закоснелые безбожники в старости, или пред самую смерть приходят к сознанию своего заблуждения и приобретают веру в Бога;³⁰⁴ а иногда важные и знаменательные, в особенности несчастные, события в жизни, или же особенное благодатное воздействие еще задолго до смерти превращают безбожников в ревнителей веры в Бога. Но все эти причины оказываются тем

более действенными, что безбожие, при своем отрицательном характере, не дает человеку твердой почвы и опоры. Какую поддержку, какое утешение, какую надежду неверующий в Бога может обрести в дряхлой старости, в тяжелой болезни, в несча-

–255–

стии, при упадке или тоске духа, пред смертью, при житейских неудачах? Их дает человеку вера, а не неверие, положение, а не отрицание, истина, а не заблуждение. От того-то безбожники так часто прибегают к расчету с жизнью, кончают жизнь самоубийством даже при маловажных неудачах. При бесцельности их жизни самоубийство является им лучшим выходом, если уязвлено их самолюбие, или замарана честь, или оказываются недостижимыми честолюбивые замыслы и корыстолюбивые планы, или пустота и тоска гложут сердце, или неизлечимая болезнь, нищета и несчастия делают жизнь безотрадней, невыносимой. Неверующий профессор Военно-Медицинской Академии Коломнин кончает жизнь самоубийством из-за того только, что от его неудачной, или необдуманной операции умер человек. Как будто этот медик, лишивши себя жизни, тем искупил смерть своего пациента, или вознаградил несчастье родных последнего! Как будто он не мог найти другого полезного занятия, если он разубедился в своей правоспособности быть врачом! Пустота и бесцельность жизни – вот что чаще всего понуждает безбожников кончать жизнь самоубийством, иногда во цвете лет и сил и без достаточной внешней причины. – Так, путем ли самоубийства, или чрез обращение к религии число безбожников сокращается даже и в безбожные эпохи, – сокращается по причине пустоты и разочарованности, вносимых в сердце бессодержательностию и отрицательностию безбожия.

Отрицательный характер, пустота и бессодержательность безбожия, не говоря уже об его уродливости, охлаждая склонность к нему в отдельных людях, еще менее могут удовлетворять целые нации, массы людей. Действительно, безбожие овладевало духом времени и становилось повальной болезнью очень редко, только в критические, болезненные эпохи. Для порождения безбожной эпохи нужно сочетание

многих неблагоприятных для здорового развития условий. Таких эпох, когда теоретическое и практическое безбожие проникало и отравляло своим ядом дух времени и распространялось повально, и всего-то было три. Неспособность безбожия удовлетворять насущные потребности здорового, общества, полное несоответствие его

—256—

последним обнаруживаются и в кратковременности этих эпох.

Возьмем в пример вторую из этих эпох — эпоху французского вольномыслия второй половины прошлого века, как вполне закончившуюся и наиболее нам известную. Вольтерьянцы, дожившие до глубокой старости, изредка встречались еще и в половине текущего столетия, даже в шестидесятых годах, т. е., столетие спустя после начала эпохи безбожия французских энциклопедистов; но это были жалкие мертвые остатки духа давно прошедшего времени. Эпоха господства и распространения безбожия энциклопедистов и Вольтера, если не считать подготовительной к ней стадии и оставшихся по окончании ее следов, продолжалась не больше, даже меньше, полустолетия. Реакция против безбожия началась еще в самый разгар этой эпохи, вызванная страшными кровопролитиями французской революции и особенно взаимной резней самих республиканцев. В России царствование Павла I было уже реакционным по отношению к французскому вольномыслию, а во время Наполеоновских войн реакция была уже во всей силе, распространилась по всей Европе. Некоторые события в двадцатых годах были только слабым возвратом духа первой революции, и притом они были отпрысками политической и социальной сторон ее, а не ее противорелигиозного духа.

По мере того, как усиливается и распространяется реакция против безбожия, дерзость, деятельность, дух и влияние безбожников ослабевают, а мужество, энергия и успех проповеди их противников усиливаются. Вместе с тем число вновь обращающихся к безбожию уменьшается; а с другой стороны, те, которые сделались безбожниками не по глубокому

убеждению, не в силу размышления и нравственной борьбы, а или по юношескому увлечению, или из легкомысленного подражания, или под влиянием духа времени, или по невежеству, или под давлением сильного характера другого человека и т. п., легко оставляют заблуждение и становятся христианами. А таких неверующих без твердого убеждения, безбожников – индифферентистов в эпохи неверия бывает огромное большинство из числа всех неверующих. Эти-то малоубежденные безбожники в дни реакции первые свора-

–257–

чивают с пути неверия, и вот почему ряды безбожников заметно редют еще раньше, чем реакция достигает своей вершины.

Наконец, главная причина бессилия безбожия и неспособности его к продолжительному господству, главная причина того, что влияние его скоро сокращается и господство его оканчивается, лежит в резкой противоположности его существенной, коренной и неиссякающей потребности человека, – потребности иметь религию. Эта потребность воспитанием, обычаем, преданием и жизнью развивается и так или иначе направляется, а не дается; она зарождается с самой природой человека, составляет существенную и неотъемлемую часть ее. Как религиозное воспитание не может дать человеку самого религиозного инстинкта, а только раскрывает его, усиливает и усовершенствует: так и безбожное воспитание не может окончательно и безусловно вытравить религиозную потребность. История не представляет ни одного примера таких семейств, в которых безбожие переходило бы из рода в род и непрерывно существовало в течение сотен или даже хотя многих десятков лет. Весьма многие профессии переходят от отцов к детям, к внукам и так далее, чрез целые ряды поколений; но не слыхать, чтобы безбожие сделалось постоянной «профессией» какого-нибудь одного рода. Иначе и быть не может: профессии священнослужителя, врача, торговца, земледельца, ремесленника, ученого, чиновника и т. п. удовлетворяют те или иные потребности людей, никогда не прекращающиеся при обыкновенном строе жизни; но какую положительную и

здоровую потребность удовлетворяет безбожие? Оно отвечает только извращенному вкусу, ищущему истины, но принимающему ложь за истину и истину за ложь. И так как извращенный вкус не есть норма духовной жизни человека, то рано или поздно обнаруживается несоответствие его требований с истинною жизнью, и человек видит, что то, что он признавал истиной, есть грубейшее заблуждение. Извращение вкуса, глубокое до такой степени, что безбожие признается истиной, а вера в Бога – заблуждением, в эпоху безбожия не замечается самим человеком, потому что он увлечен веянием этой эпохи; но дух времени меняется, увлечение проходит, и непормаль-

–258–

ное направление мысли обнажается. Портной, сапожник и всякий другой мастеровой вполне основательно может рассчитывать, что не только его сыновья и внуки, но и правнуки и праправнуки будут продолжать его занятие; потому что пройдет сто и тысяча лет, а потребность у людей в одежде и обуви не прекратится, и потому всегда будут нужны портные и сапожники. Равным образом и священник может надеяться, что его праправнуки будут тоже священниками; потому что он уверен, что и чрез много веков люди будут иметь религию и священников для совершения Богослужения. Совсем не таково положение безбожника. Конечно, он может воспитать своих детей в безбожии и даже внушить им фанатическую ненависть к религии, но он не может быть уверен, останутся ли они в безбожии до конца своей жизни, и еще менее может мечтать о том, что и их дети тоже будут безбожниками. А если он и будет питать слепую уверенность на укоренение безбожия в своем роде, потому что людям свойственно надеяться на осуществление желаемого, то, если он доживет до глубокой старости, опытом убедится в несбыточности своих надежд на постоянство безбожия. Опыт свидетельствует, что безбожники не могут поручиться даже за постоянство своего собственного неверия. Это и понятно: в самом закоренелом и фанатичном безбожнике потребность религии бывает только заглушена, а не вытравлена окончательно, и во всякое время жизни,

совершенно неожиданно, может пробудиться и заговорить ничем не заглушаемым голосом, что и бывает в действительности.

Впрочем, еще раньше и помимо обращения безбожников к вере врожденный религиозный инстинкт и жажда религии, а вместе с тем ничтожество и несостоятельность безбожия обнаруживаются в странной склонности безбожников чем-нибудь заменить отвергнутую религию. Утративши настоящую религию, безбожники не могут искоренить в себе потребность иметь религию и выдумывают жалкие призраки ее. Так, безбожные французские революционеры конца прошлого века, отвергнувши Бога, сделали предметом поклонения *богиню разума*. Не показывает ли это, что человек без религии жить не может,

—259—

что, отворотившись от истинного Бога, он вынуждается создавать подобия Его, измышлять богов ложных, которым и поклоняется вместо Бога истинного, что, отказавшись от истинной религии, он изобретает призрачную?

Не одни, опьяневшие и обезумевшие от кровопролития, французские демагоги сделали это: то же самое делают более рассудительные и ученые безбожники нашего времени. Обозвавши христианство религией устарелой, отживающей свой век и непригодной для той высокой ступени развития, до которой достигли современные образованные народы, и для еще более высоких ступеней совершенства, на которые человечество взойдет в будущем, они выдумали новую религию, которая, по их соображениям, в будущем заступит место христианства. Одни называли эту новую религию *религией будущего*, горделиво предрекая этим названием ее широкое распространение в будущем; другие наименовали ее религией *теантропической*, или же *религией гуманизма*, так как она состоит в обоготворении человека, человечности, человечества. Так, Огюст Конт, признавая человечество предметом религиозного поклонения и почитания, называет его *великим существом*, *le grand être*; Ренан провозглашает культ великих людей, гениев, для приготовления и деятельности которых

должно служить и всем жертвовать все человечество; потребность религиозного почитания человека выражается и в учении английских нонтеистов, а также у немецких пессимистов. А другие атеисты желают воздавать религиозное почитание природе, всему миру. Так, Д. Штраус требует, чтобы люди относились к вселенной с таким же набожным почтением, с каким благочестивый человек старого пошиба относился к своему Богу.

Несостоятельность религии гуманизма обнаруживается уже в неопределенности предмета ее. Гуманисты сами не ясно представляют и не столковались в том, что именно в человеке должно служить предметом религиозного почитания: личность ли человека, или личные умственные совершенства и нравственные добродетели, или идеалы личных совершенств, или воплощение этих идеалов в гениях, или отображение идеалов в творениях гениев, или не

—260—

индивидуальный человек, как бы он ни был превосходен, а целое человечество, как род, или, наконец, возвышенные идеалы, к которым стремится человечество. Если предметом религиозного поклонения признать реального человека, или реальное человечество, то это будет религия низменная, совмещающая обоготворение добродетелей с обоготворением пороков, как это и есть в язычестве и особенно ярко обнаруживалось в греческой антропоморфической религии и мифологии. Если же гуманисты желают обожать идеального человека, или идеальное человечество, то и это не больше, как утонченное язычество. Если, наконец, по их мнению, предметом поклонения должны быть отвлеченные недостижимые идеалы человеческих совершенств, то это будут ни что иное, как безусловные совершенства, которые принадлежат в действительности Богу и к посильному осуществлению которых в своей жизни люди должны стремиться. Таким образом в своей религии гуманизма безбожники или становятся язычниками, или бессознательно возвращаются к поклонению тем совершенствам, которые существуют только в отвергнутом ими истинном Боге. В обоих случаях безбожники измышляют

призрачную религию вопреки своему началу отрицания религии и Бога. Равным образом и материалисты, приписывая материи и силе свойства бытия безусловного, напр., вечность, неуничтожаемость и т. п., и относясь «с набожным почтением к вселенной», в сущности обоготворяют мир и основы его бытия, впадают в язычество.

Безбожники все-таки люди и, подобно всем людям, не могут жить и удовлетворяться одною ложью, чистым отрицанием: отрицая истинную религию, они принуждены гоняться за призраками ее, подобно тому, как в знойной пустыне изнывающие от жажды путники, не встречая действительных источников воды, устремляются к миражам, но вместо изобильных водою озер с ужасом и отчаянием находят все те же безотрадные горячие пески. Так как религия по самому существу своему есть взаимоотношение между человеком и Богом, то поэтому всякая атеистическая религия заключает в себе самопротиворечие, не говоря уже о том, что не может быть истинной

–261–

религия тех, которые отрицают первоисточник и главный предмет религии – Бога. Но именно это самопротиворечие, допускаемое, притом, людьми учеными, мыслящими, служит неопровержимым доказательством того, как глубока и неискоренима в человеческой природе потребность религии, как безрассудно отрицание истины бытия Божия и как несостоятельно безбожие, – несостоятельно до такой степени, что оно, начинаясь отрицанием истинной религии, кончается признанием ложной. В этом самопротиворечии отрицающие истину бытия Божия являются невольными свидетелями ее, враги религии – изобретателями религии, безбожники – отрицателями безбожия. Напрасно один из немецких безбожников Арнольд Руге говорит: атеизм – все-таки религиозная система: атеист не свободнее еврея, который ест свинину; нужно не бороться против религии, а забыть о ней. Именно это, столь желаемое фанатичными безбожниками, забвение Бога для человека столь же не возможно, как забвение человеком самого себя.

Та же неискоренимая потребность религии и то же бессилие безбожия удовлетворить истинные потребности ума и сердца проявляются не в одних только представителях безбожия и вообще не в отдельных лицах, а во всем обществе, – разумею то в высшей степени замечательное явление, что в эпохи широкого распространения неверия потребность религии обнаруживается с особенной силой в извращенных формах ее – в мистицизме, в суеверии, в спиритизме. Все виды извращения религиозного чувства широко распространяются в обществе, охладевшем к истинной религии и огрубевшем на столько, что оно не удовлетворяется естественными чувствами, здравыми понятиями, простыми истинами; при своем извращенном вкусе оно жаждет таинственного и чудесного, а при беспочвенности своих учений, по внушающих, притом, никаких надежд в будущем, оно суеверно трепещет в ожидании того, что будет. Это влечение к мнимо-чудесному и страх пред таинственным будущим, наполняя сердца эпикурейцев и равнодушных к религии, смущают и пугают воображение и самих неверующих. И вот скептики и безбожники становятся суеверны, как сельские бабы; из любопытства и с напускною скептической снисходитель-

–262–

ностию являются они на спиритические сеансы, а потом начинают верить в медиумов, в непонятные явления невидимого мира, в каких-то духов, с которыми можно вступать в сношения, делаются спиритами. Для иных из таковых пути суеверия, мистицизма и самого нелепого сектантства становятся дорогами, которыми они незаметно, после долгих блужданий, возвращаются к истинной вере. Кто потерял страх пред Богом, тот, подобно Каину, начинает бояться всего, а кто боится всего, тот этим истинно паническим страхом может быть опять приведен к страху Божию, хотя в иных случаях тот же страх приводит к унынию и отчаянию, к самоубийству, или сумасшествию. – Так было в Риме в век империи, когда в тогдашнем образованном и высшем обществе было много людей, не веривших в богов народной религии, не имевших никакой религии и бывших в то же время самыми малодушными

суеверами. Из таких людей было не мало жертв распространенной в то время склонности к самоубийствам; но, без сомнения, были из них и такие, которые обретали истинную веру в Бога в новой религии – в христианстве. Для скептика – Пилата вопрос: *что есть истина* (Ин.18:38), так и остался вопросом, и Пилат кончил жизнь самоубийством. Но скептик Иустин Философ, утративший веру в народных богов, искавший и не нашедший истины ни в одной из тогдашних философских школ, наконец обрел и истину и религию в христианстве. Точно также в конце прошлого и в начале нынешнего века вместе с распространением безбожия зародились и усилились мистические секты, и в неотвратимую силу рока люди верили больше, чем когда бы то ни было. Наконец, в параллель с распространением материализма и неверия недавнего времени возник спиритизм и столь сильно распространился, что одно время спиритов насчитывали до двадцати миллионов, и всего больше их было среди практических, погруженных в материальные интересы, Американцев.

Сама природа человека и жизнь народов заявляют протест против отрицания истины бытия Божия и религии, – протест тем более сильный и неотразимый, что его без-

–263–

сознательно провозглашают сами же неверующие, или маловерующие, измышляя вместо отвергнутой истинной религии призраки ее или извращенные формы.

Изменчивость форм жизни и направлений мысли, сила реакции, происхождение безбожия из направлений философской и ученой мысли односторонних и из строя жизни ненормального, распространение его в эпохи критические и болезненные, аномальность, отрицательный характер, пустота и беспочвенность безбожия, не имеющего твердой опоры ни в теоретических ни в практических основах здоровой мысли и жизни, отсутствие философской системы безбожия или хотя бы сколько-нибудь научной гипотезы его и даже совершенная невозможность дать твердое, положительное и прямое обоснование его, в особенности же врожденность человеку религиозного инстинкта и неистребимая потребность иметь

религию, обнаруживающиеся даже у самих безбожников и скептиков в странной склонности их иметь своего рода религию, – вот главнейшие причины, почему безбожные эпохи – редкое исключение во всемирной истории и никогда не были продолжительны. Кроме того отсутствие среди безбожников великих, истинно гениальных людей и незначительность количества безбожников и скептиков сравнительно с числом верующих даже в безбожные эпохи препятствуют безбожию занять постоянное место в философии, в науке и жизни. Безбожники, как отдельные лица и в малом числе, вероятно, найдутся во всякое время, подобно тому, как всегда есть умалишенные; но безбожие слишком аномально, бессодержательно и бессильно, чтобы могло существовать постоянно, как направление. Смотри по времени и другим обстоятельствам характер, влияние и результаты каждой из причин, противодействующих безбожию, видоизменялись, но они всегда ограничивали силу и распространение безбожия в пространстве и времени, а в более благоприятные времена и совсем прекращали его.

Они же ограничили распространение и безбожие XIX века во время наибольшей его силы, склонили его к упадку и продолжают вести к окончательному падению.

Возникновение переживаемой нами реакции против неверия, перемену в духе времени некоторые наблюдатели

–264–

современной жизни приписали главнейше влиянию двух событий: страшной, разрушительной и кровопролитной междоусобице, произведенной коммунарами в Париже в 1871 г., и смерти императора Александра II, павшего от руки анархистов. Но, по нашему мнению, эти события были только частными случаями, хотя и очень важными, проявления анархии и духа отрицания и разрушения, который обыкновенно навевается духом неверия. Если не в этих, так в других событиях дух отрицания и разрушения, вызываемый безбожием, проявился бы неизбежно. В шестидесятых, семидесятых и восьмидесятых годах был целый ряд покушений на государей, правителей и государственных людей; все это – проявления

духа отрицания и разрушения. Тот же дух обнаруживается и теперь в разрушении динамитчиками общественных и частных зданий. Разрушительный дух анархии – это только резкое и явное обнаружение, результат менее заметного и кажущегося менее опасным религиозного и философского скептицизма и отрицания. Анархисты – это подонки беспочвенности, болезненности и отрицательно-разрушительного характера безбожия. Уже дух и теоретического отрицания вызывает реакцию, а практическое отрицание, выражающееся в разрушении созданного жизнью и самой жизни, обостряет и усиливает реакцию. Страшная опасность, угрожающая от анархии просвещению, всему строю жизни и человечеству, слишком очевидна, чтобы общество, в котором она действует, не оказало ей самого сильного противодействия из чувства самосохранения. Противодействие анархии есть в то же время осуждение и главного источника ее – безбожия.

Реакция против материализма и связанного с ним безбожия проявилась уже и в шестидесятых годах, в виде спиритизма. Но это была реакция болезненная; это была, так сказать, изнанка того же неверия и материализма. Как неверующие и материалисты верят только тому и признают бытие только того, что можно видеть, слышать, осязать: так и спириты, хотя и верят в бытие духов и невидимого мира, но только потому, что верят в явления духов в материальной форме, в видимых, слышимых и осязаемых знаках.

–265–

Настоящая, здоровая реакция против неверия началась только в семидесятых годах. Тогда именно впервые вместо господствовавших раньше самодовольства и самовосхваления стало обнаруживаться порицание того, что недавно все восхваляли, тогда стали замечать и осуждать дурные стороны современной цивилизации; прошла пора безусловного восхищения ею и настало время строгой оценки ее темных и светлых сторон. Это верный признак начавшегося здорового кризиса или перелома в жизни, начало конца старого направления мысли, начавшейся перемены в духе времени. Поворот мысли сказался в то время еще и в том, что стал

вырождаться теоретический материализм, господство его над философскою и ученою мыслию прекращалось, и он уже далеко не имел той силы и влияния, какими пользовался в пятидесятых и шестидесятых годах.

Впрочем в семидесятых годах были только начатки нового движения мысли, малозаметные и слабые. Работа и усилия тогдашней мысли уходили не столько на изыскание и проложение новых путей, сколько на оценку того, чего перед тем достигли и что сделала наука и жизнь, а также на задержку тех течений мысли и жизни, которые были очень сильны. Хотя философский материализм в то время уже исписался и не привлекал к себе ни внимания, ни сочувствия, но за то стал усиливаться и скоро приобрел необыкновенную популярность сродный материализму эволюционизм; в это же время начался быстрый рост социализма, скоро давшего от себя отпрыск анархизма, а современный социализм и анархизм – друзья безбожия, да и практический материализм в то время был еще во всей силе. При широте и силе этих течений мысли и жизни, увлекавших в свой водоворот огромное большинство образованного и полуобразованного общества, реакция против безбожия в семидесятых годах не могла быть ни смелой и вполне открытой, ни широкой и влиятельной. Ея деятельность скрывалась и позднейшая сила подготавливалась в тайниках внутренней жизни духа образованных народов. Переживая перелом, люди сначала сами не замечают его.

Смелой, решительной, широкой и влиятельной реакция
–266–

сделалась только в восьмидесятых годах, и до настоящего времени она все более и более возрастает и распространяется. Теперь даже в таких центрах светской жизни и легких нравов, преобладания эпикурейства и материальных интересов, безрелигиозного и противорелигиозного духа и положительного безбожия, как Париж, замечается поворот на путь веры и более строгих нравов. Среди парижских студентов теперь большою популярностью пользуется профессор Лависс, чтения которого проникнуты строго нравственным направлением. Из французских литераторов в последние годы приобрел

известность Поль Бурже, произведения которого отличаются очень редкими во французской литературе серьезностью и строгостью нравственных требований. Параллельно повороту в настроении учащегося юношества и в характере изящной литературы, без сомнения, совершается поворот и в самом обществе, изменяется самый дух времени. Правда, в 1889 г. Французы устроили всемирную выставку в Париже в память и честь первой французской революции, в сотую годовщину ее. Но замечательно, что на самой выставке ничего по было устроено, что бы напоминало о революции, а главное – сам французский народ, его писатели и ученые помнили, говорили и писали о революции едва ли больше, чем в обыкновенные годы. Ни сочинений, ни листов в похвалу революции, или с целью исследования ее написано и издано не было; ни малейшей вспышки анархии не последовало; религия, церковь, духовенство, никаким враждебным выходкам и оскорблениям не подверглись, не смотря на то, что католическая церковь отказалась принять участие в выставке, устроенной в память первой революции. У нас многие опасались, а покойный архиепископ Херсонский Никанор высказал в печати, что этот год не пройдет без кровопролития; но эти опасения, к счастью, ни мало не оправдались. – Без сомнения, Париж и идущая за ним Франция не составляют исключения из общего правила: тем же духом повеяло и в других образованных странах.

Можно заметить следующие общие признаки и характерные черты действующей в последние два десятилетия и особенно сильной в последние годы реакции.

–267–

В сороковых, пятидесятых и шестидесятых годах дух переживал пору юношеских порывов, отдавался кипучей деятельности, во многом достиг блестящих успехов, а с ними дошел до горделивого самовозношения. В этот период теоретическое и в особенности прикладное, техническое естествознание достигло столь высокого развития, сделало столько удивительных открытий и произвело такой необычайный переворот почти во всех сторонах жизни образованных народов,

что мысли человеческой было естественно возгордиться блестящими, беспримерными результатами своей деятельности. Но разносторонняя деятельность и напряжение мысли вызвали утомление и недоумение. С другой стороны, с течением времени обнаружились дурные стороны нового строя жизни; оказались темные пятна в том, что прежде казалось светлым и блестящим; многие мечты не осуществились; изумление и восторг пред новейшей цивилизацией сменились порицаниями ее темных сторон, которых прежде или не было, или их не хотели замечать; дух впал в уныние, дошел до самоуничтожения. Самоуничтожение и удрученность духа проявились, между прочим, в следующих фактах.

И в последние двадцать лет наука шла вперед, делались открытия и изобретения, а в области электротехники – даже изумительные, поистине чудесные. Но ими спокойно пользуются, а не восторгаются так, как восторгались успехами естествознания в предыдущие десятилетия. С другой стороны, порицательное и строго-критическое отношение к темным сторонам современной цивилизации, начавшееся в семидесятых годах, продолжается и до настоящего времени.

Хотя современная пессимистическая философия враждебна религии и христианству и потому сама есть источник неверия, но, с другой стороны, пессимистическое настроение неверующего общества есть признак стремления его переменить направление своей жизни, есть предвестник поворота от неверия к вере. Вот этому-то духу пессимизма не чуждо наше время. Ему обязана значительным распространением пессимистическая философия. Пессимистическая философия имела талантливую представителя в лице Шо-

–268–

пенгауэра еще во времена Гегеля. Но в то время дух человеческий парил столь высоко, можно даже сказать, находился в таком восторженном состоянии, что на философию Шопенгауэра никто не обращал внимания. Оригинальность и остроумие его изречений, свежесть мыслей, ясность, образность и сила речи, пропадали даром; никто не хотел признать его

настоящим философом. Ничтожные посредственности занимали кафедры философии в немецких университетах, а его не считали достойным звания профессора. Равнодушие к его философии философов, ученых и всего общества возбуждало в нем ярость и злобные насмешки над официальными учеными. Но и насмешки не производили действия: их мало замечали. Он не мог понять, что его философия находится в пренебрежении не потому, что она пуста, а потому, что она противоречила господствующему духу времени. Сам Шопенгауэр так и умер не дождавшись успеха своей философии. Но настали семидесятые и восьмидесятые годы, и философия его вдруг всплыла наружу и очень скоро сделалась самой популярной философией. Как ни бедна русская литература философскими сочинениями и как ни велико равнодушие нашего образованного общества к философии, тем не менее на русский язык переведены все сочинения Шопенгауэра, иные даже не однократно. Громкой известности и широкого влияния и распространения достигла философия и современного нам немецкого философа-пессимиста Гартмана. Не может быть сомнения в том, что пессимистическая философия Шопенгауэра и Гартмана стала в последнее двадцатилетие самой влиятельной и распространенной философией именно потому, что она отвечает духу времени. Это подтверждается странным и в иное время невозможным фактом появления и распространения среди образованных христиан в Европе и Америке буддизма и так называемого нео-буддизма. Нео-буддизм, или, как мы бы назвали его, философский, космополитический буддизм, был измышлен и доселе распространяется недавно основанным Теософическим Обществом, члены которого есть в Ост-Индии, в Европе и в Северной Америке. Влиятельным учреди-

—269—

телем и главой этого общества была одна русская сумасбродная женщина Е.П. Блаватская, писавшая под псевдонимом Радда-Бай и умершая в Апреле 1891 г. Конечно, буддистов и нео-буддистов среди христиан в Европе и в Америке можно насчитать сотню, много две сотни тысяч. Но уже самый факт перехода христиан в буддизм, совершающийся

притом не где-нибудь в Индокитае, а за десятки тысяч верст от буддистских стран, в центрах христианских стран, крайне замечателен и необычаен и служит резким выражением пессимистического настроения образованных христианских народов.

Далее, с семидесятых годов до такой степени умножились самоубийства, возрастая с каждым годом в числе, что это печальное явление возбуждало общее внимание и тревогу, и исследованию причин и сущности этого явления посвящено было не мало статей и целых сочинений. В настоящее время в одной Европе число самоубийств простирается до 50:000 в год. Цифра – по истине ужасающая! С другой стороны, с каждым годом возрастает число умалишенных. Свойственная нашему времени и давшая нашему веку название «нервного века» нервозность, от которой теперь страдают люди высшего и среднего классов, еще более усиливает склонность к самоубийствам и предрасположение к психическим болезням, а также недовольство жизнью. Не меньше того недовольство жизнью вызывается экономической неурядицей, которая с особенной резкостью выражается в распространении пролетариата. Наконец, не смотря на смягчение нравов, на распространение грамотности, на движение вперед гражданственности, на улучшенные способы воспитания, на исправительные учреждения, на расширение общественной благотворительности, на улучшенные суды, число преступлений едва ли уменьшается, если только не возрастает, что еще больше увеличивает страдания человечества, а вместе с тем усиливает и мрачный взгляд на жизнь.

Вот признаки печального настроения, упадка и угнетения духа, самоосуждения, недовольства жизнью и даже отчаяния.

Это дурно; но это неизбежно должно было случиться

–270–

в силу законов развития человеческой мысли. Хорошая же сторона этого состояния духа в том, что оно указывает на освобождение его от демонически-гордой мысли, будто разум человека на столько могуществен, что может достигнуть безграничного владычества над природой, не нуждается ни в

чьей помощи, не нуждается в Самом Боге и в религии, имеет право обоготворять себя, поклоняться всемогущему гению человека, или человечества. Спал дух безрассудной гордости – значит иссяк главнейший источник безбожия.

Другой признак поворота мысли в сторону, противоположную неверию, можно усматривать в охлаждении к опытным наукам и к исключительно опытным методам исследования, а вместе с тем в возрастающем сочувствии и уважении к умозрению, к философии, к наукам о сверхчувственном бытии. В пятидесятых и шестидесятых годах метафизика, эстетика, нравственная философия, богословие, были признаны отжившими свой век бреднями, пустым фантазерством, почти глупостью, неспособными решить принятые ими на себя задачи, а обсуждаемые ими предметы или вовсе не существующими, или недоступными исследованию. По учению Огюста Конта, человечество переживает три стадии развития, или три периода: *теологический*, *метафизический* и *позитивный*, соответственно трем способам познания мира: религиозному, философскому и научному или опытному; образованные народы уже пережили обе первых, низших, стадии развития и вступили в третий, высший, период его; покинув, или продолжая покидать теологический и метафизический способы познания, как несовершенные и несоответствующие достигнутой ими ступени развития, они обратились к опытному познанию, как единственно истинному. Это учение главы позитивизма отвечало духу времени. Чрезмерно отвлеченная и превыспренняя идеалистическая философия Гегеля и Шеллинга не оправдала возлагавшихся на нее надежд, чрезвычайное увлечение ею сменилось разочарованием, и мысль бросилась в противоположную крайность самого узкого эмпиризма, в котором высоко ценили простоту, наглядность, ясность, общедоступность и осязательность добываемых результатов,

–271–

т. е., именно те свойства, которых не имела туманная идеалистическая метафизика. Сверхчувственное бытие было или совсем отвергнуто, или, по крайней мере, были признаны

тщетность и бесплодность, даже вред, усилий познать его. Такими путями доходили до религиозного неверия, или до религиозного скептицизма. Мир сверхчувственный был или сознательно отвергнут, или полубессознательно забыт; органами познания признаны только внешние чувства, единственным научным методом – метод эмпирический, предметом познания – видимый мир, или как целое – в материалистической философии, или как совокупность drobных явлений – в естественных и технических науках, сущность познания стали полагать исключительно в наблюдении, описании, группировке и изъяснении явлений.

Но с семидесятых годов уже не осмеивают ни эстетики, ни метафизики, ни богословия, а если материалисты и позитивисты и осмеивают их, то не находят сочувствия и поддержки. В общем мнении значение и ценность этих областей знания возвысились, к исследованию их обратились и многие светские ученые, и все науки о сверхчувственном бытии стали оживляться. Возрастающее сочувствие к исследованию духовного мира, чем недавно пренебрегали, есть крупный шаг на пути к признанию бытия этого мира и великого значения для жизни человека изучения его. – С другой стороны, изменились, как характер опытных наук, так и значение их в науке вообще и в жизни. В последнее время среди самих естествоведов стали раздаваться голоса против крайней специализации знаний, против склонности к подробнейшему изучению мелочей, и приглашения обратить побольше внимания на исследование связи между явлениями, на объединение и обоснование добытых раньше drobных знаний. Таким образом и естествоведы начинают склоняться в сторону умозрения, между тем как еще недавно признавали его неприменимым и вредным для естествознания. Впрочем, и раньше самые ревностные сторонники опыта незаметно для самих себя доходили иногда до выводов, имеющих под собою не больше фактической почвы, нежели осмеянная ими старая метафизика. Далее,

–272–

естествознание теперь уже не проникнуто духом материализма в такой степени, как двадцать – тридцать лет

тому назад. Наконец, естествознание в настоящее время не имеет уже недавнего своего значения науки, заправляющей мыслью и жизнью общества. Оно не стоит, как в пятидесятых и шестидесятых годах, во главе всего умственного движения и тем более не отождествляется с последним; естествоведы по прежнему изучают подлежащие их ведению предметы, но никто уже не воскуривает фимиам естествознанию, никто не называет его верховным, преимущественным, или единственно научным знанием, никто не приписывает ему какого-то особого просветительного влияния. После широкого полноводного разлива естествознание вошло, так сказать, в свои берега и скромно осуществляет свойственные ему задачи, делает свое дело. В шестидесятых годах эмпирическая простота, ясность и наглядность были призваны началом и концом воспитания и обучения, и в достижении их педагоги доходили до притупляющей детей пошлости: теперь, напротив, сознаны слабые стороны педагогического опрощения и устраняются крайности его. И в других областях жизни, в науке и в искусстве сильное влияние естествознания сказалось тогда в склонности к опрощению, к натурализму, к практичности: а в настоящее время натурализм в искусстве не признается уже высшим достоинством его, и слова «простенький» и «практичный» перестали служить терминами для обозначения высокого качества предмета. В философии произошел или происходит поворот от материализма к спиритуализму, в искусствах и в литературе – от натурализма к идеализму, в науке – от эмпиризма к умозрению, в жизни – от практицизма к идеализму, вообще же взоры людей стали чаще обращаться к идеальному и небесному, нежели прежде.

Третий, очень наглядный, признак наступившего и возрастающего укрепления веры в Бога и упадка безбожия можно видеть в обмелении тех философских и научных течений мысли, которые были или источниками безбожия, или поддерживали его. – Так, цветущая пора философского материализма миновала. Напр.,

–273–

в семидесятых годах известный материалист Бюхнер читал одну зиму в Германии, другую в Североамериканских Штатах публичные лекции, в которых он опровергал доказательства бытия Божия и из которых он потом составил брошюру под заглавием *Cottes begriff* (понятие о Боге). И к лекциям, и к брошюре его, как ученая критика, так и ежедневная печать отнеслись с полным равнодушием, почти не заметили их. Такие же пустые, нефилософичные и не строго ученые, как и его пресловутая книга *Сила и Материя*, они не произвели и сотой доли того влияния, которое имела в шестидесятых годах эта последняя книга. Молешотт забыт совершенно. Фогта теперь знают только как ученого зоолога, а не как материалиста. Новых талантливых материалистов, которые овладели бы вниманием ученых людей и оказали значительное влияние на общество, ни одного не явилось.

Почти то же случилось и с рационализмом. Старые, некогда очень распространенные, сочинения рационалистов забыты, новые не возбуждают ни особого научного интереса, ни общественного внимания и сочувствия. Сочинения основателя Ново-тюбингенской школы богословов Баура забыты, и самая школа распалась и больше не существует. Сочинения Штрауса общество забыло, да и ученые богословы ссылаются на них не часто; влияние его сочинений на жизнь давно кончилось, влияние на ученую литературу ничтожно. Другой, более самого Штрауса популярный и талантливый рационалист Эрнест Ренан до самой своей смерти, последовавшей в Сентябре 1892 г., писал много как ученых сочинений, так и публицистических речей и статей, и имя его доселе пользуется известностью не в одной Франции. Однако последнее многотомное сочинение его *L' Histoire du peuple d' Israel* (История Израильского народа), равно как и другие его сочинения, появившиеся в последние двадцать лет, не имели и малой доли того успеха, которым пользовалось в шестидесятых годах его сочинение: *La vie de Jesus Christ* (Жизнь Иисуса Христа). Напротив, подавно вышедшая книга французского проповедника Дидона, под заглавием *Jesu Christ* (Иисус Христос), описывающая жизнь Богочеловека в библейско-церковном духе, обра-

тила на себя общее внимание.³⁰⁵ Конечно, и теперь есть не мало писателей-рационалистов в Германии, которую можно назвать отечеством рационализма; но они далеко не имеют того влияния, которое оказывали на науку и жизнь их предшественники.

Из трех главных представителей позитивизма теперь нет в живых ни одного, так как и самый позднейший из них Герберт Спенсер недавно скончался. Что касается до их сочинений, то сочинения Огюста Конта и Джона Стюарта Милля если и не забыты, то и не вращаются в обществе; и теперь значительно распространены только сочинения Спенсера. Но последователи этих основателей позитивизма не равняются с ними ни талантами, ни новизной идей, ни влиятельностью на умы.

Дарвинизм еще силен и по-прежнему распространен очень широко, но пора увлечения им стала проходить. Критика открыла много важных недостатков в этом учении; научная ценность его упала в общем мнении; между тем как прежде его признавали величайшей теорией и не сомневались в его истинности, теперь его признают только гипотезой; стали раздаваться голоса и против развращающего влияния дарвинизма на нравы. Одним словом, прежний авторитет дарвинизма пошатнулся, и дальнейшее падение его есть только дело времени. Тем более основания ожидать этого, что дарвинисты, по-видимому, не могут прибавить в пользу своего учения ничего существенно важного и заняты только дробным раскрытием тем, поставленных главами эволюционной гипотезы.

В полной силе остается только социализм. В настоящее время трудно сделать предсказание об его будущности. Судьбы его будут зависеть от политических событий, от экономического состояния и всего строя гражданской и государственной жизни всех образованных народов, а какие будут политические события и каков будет общий склад жизни этих народов даже не в далеком будущем, этого никто не знает. Мы можем

высказать только несколько соображений о будущности социализма. Нам кажется, что он, как и всякое вообще оппозиционное движение, с течением времени потеряет свой жгучий, острый характер. Уже и теперь анархизм, представляющий крайнее проявление социализма, возбуждает общее негодование, и далее, вероятно, сами социалисты признают динамит нецелесообразным орудием для успехов своего дела. Можно также предполагать, что в будущем социализм будет распространяться не с такой ужасающей быстротой, как в последние двадцать лет; потому что до сих пор социализм был крепок своим единодушием, а далее, по мере умножения числа социалистов и охлаждения оппозиционного духа, социалисты разделятся на партии и чрез это утратят силу. Наконец, должно сказать, что социализм есть движение политическое и социально-экономическое, а не религиозное. В настоящее время социалисты, действительно, большею частию люди неверующие; но это главным образом потому, что когда зарождался современный социализм, тогда веял дух неверия и скептицизма, которым и было проникнуто первое поколение социалистов, передавшее религиозный нигилизм и младшему, теперешнему, поколению социалистов. Теперь дух неверия ослабевает, поэтому он неизбежно ослабеет и среди социалистов. Правда, неверие в социалистах поддерживается еще их враждой против Церкви, которая, за исключением католических стран, идет об руку с гражданским правительством и поддерживает существующий порядок государственной, общественной и семейно-личной жизни, есть учреждение, неприязненное социализму; вражда же социалистов против Церкви естественно переходит в неприязнь и к религии. Но, как мы думаем, впоследствии оппозиционный жар в социализме охладет, а вместе с тем ослабеет и неприязнь социализма к Церкви и религии. В настоящее время связь между социализмом и неверием очень близкая, но не необходимая, а потому, можно предполагать, временная; в будущем она если и не прекратится совсем, то по крайней мере ослабеет. Социализм предъявляет требования экономические, а не

религиозные. Есть безбожники, враждебные социализму, и на оборот, не все социалисты –

–276–

люди неверующие. Богачу, хотя бы он был и безбожником, очень трудно стать социалистом; напротив, бедняку или рабочему, будь он и верующий человек, не легко устоять против соблазна примкнуть к социалистам, чтобы вместе с ними добиваться повышения заработной платы и уменьшения рабочих часов в сутки. А раз связь между социализмом и безбожием не есть всегдашняя необходимость, то уже нет причин опасаться распространения безбожия соответственно расширению социализма.³⁰⁶

Четвертым признаком переживаемого нами переворота в духе времени должно признать пробудившийся и все возрастающий в светском образованном обществе интерес к религиозно-нравственным вопросам, к богословию, к учению о христианской вере и нравственности. Особенно это заметно у нас в России. На западе, в католических и протестантских странах, богословие всегда занимало почетное место среди других наук. Конечно, в эпохи неверия его влияние ослабевало, однако даже и в

–277–

такие времена оно интересовало по крайней мере часть общества. Несравненно в худшем положении находится богословие в России. Мы не говорим уже о неверующих: даже и верующие, или полуверующие образованные люди, если только они получили образование не в духовных, а в светских учебных заведениях, богословия не знают и не считают нужным знать, по закоренелому предубеждению не считают его наукой, и отзываются о нем пренебрежительно, как о мертвой и сухой схоластике. Светские журналы, даже и не либеральные, богословских статей не помещают; а в своих критических обзорах вышедших книг и журнальных статей они дают место всем наукам, даже и техническим, но только не богословию. Это значит, что они последнее и в науку не ставят, или же не рассчитывают, чтобы их подписчики стали интересоваться богословскими статьями и заметками.

Невежество светских образованных людей в учении веры и нравственности круглое. Даже писатели, если они в своих романах, повестях, рассказах, ученых или критических статьях и отчетах, мимоходом что-нибудь скажут относящееся к богословию или церковной истории, на пятидесяти строках не обойдутся без грубой ошибки. К вопросам веры и нравственности светские образованные люди равнодушны: они их и не знают, а если и слышат о них, то пропускают без внимания. — Но в последние пятнадцать лет русские полуобразованные и образованные люди стали понемногу интересоваться вопросами религии и нравственности; в настоящее время богословие привлекает взоры правительства, образованного общества и народа не меньше, чем в шестидесятых годах естествознание. Соответственно этому увеличилось и благотворное влияние христианского вероучения и нравоучения на жизнь. Гражданское правительство более, чем когда либо, опирается теперь на нравственную силу Церкви. В начальном образовании религиозно-нравственное учение заняло такое же верховное место, какое в шестидесятых годах в нем предоставлялось учению о природе. По почину правительства, разных учреждений и частными лицами народу предлагаются собеседования о предметах христианской веры и нравственности, привлекающие

—278—

много слушателей. Ожилась также и устная полемика против раскола и сектантства. Духовенство приглашено принять деятельное участие в деле народного образования, и это участие имело следствием значительное увеличение числа народных училищ. Как в церковно-приходских, так и в прочих школах воспитание и образование ведется теперь в церковном духе. Духовенство же трудится над искоренением в простонародье пьянства — этого источника нищеты и преступлений. Вопросы веры и нравственности и жизнь Церкви стали привлекать внимание светских образованных людей. Многие из светских людей поступают теперь в духовно-учебные заведения и принимают духовный сан. Светская литература изредка стала обсуждать если не вопросы веры, к чему она еще

не подготовлена, то по крайней мере вопросы нравственности. Самые успехи проповеди неправославных учителей: проповедника Редстока, Пашкова и графа Л. Н. Толстого, хотя они и составляют зло, свидетельствуют о пробуждении религиозно-нравственных запросов в светском образованном обществе. Людям, получившим богословское образование в православном духе, остается только отвечать на эти запросы. И теперь больше, чем когда бы то ни было, усердное исполнение ими своего святого долга принесет плод сторицею, так как и устное, и письменное их слово теперь повсюду найдет удобную для принятия и роста его почву.

Частнее пробуждение религиозно-нравственных интересов в последние десять-пятнадцать лет проявилось в морализме. Между тем как в пятидесятых и шестидесятых годах учение о нравственности было в полном пренебрежении, не привлекало внимания не только философов и светских ученых, но даже и богословов, а Бокль объявил его неспособным к развитию, в настоящее время раскрытию нравственных вопросов посвящают силы и философы и богословы, а нравственности приписывается первостепенное значение в жизни личной и общественной. Так, в Германии нравственная философия недавно возродилась в учении новокантианцев. Протестантский богослов Ричль, следуя отчасти началам философии Лотце, положил в основу своего богословия учение о

–279–

нравственности, о нравственном союзе людей в царстве Божием или в Церкви. Ричль нашел среди протестантских богословов многих приверженцев и произвел большое движение в протестантском богословском мире. В России в последние годы разработкой нравственных вопросов усиленно занимался граф Л. Н. Толстой. Его сочинения: *Исповедь*, *В чем моя вера?*, *Ueber das Leben*, статьи, помещенные в 12-й и 13-й частях полного собрания его сочинений, и другие его произведения, написанные в последние пятнадцать лет, посвящены главным образом исследованию нравственных вопросов. Вооружаясь против научного интеллектуализма, выставя на вид ненужность и бесплодность разных наук, которым теперь и счету

нет, он верховным и самонужнейшим знанием признает учение о нравственности или, по его терминологии, «учение о жизни». Восставая против преобладания в жизни чувственности, обличая легкость и развращение нравов, он достоинство человека, цену, счастье и истинную цель его жизни определяет исключительно его нравственной чистотой и высотой. В его сочинениях слова: «жизнь» и «нравственная жизнь», означают одно и то же понятие. По своему характеру морализм графа Толстого, как и все его религиозно-нравственные воззрения, пропитан пантеизмом, есть учение одностороннее, извращенное и противоцерковное. Но мы оцениваем его теперь не по существу, а как одно из знамений времени, как проявление духа времени, стоящее в ряду других исторических течений мысли.³⁰⁷ В этом отношении самая односторонность и крайность толстовского морализма именно и характеризует его, как резкую противоположность практическому материализму и безбожию, а также и одностороннему интеллектуализму. Этот морализм есть прямой и резкий контраст и противовес легкости и распушенности нравов, господству чувственности и преобладанию материальных интересов – этих неизбежных последствий материализма и неверия. Пренебрежение в предшествующий период учением о нравственности и самую нравственно-

–280–

стию и привело, в силу закона реакции, к современному морализму. В высшей степени замечательно, что либералы материалистического духа сильно нападают на учение графа Толстого, – не потому ли нападают, что чуют в нем совсем иной дух, нежели каким проникнуты сами. Что морализм графа Толстого отвечает духу времени, это обнаруживается в заметной силе влияния его нравоучения на общество. Нашлись люди, которые, будучи увлечены его проповедью о безусловной необходимости для собственного счастья человека вести строго-нравственную жизнь, жизнь по учению Евангелия, решились буквально исполнять требования его проповеди, не смотря на ригористический характер их, напр., роздали свои имения, отказались от изнеженной и роскошной городской жизни

и взялись за черный земледельческий труд. Без сомнения, еще больше число таких людей, которых его нравоучение заставило по крайней мере задуматься и одуматься, пробудило от легкомысленной беспечности и показало им, что тот образ жизни, которого большинство людей добивается, как идеала счастья, на самом деле ведет к несчастьям и к гибели, да и сам по себе не достоин человека, и что истинное счастье человека заключается в жизни по учению Христа, а отнюдь не по учению мира. Морализм графа Толстого вреден, как учение одностороннее и соединенное с неприязнью к Церкви; но он полезен, как бич легкомыслия, эпикурейства и безнравственности, как реакция против практического материализма и безбожия. Современный морализм должно признать пятым и особенно характерным признаком резкого поворота в духе нашего времени от практического материализма к идеализму, от эпикурейства к нравственным основам жизни, от неверия к вере. И не знаменательно-ли, что ярким моралистом в наши дни явился бывший безбожник? В нем самом совершился тот резкий поворот от неверия к вере, который теперь происходит в самой жизни образованных народов.

Нам могут возразить, что если не в России, то по крайней мере на Западе неверующих в настоящее время едва ли меньше, нежели сколько было их в шестидесятых годах; быть может, их теперь даже больше, чем

—281—

было тогда. Возможно, что это и так, если принять во внимание, какое множество теперь на Западе социалистов. Мы сами в предыдущей главе говорили о том, как широко распространено безбожие в настоящее время. Тем не менее мы все-таки утверждаем, что теперь сила безбожия не возрастает, а падает. Дух времени несомненно изменился: насколько он был благоприятен для роста безбожия тридцать-сорок лет тому назад, настолько неблагоприятен ему теперь, а это-то и важно. Как бы ни было теперь распространено безбожие, но раз дух времени стал ему неблагоприятен и, тем более, неприязнен, оно неизбежно должно ослабеть. Только для этого требуется не

малое время. Последствия перемены в духе времени осязательно и в полной мере обнаруживаются только чрез десятки лет. Если безбожие и теперь очень распространено, то это не значит, что оно опять и опять возрождается и обновляется: оно идет к упадку; но не сошли еще в могилу поколения, воспитавшиеся и возросшие в эпоху процветания неверия, не говоря уже о вышедших из их школы младших современниках. Безбожие еще очень сильно, но сила его заключается не столько в новых приобретениях, которые не значительны, сколько в старом запасе, который от времени истощится. Многочисленность неверующих в наше время объясняется особыми условиями современной жизни: при широком распространении грамотности, при умножении и облегчении способов распространения печатного слова, при быстроте и удобстве обмена мыслей, современное неверие на Западе проникло в среду рабочих и вообще в низшие, т. е., самые многочисленные, классы населения. Этим оно отличается от неверия прошлого века, которым были заражены люди только одних высших классов, и этим оно особенно опасно. Но за то и противодействующие безбожию также пользуются всеми новыми средствами и способами для искоренения безбожия, для насаждения и распространения веры в Бога; напр., печать облегчала распространение неверия, но она же служит и удобнейшим способом для научения людей истинам веры и нравственности. Общее наше заключение то, что безбожников много и теперь, но самый дух безбожия ослабел и

—282—

повеяло, духом религиозности и церковности; а эта перемена неизбежно поведет к уменьшению числа неверующих, потому что новых безбожников будет прибывать мало, а старые с каждым годом будут быстро убывать, одни — постигаемые смертью, другие — обращаясь к вере в истинного Бога. Даже и в худшем разе нет ни малейшего основания опасаться того, что безбожие в ближайшем будущем будет распространяться с той же, или даже и большей силой, чем как было в последнее время.

Склонение современного безбожия к упадку, кратковременность настоящей, равно как и прочих эпох безбожия, незначительность числа этих эпох, ничтожность сравнительно со всем числом людей количества безбожников даже в безбожные эпохи, когда безбожие распространяется подобно эпидемиям, – а о прочих временах уже и говорить нечего, – возврат безбожников к вере, совпадение эпох безбожия с болезненными кризисами исторической жизни и философско-научной мысли, отрицательно-разрушительный характер и в то же время бессилие и ничтожество безбожия по существу его, – во первых, служат нам достаточными основаниями без страха и бодро думать о будущем, не смотря на широкое распространение безбожия среди современных образованных народов, во вторых, подкрепляют добываемое еще и иными путями убеждение, что религия есть неискоренимая, насущная потребность человека и всегдашняя принадлежность человеческого рода, что человеческий род в целом своем составе, в настоящем и во всех прежде живших поколениях, во всех племенах и расах, во все времена и во всех странах, всегда и везде, имел и имеет религию и что обладание религией есть общее правило и норма жизни, свидетельствующее о здоровом состоянии и правильном течении последней, тогда как, напротив, отрицание религии и Бога есть редкое исключение, уродство духа, или же болезнь его. Подобно тому, как существование идиотов и сумасшедших нисколько не препятствует признавать человека существом разумным и здравомыслие – врожденною принадлежностью всего человеческого рода: так и существование безбожников не подрывает

–283–

основания признавать религию всеобщую и всегдашнюю, существенную и необходимою принадлежностью человеческого рода, нормальным свойством его жизни. Это сравнение тем более справедливо, что, не говоря о прочих временах, даже и в эпохи наибольшего распространения безбожия убежденных, закоренелых и нераскаянных безбожников бывало не больше, нежели идиотов и неисцелимых сумасшедших, – и тем более

уместно, что безбожие и в самом деле есть болезнь, – болезнь духа времени, духа общества и отдельных лиц во время эпидемий безбожия и болезнь личного духа в прочие времена.

Муретов М.Д. Очерки из новейшей истории экзегеза и критики Нового Завета: Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса»: (характеристика, изложение и критика) // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 2. С. 284–299 (2-я пагин.). (Продолжение.)

–284–

II. Изложение

Своею «Жизнию Иисуса» Ренан начинает новое направление в изучении и построении Евангельской истории. До Ренана западноевропейская богословская наука знала три школы: положительную, отрицательную и среднюю, с подразделениями на старо-протестантскую, ново-ортодоксальную, рационалистическую, мифологическую, ново-түбингенскую и пр. С появлением Ренановой Жизни Иисуса народилось новое направление, которое надо назвать *художественно-историческим*. Сила и значение этого нового направления доказывается не только тем, что Ренан заставляет читать себя и что ученая слава взята им с боя, но и тем, что он имеет многочисленных подражателей, каковы: *Страусс* (в позднейшем народном издании своей Жизни Иисуса 1864 г.), *Шенкель, Гаусрат, Гейм, Газе, Вейсс, Бейшлаг, Фаррар, Дидон* и многие другие. Разница между Ренаном и многочисленными, иногда даже бессознательными и враждебно о нем высказывающимися, подражателями его не в основном, так сказать, тоне понимания и изложения Евангельской истории, а частью лишь в окраске теоретико-богословских воззрений, главным же образом – в отсутствии необходимого при этом художественного таланта с одной стороны, и в сравнительной слабости усвоения научных материалов и их переработки в духовном организме писателей с другой стороны.

–285–

Такая особенность или оригинальность Ренановой Жизни Иисуса сказывается решительно во всем, от первой до последней ее строки.

И прежде всего она выражается в *назначении книги*. Свою Жизнь Иисуса Ренан посвящает не в честь какой-либо ученой знаменитости, не памяти незабвенного наставника, не высокоученому другу, не для школьных споров или учено-литературных дебатов. Ренан посвящает книгу: «чистой душе сестры своей Генриэтты», а назначает ее: смиренным слугам и служительницам Бога, несущим бремя и труд дня, – этим истинно-святым первосвященникам, воздыхающим в глубине сердца от господства надменных саддукеев, – бедным женщинам, страждущим под тяжестью социального быта, этим благочестивым и покорным труженицам, – всем, кого любил Сам Христос и называл Своими учениками, – дабы исторгнуть их из тяжких условий современного западноевропейского социального быта, возвести их к истинной свободе и гуманности, приподнять для них завесу будущего блаженства и райских радостей. Назначение, по-видимому, вполне достойное и истого ученого и подлинной науки. Если средневековая ученость запиралась в каменных стенах узких монастырских келий, состоя из премудреных тонкостей бесплодной диалектики, – если великий Эразм знает одного богослова, которому девяти лет недостаточно для уразумения того, что такое написал один только Скотт в предисловии к Петру Ломбардскому, и – другого, по мнению которого у Скотта нельзя понять ни одного положения, без предварительного заучения наизусть всей тогдашней метафизики, так что самоотверженному труженику науки нередко приходилось уносить с собою в могилу свои тайны философского камня и жизненного эликсира, – если, вообще, отвлеченность от жизни и бесплодность для человечества могут считаться главнейшими признаками схоластики: то Ренан, как видим, старается вынести свою науку из тесного кабинета, сделать ее достоянием общечеловеческого сознания и тем ускорить, хотя на минуту, наступление того блаженства свободы истины и добра, к какому идеально предназначен человек. Против такого назна-

–286–

чения книги ничего бы, конечно, нельзя сказать, напротив – надо бы отнестись с полным сочувствием, поскольку

жизненность и действенность выводов могут служить показателем того, что наука идет прямым и верным путем к приобретению истины, которая есть не иное что, как сама жизнь. Но вот вопросы: Христа или Антихриста проповедует Ренан своим труженикам и работницам, этим якобы истинным первосвященникам истинной религии и неповинным жертвам западноевропейского быта? Рай или ад спешит он устроить для них на земле своею Жизнию Иисуса? Блаженство ли правды Христовой – блаженство вселюбви, кротости, смирения, милости, благодати, чистоты сердечной, страдания и терпения – дает он этой меньшей братии, страждущей под гнетом современного саддукейства, – или же муки изъеденного злобою и завистию западноевропейского эгоизма, этой тупой и роковой борьбы за существование, этих новейших, «зуб за зуб, око за око, голову за голову»? И вообще: Ренанов «рай» без Христа не есть ли только другое название «ада»?...

Столь же своеобразен и способ составления Ренановой Жизни Иисуса. Не в ученом кабинете какого-либо современного и материально обеспеченного профессора, с усовершенствованною лампою, с вентиляцией по последнему слову гигиены, на каком-либо новоизобретенном кресле, среди бесконечных полок со всевозможными справочными изданиями, – писал Ренан свою книгу. Кабинетом ему служила бедная хижина Маропита на высотах Ливана, откуда вместо ландкарты пред взором ученого развешивались те, полные святых воспоминаний, места, *идеже стоясте нозе Его*, где Он родился, воспитался, ходил, уча любви словом и делом, страдал... Вместо усовершенствованной лампы Ренану светило солнце, – то самое солнце, на которое указывал Он, повелевая всем быть сынами Отца Небесного, – которое сияет, без зависти и пристрастий, одинаково над добрыми как и над злыми, – которому был подобен лик Его, Преобразившегося, – которое затмил крестный подвиг Безгрешного Страдальца... А свидетелями его дум и вдохновителями были месяц и звезды, мер-

–287–

цавшие на ночном небе Святой Земли и во время той страшной ночи, когда душа Его скорбела даже до смерти и тело Его источало капли кровавого пота... Новейшие вентиляции заменялись тем самым ветром, коего глас и дыхание слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит он, – который бушевал некогда на Галилейском озере, грозя потопить лодку апостолов, но был укрощен всесильною волею Его, – который наносил дожди и паводки, смывавшие на зыбком песку и наскоро построенные хижины... Наконец библиотекою и первоисточником учености Ренан имел свои, прежде добытые им и уже ранее претворенные по своему в духовном организме своем, сведения по истории и географии Святой Земли, по восточным языкам, – знания Библии, древнегреческой литературы и пр. и пр. Руководством же при пользовании этими источниками Ренану служили: непосредственное созерцание евангельских местностей, дыхание воздухом Святой Земли, инстинкт художника и Евангелия...

«С чтением текста, – говорит Ренан, – я мог соединить великий источник света – вид мест, где происходили события. Я всходил евангельскую сторону во всех местах; я посетил Иерусалим, Хеврон и Самарию; почти ни одна важная местность истории Иисуса от меня не ускользнула. Вся эта история, которая, как казалось мне издали, колебалась, плавая в облаках призрачного мира, приняла телесность и устойчивость, меня удивившие. Поразительное соответствие между евангельскими текстами и местностями Палестины, удивительное согласие евангельского идеала с географическою обстановкою, которая служила ему рамою, были для меня как бы некоторым откровением. Я имел пред глазами пятое евангелие, хотя и состоящее из отрывков, но еще чёткое, – и тогда, сквозь рассказы Матфея и Марка, вместо существа отвлеченного, о котором можно было говорить, что оно никогда не существовало, – я увидел удивительный образ человеческий, живой, движущийся. Во время лета, вынужденный подняться в Хазир, на Ливан, чтобы немного отдохнуть, я кратко начертил образ, который мне открылся, из чего и получилась эта история. Книга, таким образом, была вся составлена в самой близости тех

мест, где родился и развился Иисус: в Маронитской избе, с пятью – шестью книгами при себе».

Такая необычайная обстановка составления книги объясняет одну из тех ее особенностей, которая всего более подвергалась нареканиям со стороны зоилов даже и либерально-отрицательного направления. Разумею бедность внешнего аппарата *цитат*, так внушительно действующих на глаза читателя и обеспечивающих писа-

–288–

телю половину его ученой славы. Эта особенность часто вызывала пренебрежительно-надменное, но скрытно-завистливое отношение к книжке *французского популяризатора* со стороны многих, особенно немецких, бездарностей, полагающих величие в самоотверженном собирании и высчитывании чужих мыслей, за бедностью собственных, и в подыскивании бесконечных цитат и бесплодных для науки литературно-архивных справок. Не наше, конечно, дело спорить о вкусах, и притом частью даже народно-типичных. Но можем заметить, что пестрота цитат и внешний объем, как это известно каждому ученому, не суть подлинные и не всегда надежные свидетельства о труде и учености. Ведь *писать* не тоже, что *работать*; составить книгу легче, чем обработать вопрос. И чем обширнее ученость писателя, тем для него труднее эта обработка, – тем легче внешнее нанизывание разнообразных и многочисленных сведений. Ренан, в этом отношении, мог бы превзойти всех, доселе известных, писателей *Жизни Иисуса* с либеральным или даже отрицательным направлением. Всесторонне изучивший новейшую литературу – светскую и богословскую, – глубокий знаток классиков, Библии, памятников древнеиудейской письменности, – великий семитолог и ориенталист – Ренан без особых, конечно, усилий смог бы нагромоздить (как это он делает в других, много слабейших, своих трудах по Новому Завету) не менее цитат, чем сколько находим их, например, у пресловутого Кейма, далеко однако ж не такого классика, не такого гебраиста и не такого историка, как Ренан.

Ренан писал свою Жизнь Иисуса без цитат. Десяток – другой встречающихся у него ученых ссылок (исключая цитаты из Нового Завета, как не принадлежащие к категории ученых) не имеют характера тех подстрочных и бесконечных цепей учености, которые могут сковать всякое воображение и сузить какой угодно широты полет живой мысли... Ренанова Жизнь Иисуса едва ли бы что потеряла, если бы не имела и этих ссылок, – они допущены им просто по школьной привычке.

И однако ж, на каждой строке Ренановой книжки, за
–289–

каждым образом ее, в каждой мысли – везде стоит и чувствуется глубокий знаток дела, не сравнимый ни с Шенкелем, ни с Гаусратом, ни с Кеймом... К каждой картинке, которых так много разбросано по книге, – к каждой мелкой черточке, к каждому наитончайшему оттенку можно бы подставить многое множество исторических, филологических и других разных примечаний, которыми так легко перекричать самую крикливую ученость любого немецкого *жизнеописателя Иисуса*... Причина понятна. Не с пыльных полок, заставленных толстыми томами всевозможных справочных изданий, берет Ренан свою ученость, которая в виде бесконечных примечаний под строками или в конце книги, напоминает нередко известную остроту над плохим живописцем, начертившем под своею картиною: «*се лев, а не лес*». Ренану не было нужды делать такие подписи под своими многочисленными и живыми образами, ибо обычную, так сказать, ученую цитацию он уже ранее пережил в себе самом, давно все переисследовал и претворил в свой духовный организм... В Маронитской хижине на высотах Ливана он извлекал все это не в сыром виде и не из книг, но уже в собственной своей переработке, из себя самого, из расстилавшейся пред ним панорамы, из звучавшего еще в его ушах живого отзвука древне-сирийского говора и пр. Ренан не справляется, не доказывает, не рассуждает, не спорит, не отбирает голоса ученых судей, не сцепляет один авторитет с другим, он, если угодно, даже, по-видимому, и не пишет: он как бы просто видит, слышит, знает, говорит, показывает. Ученою сокровищницею Ренана, когда он бросал на бумагу свою Жизнь

Иисуса, были не книга, не архив, не надпись или развалина. То был уже он сам, ибо наука для Ренана не мертвая схоластика, не аргумент, не диспут; это – сама жизнь, созерцание, убеждение...

Итак: все условия, как внутренние так и внешние, при которых работал Ренан над своею Жизнью Иисуса, содействовали тому, чтобы из этого труда вышло выдающееся и своеобразное творение нашей эпохи, – чтобы в этом произведении полно и ярко отразился учено-литературный гений Западной Европы девятнадцатого века, и

–290–

особенно – дух французского народа. Ренан, как сам он говорит, писал свою Жизнь Иисуса по внушению своего собственного духа, находившегося под обаянием гения туземно-палестинского, историко-географического и этнографического.

Но вот вопрос: какой это гений – добрый или злой? Когда Ренан при ярком освещении восточного солнца бросал на бумагу первые очерки своей *Жизни Иисуса*, – когда с высот Ливана он делал ученые справки в расстилавшейся под взорами его живой ландкарте, – когда он изнутри себя извлекал ученую кровь и художественную плоть для рожденных его воображением образов и созданных его умом идей, поверяя их женственному инстинкту сестры своей Генриэтты: тогда кто руководил его ученым пером и двигал его художественною кистью? Божественный ли то Дух и Добрый Ангел Земли Святой, или же гений злой европейского безверия, тщеславия, эгоизма, – и недобрый демон, царящий ныне над запустелою страню меда и молока?...

Ответ, хотя пока еще и виде слабого отзвука, нам слышится уже в отношении Ренана к обще-теоретическим богословско-философским вопросам о *Боге и чуде*. Ренана нельзя назвать ни пантеистом, ни деистом, ни теистом. Все эти системы Ренан считает мертвою схоластикою, способною будто бы только убивать природную религиозность в человеке. Человек, по Ренану, не может сознать или представлять Бога в форме какой бы то ни было определенности. Нельзя назвать Бога ни личностью, ни духом, ни силою, ни разумом или идеею и под.

Все это – только антропоморфические, человекоподобные, а не Бого-сообразные представления, которые не только не объемлют Верховное Существо и не выражают Его природы, но наоборот – ограничивают Бога и понижают Его до уподобления человеку. Бог, по Ренану, дан человеку в религиозном инстинкте, заставляющем человека ощущать свое единение с Божеством, сознавать Его присутствие в своем духе, в полевой былинке, в таинственном шепоте леса, в грозных явлениях природы. Бог есть общемировая стихия, которою живет человек также бессознательно и инстинктивно, как воздухом, све-

–291–

том и пр. Всякие дальнейшие определения Божества Ренан считает незаконными, ибо они переносят религию с родной ее почвы инстинкта в чуждую ей область рассудочности. Не смотря на то, Ренан не отрекается безусловно от живого Бога, хотя и не проявляющегося в наблюдаемом нами мире, но возможного в бесконечности, как будто мыслимо тут какое-либо существенное различие. Ренан не желает отказаться от Бога – Отца и от сладостного к Нему чувства, пробуждающегося при слове отец. Он находит в любви наилучшее доказательство Бога. Он не желает безусловно отрицать и возможность бессмертия души, даже страшного суда, хотя этого и нельзя доказать так, как могут быть доказываемы положения естественных наук. Правда, отсутствие противоречий у человека Ренан считал признаком бедности его духовной жизни, ибо всякая жизнь слагается из противоречий, – но указанные разноречия в суждениях о Боге дают видеть, что Ренан не был способен дать себе ясный отчет и всесторонне раскрыть идею Божества в отношении к человеческому сердцу и уму. Если, с одной стороны, Ренан отнекивается от пантеизма и деизма, – если, с другой, он не отрицается от Бога-Отца, от Бога Любви, от бессмертия души и, даже, от страшного суда: то что же он такое, как не бессознательный или не самоопределившийся религиозный теист, – тот самый бретонец, коего вере он завидовал на краю могилы? Может быть, только слабость философской рефлексии и уже чрез чур большая нелюбовь к

беспокойствам отнимали у Ренана охоту противиться новейшим модным ветрам всяких лжеучений...

С такою же неопределенностью и чисто французскою легкостью относится Ренан к чуду и вообще к *сверхъестественной стороне истории*. Напрасно стали бы мы искать у него обстоятельного раскрытия вопроса о возможности или невозможности чуда, точного определения понятий сверхъестественного и естественного, ближайшего уяснения нравственной силы в истории народов и человечества. Пусть, говорит Ренан, чудо возможно, но ни одно из чудес доселе будто бы не доказано научным путем, и чудеса вообще не принимаются в науку.

–292–

Ни одно из чудес, которыми переполнены старинные истории не совершалось в условиях научных. Наблюдение, доселе не опровергнутое, убеждает нас, что чудеса бывают только тогда и там, когда и где им верят, и пред людьми, расположенными им верить. (Далее увидим, что так это и быть должно). Ни одно чудо не совершено пред собранием людей, способных удостоверить чудесный характер события (ниже раскроем: почему это). Ни простолюдины, ни обыкновенные люди с светским образованием не правоспособны быть тут судьями. Большие нужды для этого предосторожности и продолжительный требуется навык к научным исследованиям. И если ни одно из современных (разумеются ложные чудеса или шарлатанство, которые только и могут подлежать воображаемому Ренаном ученому испытанию чудес) не выдерживает испытания, то не вероятно ли, что чудеса прошлого времени, которые все совершались в народных собраниях, если бы можно было подвергнуть их подобной критике, доставили бы нам также свою долю миража? Итак не во имя какой либо философии, но во имя постоянного опыта мы изгоняем чудо из истории. Не говорим: «чудо не возможно», но говорим: «доселе не было доказанного чуда» (ниже увидим: почему это так). Пусть, к примеру, завтра появится чудотворец и объявит, что он может воскресить мертвеца. Что надо делать? Составить комиссию из физиологов, физиков, химиков, опытных

в исторической критике лиц. Эта комиссия выберет труп, удостоверит действительность смерти, назначит залу для совершения опыта, определит всю систему предосторожностей, для исключения всякого повода к какому-либо сомнению. Если бы при таких условиях воскрешение совершилось, то получилась бы вероятность, почти равная достоверности. Но так как всякий опыт должен иметь возможность повторяться и возобновляться, то чудотворца пригласят вновь показать свою чудотворную силу при других обстоятельствах, над другими трупами, в другой среде. Если бы каждый раз чудо удавалось, то были бы доказаны два положения: первое – что в мире могут совершаться сверхъестественные дела; второе – что сила их производить принадлежит или сообщается только некоторым лицам. (И третье – что это уже было бы не чудо, а обычное явление; Ренан ставит невозможные условия, противоречащие, как увидим, понятию чуда). Но кто же не видит, что чудо никогда не совершалось в таких именно условиях; что доселе чудотворец всегда сам выбирал предмет опыта, среду, публику; что впрочем, всего чаще, сам народ, вследствие непреодолимой потребности видеть в великих событиях и в великих людях нечто божественное, уже потом созидал исполненные чудес легенды? Итак, до нового порядка вещей мы будем держаться того принципа исторической критики, что сверхъестественный рассказ не может быть допускаем как такой, что на обязанности историка лежит истолковать рассказ и отыскать, какую долю правды и какую долю заблуждения он может заключать в себе. (Но никто еще и никогда, как увидим, не смог доказать, что настоящий порядок и законы бытия исключают возможность чуда в истории мира и человечества).

–293–

Столь же своеобразное положение занимает Ренан и в отношении к *источникам евангельской истории* как в дальнейшем так и в ближайшем смысле. В общем, Ренан относится к ним скорее положительно, чем отрицательно.

Обильно пользуется он всеми доселе известными источниками в дальнейшем смысле, как то: 1., *Филоном* – особенно для восстановления и понимания религиозно-

нравственных воззрений Иудеев евангельской эпохи; 2., *Иосифом*, которого отрывки об Иисусе Христе, Иоанне Крестителе, Иуде Галилеянине (Гавлонитянине) Ренан считает подлинными, исключая небольшой христианской вставки в свидетельстве о Христе, – которого (Иосифа) творениями Ренан широко пользуется для всестороннего освещения эпохи, – благодаря которым Ирод, Иродиада, Антипа, Филипп, Анна, Каиафа, Пилат все эти евангельские личности выступают перед нами так живо и реально, что их можно как бы осязать; 3., *Апокрифами Ветхозаветными*, особенно иудейскими отрывками Сивиллиных книг и книги Еноха – для восстановления мессианских воззрений; 4., *Талмудом*, которого многие места могут служить превосходным комментарием евангельского текста, древними таргумами и переводами, Мидрашами и пр.

Так же мало занимает Ренана вековой и для протестантизма роковой вопрос о *подлинности источников жизни Господа* в теснейшем смысле, т. е. *Канонических Евангелий*. В общем Ренан признает повествования евангелистов достоверными и подлинно-апостольскими, хотя надписания «по Матфею, по Марку, по Луке, по Иоанну» будто бы не предполагают самоличного участия упоминаемых тут лиц в писании Евангелий, но что эти надписи указывают только на первоначальный устный источник каждого Евангелия или на предание того или другого Апостола, записанное потом их учениками. Таким образом наши Евангелия имеют высокий авторитет, так как возводят нас к полустолетию только после евангельской эпохи и, в двух случаях, (Матвея и Иоанна) даже к свидетелям-очевидцам Христа.

В частности, относительно Евангелия по Луке сомнения почти невозможны. Это – сочинение упорядоченное, основанное на предшествовавших ему документах; это – произведение человека, который выбирает, сокращает, составляет. Если бы это и не был даже св. Лука, ученик и спутник св. Павла, что однако ж остается недоказанным: то и тогда это – важный источник, как произведение человека второй генерации апостольской (ученик апостольский). Таким образом мы имеем

тут твердую почву, ибо это Евангелие написано все целиком одною рукою и

–294–

представляет полное единство. Евангелия Матфея и Марка почти совсем не имеют индивидуального отпечатка. Это – безличные произведения, где писатель совсем исчезает. В общем это – подлинные писания, поскольку в них вошли, засвидетельствованные Папием, «изречения (*τα λόγια*) Господа, записанные Матфеем на арамейском языке» и «без порядка изложенные Марком слова и дела Господа (*ἡ λεχθέντα ἡ πραχθέντα*), по воспоминаниям проповеди Ап. Петра». Но эти первичные и подлинно-апостольские записи, как они имеются в наших синоптиках, представляют уже вторичную обработку, сделанную в целях восполнения одного источника другими. Наконец, наше четвертое Евангелие, в его теперешней редакции, Ренан хотя и относит ко второй половине второго века, но он находит в нем многочисленные следы подлинно-апостольских преданий и достоверных воспоминаний очевидца. Исключение сделано только для речей Господа, так что, если сын Зеведея действительно написал это Евангелие, то, говорит Ренан, он, пиша речи Господа, наверно забыл Галилейское озеро и восхитительные беседы, которым внимал на его берегах.

Итак, в общем, говорит Ренан, я принимаю за подлинные все четыре канонические Евангелия. Все они, по моему, восходят к первому веку, и в известном смысле принадлежат тем лицам, коим усвоятся, хотя их историческая значимость весьма различна. Первое Евангелие преимуществует перед другими в отношении речей и бесед Господа: второе – в отношении событий евангельских и дел Господа; в третьем уже замечается искусственность, рефлексия, сочинение писателя второй генерации; четвертое, за исключением речей и бесед Господа, содержит точные воспоминания очевидца...

Но это отнюдь не значить, чтобы Ренан признавал полную историческую достоверность за нашими Евангелиями; ибо рассказ очевидца, по нему, еще не есть непререкаемое

ручательство за безусловную точность и достоверность повествования.

Предположим, – говорит Ренан, – что, десять или двенадцать лет тому назад, три или четыре старые солдата империи взялись написать жизнь Наполеона, каждый отдельно, по своим воспоминаниям. (Эта аналогия тут не может иметь силы, ибо Наполеон I для солдат и Христос для апостолов суть нечто несравнимое). Несомненно, что рассказы их заключали бы многочисленные ошибки, сильные противоречия. (Во 1-х, никакой *научной* несомненности тут нет, – а во 2-х, ошибки и противоречия не суть еще непререкаемые признаки недостоверности, ибо в рассказах простых людей и очевидцев они большею частью зависят от самих ученых исследователей их). Один из них поместил бы Ваграм прежде Маренго; другой написал бы без всяких оговорок, что Наполеон изгнал из Тюльери правительство Робеспьера; третий опустил бы самые важные походы. (Во-1-х, все это суть «бы»; во-2-х, каждый написал бы то и так, что он видел и как понимал и помнил; и в 3-х, Ваграм прежде Маренго или опущение важных походов не

–295–

суть гарантии исторической недостоверности, но только требуют исторической критики для воспроизведения исторической правды). Одно наверно получилось бы с высокою степенью правдивости из этих наивных рассказов, это – характер героя, впечатление его на окружавшую среду. (Впечатление это также могло быть и было различно до противоположности, что однако ж не свидетельствует о недостоверности повествований с точки зрения этих противоположных впечатлений, но опять только предполагает необходимость исторической критики). В этом смысле такие популярные истории стоят более чем история официальная. Это можно сказать и о евангелиях. Заботясь единственно о том, чтобы яснее поставить на вид превосходство Учителя, Его чудеса, Его учение, евангелисты оказывают полное равнодушие ко всему тому, что не есть сама душа Иисуса. Противоречия относительно времен, мест, лиц считались неважными, и заботились лишь об одном – ничего не опускать из того, что они

знали. К этим воспоминаниям должна была примешаться некоторая доля предубеждений и произвольных идей, повлиявших на составление новых или же на изменение прежних рассказов. Иисус был бы единственным явлением в истории (таков и есть Христос Богочеловек, и суждение Ренана основано на одной из произвольных идей), если бы притом значении, какое имел для окружавших Его последователей, Он не был бы вскоре преображен. Легенда об Александре Македонском народилась прежде чем исчезло поколение его соратников. Миф о Франциске Ассизском составилась при его жизни. Также и рассказы о чудесах Христа ходили в народе при Его жизни и среди Его последователей; а после смерти, Его жизнь подверглась влиянию идеальной легенды, т. е. обработке с точки зрения веры Его последователей. Смерть усвершенствует человека самого совершенного; она делает его без недостатков для тех, кто Его любил. В то же время, вместе с желанием сохранить образ Учителя, действовало и желание *доказать* Его божественное и мессианское посланничество, почему многое явилось исполнением ветхозаветно-мессианских пророчеств и под. (Все это только доказывает необходимость наистрожайшей исторической критики, и ничего более).

В этом отношении наши евангелия, по Ренану, разделяют участь всех источников древней истории. Можно сказать, что между анекдотами, беседами, знаменитыми изречениями, передаваемыми у историков и летописцев, нет ни одного подлинного в строгом смысле слова. (От евангельской истории в этом отношении несправедливо требовать больше того, что требуется от истории светской). Были ли тут стенографы для увековечения этих слов? Присутствовал ли тут всегда летописец для замечания жестов, поступи, чувств действовавших лиц? (Как будто стенография более верное ручательство точности, чем человеческая память). Попробуйте доискаться правды (все эти рассуждения Ренана, как увидим, основаны на невыясненности: что такое историческая правда? Правда, по нашему, и есть то, что и как написано у Евангелистов) в том, как совершалось какое-либо современное нам событие. Это не удастся. Два рассказа об одном и том

же события, составленные свидетелями-очевидцами, существенно будут различаться.

Должно ли из-за этого отказываться от всяких красок в повествованиях и ограничиваться сухим перечислением событий? Это было бы уничтожением истории. Ведь опуская все подобное в евангелиях, пришлось бы всю историю Иисуса ограничить словами Иосифа и Тацита: «Он был предан на смерть приказом Пилата по наветам священников». Но это была бы неточность гораздо хуже той, какой подвергаются, допуская в свой рассказ частности исторических документов.

Наши евангелия в общем, по Ренану, суть подлинные произведения и содержат достоверные сведения, но неполные, сбивчивые, разноречивые и даже, отчасти, легендарные. Придираясь к этому и ударяясь в одностороннее критиканство, одни думают, что в наших евангелиях невозможно доискаться до действительно-исторического зерна и все сплошь объявляют в них неверным и мифологическим (Страусс и мифологисты). Но под руководством такого начала придется выкинуть за борт науки едва ли не всю вообще историю и отказаться от всяких попыток научно-систематичного построения истории, – тогда надо будет подвергнуть сомнению все, считавшиеся доселе наидостовернейшими, документы. Другие (ново-тюбингенская и филологическая школы) напрягают все старание свое на то, чтобы выделить из евангельских повествований одно только несомненно историческое и могущее выдержать все нападки современного скептицизма, все испытания научной критики. Но в таком случае получают какие-то бездушные обломки и бесцветные клочки истории, в которых живая личность Основателя Христианства отражается уродливым образом. Что осталось бы от Александра Македонского, если бы в истории его жизни ограничиться только несомненно или материально достоверным? Какая смешная и жалкая карикатура вышла бы из Жанны-д'Арк, если из ее истории выбросить все, официально и по всем правилам научного педантизма не удостоверенные, подробности? Тоже самое должно сказать и о Евангелиях.

Наши Евангелия, по Ренану, хотя и могут быть неистинны в частностях и по букве, но они истинны высшею истиною, – они более истинны, чем голая истина, в том смысле, что они суть истина, ставшая выразительною и говорящею, поднявшеюся до высоты идеи. Отсюда, задача представлять живо (*revivre*) высокие души прошлого предполагает в историке известную долю художественного творчества и поэтического вдохновения. Великая жизнь есть органическое целое, которое нельзя воспроизвести механическим скупиванием мелких фактов. Одно глубокое чувство должно охватывать все творение и давать ему единство. Художественный такт (*La raison d'art*) здесь есть наилучший руководитель. Гений Гёте нашел бы тут применение себе. Существенное условие художественных

–297–

произведений состоит в том, чтобы образовать живую систему, которой все части взаимно предполагают себя и управляют одна другою. В историях такого рода главным признаком истины служит стройность сочетания дат, так чтобы получался рассказ логический, правдивый, без всяких странностей (? *où rien ne détonne*). Внутренние законы жизни, развития организмов, постепенности оттенков должны руководить историком ежеминутно. Ведь дело тут идет не о передаче события во всех подробностях, коих невозможно проверить, – но о том, чтобы уловить самую душу истории, постигнуть ее высший и действительный смысл, ее идею. Здесь важно не определение достоверности в каждой мелочи, но справедливость общего понимания и верность общего цвета. Каждая черта, которая выходит из правил классического повествования, требует большой осторожности, ибо рассказываемое событие было живым, естественным, стройным. Если не удастся сделать событие таким посредством рассказа, так это наверно потому, что оно не вполне понято и не хорошо видно. Предположим, что кто-либо, реставрируя Фидиеву Минерву по текстам, воспроизвел бы в целом нечто сухое, грубое, искусственное; что следовало бы заключить отсюда? Только одно: для понимания и изъяснения текстов требуется гений художника. Тексты могут быть сбивчивы,

противоречивы, скучены – художественный инстинкт историка должен уметь их разъединять, сравнивать и сближать дотоле, пока они не сочетаются между собою в одно целое, собирающее все даты в один живой, нераздельный и органически-целостный образ. Даты могут быть отрывочны, неполны – инстинкт художника подскажет ему, где и что́ надо добавить, дабы организм вышел цельный, законченный, стройный.

Однако же можно ли, спрашивает Ренан, быть уверенным в том, что, и при таком художественно-стройном воспроизведении евангельской истории, мы получим верный черта в черту образ? Нет, отвечает Ренан; но во всяком случае не будет, по крайней мере, карикатуры, – получится выражение общего духа гения и один из тех наглядных образов, который он мог иметь в действительности.

–298–

Итак, Ренан не есть только ученой экзегет, сухой аналитик и толкователь в смысле школьном; он – художник, синтетик и историк. Для него важно не то, что́, когда, где, кому и пр. сказал или совершил Христос, и чего он будто бы не мог говорить и сделать. Ренан ставит своею задачею: вновь оживить или восстановить с художественною наглядностью тот бесцветно-мертвый труп, каким соделалось Евангелие под ножом анатомического анализа немецкой критики, – евангельскую историю, витавшую в тумане немецких отвлеченностей, приблизить к читателю и вместо существа абстрактного, никогда не существовавшего, поставить пред его взором восхитительный образ живой и действительной личности Основателя христианства. Напрасно, поэтому, стали бы мы искать у Ренана каких-нибудь остроумных анализов евангельского текста, хитросплетенных вероятностей, неожиданных умозаключений, оригинальных объяснений, чем всем обычно преизобилуют разные немецкие трактации. Оригинальность и значение Ренана – именно в научно-художественном постижении евангельской истории, – в задаче, до Ренановой Жизни Иисуса никогда и никем так ясно не сознававшейся и не ставившейся в отношении к евангельской истории; и после Ренановой Жизни Иисуса, не смотря на

многочисленных и по учености сильных подражателей, до днесь никем (конечно за отсутствием необходимых тут не только огромной учености, но и столь же большого таланта) не осуществленной даже и с приблизительно равным Ренану мастерством.

Уже давно замечено, что Ренанова Жизнь Иисуса отражает на себе влияние новейших романов, – этих законных чад древне-европейской схоластики. Говорим об искусственных и потому схоластичных эффектах разного рода. Так и в Ренановой Жизни Иисуса основа художественной ткани состоит из искусственно-оттененных противоположностей. Заброшенный в горах, но прелестный уголок Палестины Назарет, – маленькое, но очаровательное море Геннисаретское, – роскошная Галилея – это с одной стороны. А с другой: сухая и бесплодная Иудея с ее угрюмыми и мертвыми скалами, – неприветливая и эгоистично-унылая столица страны – Иерусалим,

–299–

застроенный великолепными дворцами торгашей, живших на счет богомольцев, – весь заполоненный надменными аристократами саддукеями и лицемерными пустосвятами фарисеями, – эта столица во вкусе азиатских базаров, представлявшая полную противоположность с простотою и естественным изяществом деревенской Галилеи. Наивный, кроткий, доверчивый, радостно и любовно настроенный галилейский рыбарь или земледелец, – и мрачные эгоисты с сердцами, изъеденными молью зависти и источенными ржавчиною лжи, эти практические нигилисты и неверы, но внешне благоприличные, важные, относящиеся к всему с презрительною холодною, хранители ключей храма, закона, царства Израилева, – эти владыки душ и телес тогдашнего Еврея, ханжи, совопросники и схоластики фарисеи. Идиллия в начале евангельской истории и трагедия в конце. Веселая свадьба в галилейской деревне и кровавый крест на Голгофе. Кроткий, проповедующий блаженство веры, надежды и любви, вселюбящий и всемилющий Иисус первых дней, постепенно превращающийся в грозного вестника о страшном дне судном и

в сурового обличителя нечестивых заправил иудаизма – последних дней.

За исключением этой последней, как совершенно романической небылицы во вкусе *Виктора Гюго* и притом взятой, по сознанию самого Ренана, не из Евангелий, а из Корана (sic.?), – все остальные противоположности смягчают свою искусственную эффектность тем, что основаны на глубоком знакомстве Ренана с действительностью географическою, этнографическою и историческою.

М. Муретов

**Мартынов А.В. Разбор и опровержение
догматических заблуждений пашковцев (По поводу
ст.: Пашковец) // Богословский вестник 1893. Т. 1. №
2. С. 300–316 (2-я пагин.). (Продолжение.)**

–300–

II

Искажение такого основного догмата, как догмат о существе и условиях оправдания, естественно повлекло за собою извращение и других пунктов православного вероучения, стоящих в связи с этим догматом. И прежде всего, нашими сектантами отрицается православно-церковное учение о *поминовении умерших*, как несовместное с их теорией оправдания. В самом деле, если человек оправдывается только благодатию по вере во Христа, если нравственное состояние самого оправдываемого не имеет при этом никакого значения: то попятно, что оправдание и спасение может быть делом исключительно личным и окончательно завершающимся со смертью человека. Истинно-верующие отходят из настоящей жизни вполне оправданными и прямо наследуют царство небесное; все же не имеющие достаточной для оправдания веры переходят в загробный мир обреченными на вечную гибель. Участь тех и других решается здесь, на пороге в потусторонний мир, бесповоротно: никакого продолжения спасительного процесса за гробом нет; никакое ходатайство о спасении умерших не должно иметь места, так как для оправданных оно излишне, а для лишенных спасения – бесцельно, ибо личной веры, которая одна только и спасает, ничто не может возместить.

Так по воззрению наших протестанствующих сектантов; но не так по учению Церкви православной. По-

–301–

елику оправдание и спасение поставляется здесь в зависимость не от веры только, но и от нравственного совершенства человека и состоит не в прощении только грехов Богом, а в действительном очищении от них, – оно не может

быть единичным актом, а лишь длинным процессом, продолжающимся целую жизнь человека и не завершающимся даже с его смертью. В царство небесное, в горний Иерусалим, по слову Писания, «не войдет ничто нечистое, и никто преданный мерзости и лжи» (Апок.21:27). А между тем безусловная нравственная чистота, при условиях настоящей жизни и удобопреклонности нашей воли ко злу, недостижимо даже для людей высокого нравственного совершенства: «если говорим, что не имеем греха; обманываем самих себя, и истины нет в нас» (1Ин.1:8). Если же и сами праведники не могут достигнуть здесь полной безгрешности и переносят в загробную жизнь известную степень нравственного несовершенства; то что сказать о большинстве христиан, чья жизнь земная есть смешение действий чистых и нечистых, борьбы добрых стремлений с греховными желаниями и страстями, клонящаяся то на ту, то на другую сторону? Пусть они отходят из этой жизни с живою верою в Спасителя и с чувством искреннего раскаяния и сокрушения о грехах, (что по обстоятельствам кончины далеко не для всех однако бывает возможно), – во всяком случае нравственная неустроенность, грехи, хотя и прощенные, но не изглаженные, создают для них существенное препятствие к полному единению с Святейшим Святым, делают их неспособными к вкушению райского блаженства. Между тем время делания для них уже прекратилось, условий для собственного нравственного совершенствования, для испытания и упражнения свободной воли, – по отшествию из сей жизни уже не существует. Как же должна определиться вечная участь таких людей? Безусловного осуждения они не заслуживают, потому что перешли в загробный мир с твердою верою во Христа и с задатками добра; полного блаженства они также не могут наследовать по несоответствию своего внутреннего мира с условиями богоподобной блаженной жизни.

–302–

Здесь-то, по учению православному, и являются на помощь молитвы Церкви воинствующей.

Православный догмат о молитве за умерших предполагает, во-1-х, что участь людей не окончательно определяется с

отшествием их из настоящей жизни, во 2-х, что между живыми и умершими не прекращается связь и духовное общение и, в 3-х, что по силе такого единения между ними возможно спасительное содействие одних другим. Все это – истины, подтверждение которых легко найти в Св. Писании.

Пока продолжается история нашего мира, пока не завершилась от века predetermined полнота людей, имеющих войти в этот мир, пока не закончился вообще период спасения рода человеческого, – до тех пор нет решения вечной участи и отшедших отсюда людей. Это решение для всех людей вместе, по учению слова Божия, последует лишь «при кончине века сего», когда «пошлет Сын человеческий ангелов Своих, и соберут из царства Его все соблазны и делающих беззаконие, и ввергнут их в печь огненную; там будет плачь и скрежет зубов. Тогда праведники воссияют, как солнце, в царстве Отца их». (Мф.13:40–43:49–50, сн. 2Кор.5:10). Так, история целого человечества завершится окончательно лишь вместе с историей настоящего мира, и завершится уже бесповоротно на веки, как вечны будут и самые условия жизни воскресших людей при обновленных небе и земле. Но пока не последовал этот конец мира, пока не произнесен решительный божественный приговор над человечеством, все переходящие из настоящей жизни в мир загробный не перестают быть членами того же царства благодати, к которому принадлежат и живущие на земле. «Живем ли (мы), для Господа живем; умираем ли, для Господа умираем: и потому живем ли, или умираем, всегда Господни» (Рим.14:8). Правда, смерть, разлучая души от тел, создает для людей новую форму и иные условия бытия (столь же конечные и временные, как и условия жизни земной), но самое содержание и направление духовной жизни при этом остается тоже. Умершие живут тем духовным достоянием, какое приобрели они здесь на земле, так что жизнь

–303–

загробная в этом отношении есть естественное следствие и продолжение здешней. Те, кто здесь усовершенствовались в добродетели и, побеждая привязанности к миру, жили высшею духовною жизнью, пламенея любовью к Богу, – по переходе в

мир потусторонний оказываются в положении, вполне соответствующем такому их душе-настроению, и продолжают совершенствоваться в этом направлении. И так как теперь нет уже препятствий, которые задерживали их стремление к нравственному совершенству в земной жизни, нет искушений и борьбы с плотью, миром и дьяволом, – то жизнь их течет ровным, спокойным, положительным путем. Этот, ничем не смущаемый, покой праведников и ближайшее общение с предметом их стремлений, от которого их не отделяет уже более телесная оболочка, естественно служит для них источником высоких духовных радостей и блаженства. Наоборот, те, кто цель земной жизни полагали в удовольствиях плоти, заглушая в себе всякие духовные потребности и нисколько не памятуя о Боге, – переходят со смерти в такую область бытия, которая совершенно не сродна их внутреннему миру. Не развивши в себе никакой восприимчивости к духовным благам, запятнанные нравственными нечистотами, они продолжают жить по смерти в отчуждении от Бога и еще более утверждаются во зле. А невозможность удовлетворения потребностей, которым служили они в течение всей земной жизни, естественно создает для них мучения и порождает ожесточение. – Но кроме праведных и нечестивых, загробная жизнь которых – по силе данного на земле направления – идет диаметрально противоположными путями, есть, как замечали мы выше, еще третий класс душ, которые переходят в загробный мир с двойственным настроением. С одной стороны – вера в Бога и семена добра, присущие им, служат залогом для блаженной жизни их в общении с Богом; но с другой стороны – нравственная нечистота от грехов слабости и неведения (а не от сознательно-враждебного противления воле Божией) и вообще неустойчивость в направлении к добру создает препятствия к действительному единению их с царством чистого добра и правды. Выйти из этой

–304–

раздвоенности, свергнуть с себя бремя греха – они при всем желании собственными силами не могут, так как условия и средства для того ограничены лишь пределами земной,

телесной жизни. Но то, чего не достает в условиях загробной жизни для собственного усовершенствования этих душ, восполняется для них предстательством Церкви, молитвами живых за умерших, особенно соединенными с приношением бескровной Жертвы. При содействии этих молитв, по благодати Божией, семя доброй жизни, перенесенное усопшими в мир загробный, мало-помалу раскрывается в них, заглушая и искореняя злые наклонности, приобретенные на земле, так что в конце концов происходит в них всецелое нравственное обновление и совлечение ветхого человека.

Все христиане, как живущие, так и умершие, составляют единое тело Церкви, возглавленное Христом (Кол.1:18), Который объединяет под своим благодатным владычеством все небесное и земное (Еф.1:10 и 23). «Ибо Христос для того и умер, и воскрес, и ожил, чтобы владычествовать и над мертвыми, и над живыми» (Рим.14:9). Смерть телесная отнюдь не разрушает и даже не ослабляет этого церковного союза, в основе которого лежат независимые от времени и пространства, духовные начала, – вера и любовь. Не смотря на видимое удаление от нас, скончавшиеся в общении с Церковью и с Господом Иисусом продолжают находиться в тесном единении с нами; – и здесь лежит основание для нашего попечения и молитв о спасении их. Как в телесном организме все отдельные члены связаны неразрывной связью и находятся в постоянном взаимодействии; так и в духовном теле Церкви Христовой не может не сохраняться сочувствия и взаимного влияния между членами. «Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены: (1Кор.12:26).

Так как «Бог (наш) не есть Бог мертвых, по живых, ибо у Него все живы» (Лк.20:38), то вопрос о силе и действенности наших молитв за усопших сводится к общему вопросу о значении предстательства верующих друг за друга. Понять и уяснить, как, и

–305–

почему вера и любовь одних членов Церкви может спасительно воздействовать на других, мы не в состоянии. Но

во всяком случае это – истина, не подлежащая ни малейшему сомнению и засвидетельствованная во множестве мест Св. Писания. В слове Божиим заповедуется нам молиться друг за друга (Иак.5:16), молиться за всех людей (1Тим.2:1; см. Еф.6:18–19), – говорится, что молитвы наши за ближних могут быть благотворны для них в нравственном отношении (2Фес.1:11–12; Еф.6:18–19), что особенно много может усиленная молитва праведного (Иак.5:16). Разделять здесь умерших от живущих не согласно с духом Библии, где сказано: «Бог не есть Бог мертвых, но живых. Ибо у Него все живы» (Лк.20:38). Сам Спаситель наш, во время Своей земной жизни, не раз являл животворную помощь людям по вере и предстательству их ближних. Так, Он отпустил грехи и исцелил расслабленного за веру принесших его (Мф.9:2; Мк.2:5); исцелил слугу сотника капернаумского по вере господина его (Мф.8:13; Лк.7:9–10); исцелил бесноватую дочь хананеянки за веру матери ее (Мф.15:28); воскресил дочь Иаира по вере отца ее (Мк.5:36; Лк.8:50) и сына вдовы наинской – по состраданию к ней (Лк.7:13). Ряд библейских свидетельств, подобных сейчас приведенным, можно было бы продолжить слишком далеко; но для утверждения той мысли, что вера и молитва одних может оказывать спасительное действие на других, вполне достаточно и сказанного. Молитва верующих содействует не телесному только и временному благосостоянию их ближних, но и духовному их совершенствованию, очищению от грехов и нравственному преспеянию. Ап. Павел свидетельствует перед филиппийцами: «молюсь о том, чтобы любовь ваша еще более и более возрастала в познании и всяком чувстве; чтобы познавая лучшее, вы были чисты и непреткновенны в день Христов, исполнены плодов праведности Иисусом Христом, в славу и похвалу Божию» (1:9–11).

Но чтобы предстательство верующих друг за друга имело силу и действенность, необходимы известные условия со стороны тех, за кого это предстательство совер-

–306–

шается. «Если кто видит брата своего согрешающего грехом не к смерти», – говорит св. Иоанн Богослов, – «то пусть

молится, и Бог даст ему жизнь, то есть, согрешающему грехом не к смерти. Есть грех к смерти; не о том говорю, чтобы он молился» (1Ин.5:16). Грех смертный, – грех, отсекающий человека от живого тела Церкви и Источника духовной жизни – Бога, лишает его и молитвенной помощи со стороны истинных членов Церкви. Как гнилое семя, потерявшее начало растительной жизни, не может быть оживлено ни влиянием солнца, ни благорастворенным воздухом, ни питательной влагой; так и грешники, погасившие в себе дух Христов (1Фес.5:19) и упорно коснеющие в противлении Богу, не могут испытывать благотворного воздействия молитв церковных. «Всякий грех и хула простятся человекам; а хула на Духа не простится человекам. Если кто скажет слово на Сына человеческого, простится ему: если же кто скажет на Духа Святого, не простится ему ни в сем веке, ни в будущем» (Мф.12:31–32). Хула на Духа Св., при ясном сознании Его Божества, есть выражение вражды против Бога, разрыва общения с Ним, и потому ставит человека вне возможности спасения как здесь на земле, так и по переходе в жизнь загробную. Подобное же, без сомнения, духовно-нравственное состояние перенес в загробный мир и тот приточный богач (Лк.16:19–31), которому отказано было в возможности помилования и освобождения от адских мук. Жизнь исключительно плотская, преданная удовлетворению греховных наклонностей (ст. 19), – жизнь без памятования о Боге, без любви и сострадания к ближним (ст. 21), вырыла для него ту нравственную бездну (от. 26), через которую не могло перевести его даже предстательство праведного Авраама. Он не сохранил в себе начал духовной жизни, не развил восприимчивости к благам высшего порядка, порвал живую связь и общение в вере, надежде и любви с теми, от кого может исходить молитвенное ходатайство, и с Тем, во имя Кого и перед Кем это ходатайство воссылается. Естественно, что для такого рода грешников закрыт навсегда источник божественного милосердия.

–307–

Но в тех же самых местах Св. Писания, где указаны отрицательные условия, отнимающие силу и действенность у наших молитв за ближних, дается понять, что при отсутствии этих условий молитвенное предстательство одних верующих за других может быть спасительным для этих последних. Если за находящихся в грехе смертном Писание запрещает молиться, то свободным от такого греха оно прямо обещает жизнь у Бога, и именно – по молитвенному ходатайству их братьев. Если хула на Духа Св. выставляется, как такой исключительный грех, который не имеет прощения ни в настоящем веке, ни в будущем; значит – всякий другой грех может быть прощен не только здесь на земле, но и по переходе в жизнь загробную, и в этом последнем случае, конечно – по силе стороннего предстательства, так как для самих грешников там нет покаяния. Если, наконец, умершие в нераскаянности, неверии и жестокосердии, как евангельский богач, самым нравственным состоянием своим ставят себя в невозможность общения с праведниками; то, наоборот, скончавшиеся в вере и единении с Церковью и Господом Иисусом, имеющим ключи ада и смерти (Апок.1:18), могут освобождаться от уз адовых в силу этой веры и любви, по предстательству ближних.

III

В ближайшей связи с догматом о молитве за умерших стоит другой православный догмат – о молитвенном призывании и почитании святых, перешедших в мир загробный и прославленных Богом. Если молитвы земных членов Церкви могут содействовать спасению отшедших от земли их собратий, по силе не прекращающегося духовного общения между ними; то необходимость требует признать и обратное воздействие. Церковь торжествующая на небе находится в неразрывном союзе и общении с Церковью воинствующею на земле. «Вы приступили», учит ап. Павел христиан из иудеев, «к небесному Иерусалиму и тьмам Ангелов, к торже-

–308–

ствующему собору и церкви первенцев, написанных на небесах, и к Судии всех Богу, и к духам праведников, достигших совершенства» (Евр.12:22–23). «Итак, вы уже не чужие и не

пришельцы», – говорит в другом случае тот же апостол христианам из язычников, – «но сограждане святым и свои Богу, быв утверждены на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем, на котором все здание, слагаясь стройно, возрастает в святой храм в Господе» (Еф.3:19–21). «Вышний Иерусалим свободен», – замечает наконец ап. Павел о святом царстве небожителей, – «он матерь всем нам» (Гал.4:26). Такая тесная связь и родство членов церкви воинствующей с гражданами церкви торжествующей необходимо должна выражаться в живом общении между ними: таково основное свойство любви, связующей их в единое тело о Христе Иисусе (Еф.4:15–16; Рим.12:4–5; 1Кор.12:12). Если эта любовь побуждает нас, живущих на земле, заботиться о спасении своих ближних, перешедших в мир загробный; то тем более такая забота должна быть присуща святым небожителям, которых и любовь несравненно выше и чище нашей, и единение с Источником спасения ближе и непосредственнее, а след. и молитвенное предстательство сильнее и действеннее.

Что святые имеют попечение о подвигающихся на земле и готовность содействовать их спасению, – это с несомненностью засвидетельствовано в Св. Писании ветхого и нового завета – прежде всего об Ангелах. Трудно исчислить (да едва ли и есть в том нужда) все те случаи, упоминаемые в Библии, где Ангелы являются помощниками, хранителями и наставниками людей как в обстоятельствах временной жизни, так и в деле устроения вечного спасения.³⁰⁸ Ап. Павел самую сущность ангельской деятельности полагает в этом содействии устроению человеческого спасения: „не все ли они (Ангелы) суть служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые

–309–

имеют наследовать спасение?» (Евр.1:14). Пламенея любовью к Богу и к людям, Ангелы радуются о каждом обращающемся на путь истины грешнике (Лк.15:10), и потому не только с готовностью исполняют поручения Божии касательно человеческого спасения, но и сами предстательствуют пред Богом о всех, прибегающих к их посредству. Вера в их молитвенное заступление твердо жила в сознании

ветхозаветных людей и с ясностью выражена в Библии. Патриарх Иаков благословляет внуков своих следующими словами: «Ангел, избавляющий меня от всякого зла, да благословит отроков сих» (Быт.48:16). Ангел, покровитель дома Товита, говорит ему: «когда молился ты и невестка твоя, Сарра, я возносил память молитвы вашей пред Святого» (Тов.12:12). В кн. прор. Захарии Ангел молится Богу, говоря: «Господи Вседержителю! Доколе Ты не умилишься над Иерусалимом и над городами Иуды, на которые Ты гневаешься вот уже семьдесят лет?» – и в ответ на это молитвенное воззвание слышит от Господа «слова благие, слова утешительные» (Зах.1:12–13). В новом завете тайновидец Иоанн Богослов созерцал и засвидетельствовал, как «пришел Ангел и стал пред жертвенником, держа золотую кадильницу; и дано было ему множество фимиама, чтобы он с молитвами всех святых возложил его на золотой жертвенник, который пред престолом. И вознесся дым фимиама с молитвами святых от руки Ангела пред Богом» (Апок.8:3–4).

Итак, если молитвенное предстательство Ангелов за людей есть несомненная истина, то тем менее оснований сомневаться в таком предстательстве святых угодников Божиих, от земли перешедших в мир загробный и сподобившихся равноангельского (Лк.20:36) общения с Богом. Они были подобострастны нам, понесли на себе все немощи естества нашего, знают нужды наши, и потому с тем большею готовностью могут ходатайствовать о нас пред Богом. Если приточный богач, сам отверженный Богом, молит однако о спасении своих земных братьев (Лк.16:27–28), то не в гораздо ли большей степени это попечение о спасении ближних должно быть присуще святым, при их чистейшей любви

–310–

к присным по вере и при их ревности о славе имени Божия? Так, действительно, веровала Церковь во все времена и не переставала обращаться с молитвою к отшедшим святым в том убеждении, что по своей любви к людям они всегда готовы услышать их молитву, а по своей близости и угодности Богу сильны ходатайствовать пред Ним. В ветхом завете было

слишком употребительно молитвенное обращение к Богу именем праотцов – Авраама, Исаака, Иакова и др. Так, Моисей молится за народ свой, взывая к Богу: «отврати пламенный гнев Твой.... вспомни Авраама, Исаака и Израиля, рабов Твоих.... И отменил Господь зло, о котором сказал, что наведет его на народ Свой» (Исх.32:12–14). Три отрока в печи вавилонской молят Бога: «не отними от нас милости Твоей ради Авраама, возлюбленного Тобою, ради Исаака, раба Твоего, и Израиля, святого Твоего» (Дан.3:35). Сам Господь, ниспосылая различные благодеяния Свои потомкам святых патриархов, не раз свидетельствует, что делает это *ради* благоугодивших Ему праотцов (см. напр. 3Цар.11:34:36; 15:4–5; 4Цар.20:6 и др.). Что значит это «ради», как не особое благоволение Божие к праведникам, коих посредство и ходатайство сильно низвести милость Божию и на таких их ближних, которые сами не заслуживали бы того? Есть впрочем мера человеческой греховности, далее которой и предстательства святых не могут иметь силы. Чрез пророка Иеремию говорит Господь, прогневанный преступлениями народа Своего: «хотя бы предстали пред лице Мое Моисей и Самуил, душа Моя не приклонится к народу сему» (Иер.15:1).

В новозаветном Писании есть также несколько указаний, свидетельствующих о существовании веры в молитвы святых, переселившихся в мир загробный. Ап. Петр выражает уверенность, что и по отшествии из этой жизни он будет заботиться поддерживать в просвещенных им христианах память о его наставлениях: «буду стараться, чтобы вы и после моего отшествия всегда приводили это (т. е. его наставления) на память» (2Пет.1:15). На чем основывается эта уверенность апостола, как не на общецерковной вере в возможность молитвен-

–311–

ного общения и ходатайства пред Богом умерших за живых? Св. Иоанн Богослов видел в откровении, как «двадцать четыре старца пали пред Агнцем, имея каждый гусли и золотые чаши, полные фимиама, которые суть *молитвы святых*» (Апок.5:7). Он же слышал, как святые мученики вопияли

громким голосом, обращаясь к Богу: «доколе, Владыка святой и истинный, не судишь и не мстишь живущим на земле за кровь нашу?» (Апок.6:10). Важно здесь свидетельство о самом факте молитвенного обращения святых к Богу; если же содержанием молитвы является в настоящем случае просьба об отмщении врагам Христовым, то тем естественнее признать возможность молитвенного ходатайства святых о милости Божией их братьям по вере.

Так, на основании вышеуказанных свидетельств слова Божия, а еще более – на основании того общего библейского воззрения, что Церковь земная и Церковь небесная составляют единое живое тело Христово, члены которого находятся в тесной связи и взаимообщении любви, наша православная Церковь никогда не переставала и не перестанет обращаться к молитвенному предстательству святых небожителей, памятуя слова псалмопевца, что «очи Господни обращены на праведников, и уши Его к воплю их» (Пс.33:16).

Не так, однако, умствуют сектанты наши, пашковцы. Они, не долго задумываясь, объявляют врагом Божиим всякого, кто обращается за ходатайством к кому-либо кроме Иисуса Христа, и в частности – молитвенное призывание святых, отшедших в вечность, кощунственно приравнивают чародейству и волшебству духовызывателей, т. е. в сущности тоже объявляют тягчайшим преступлением против Бога.³⁰⁹ Иначе, впрочем, и быть не может. Если православный догмат о молитвенном предстательстве за нас святых стоит в неразрывной связи и составляет только обратную сторону другого догмата – о нашей молитве за усопших, то там, где отрицается этот последний, не может быть принят и первый. Поставляя дело спасения каждого человека в исключи-

–312–

тельную зависимость от его субъективной веры во Христа, отрицая при этом всякое значение и влияние духовного союза верующих между собою, пашковцы естественно отвергают и ходатайство святых, как не нужное для спасения и даже оскорбительное для Бога посредство. Длинным рядом новозаветных текстов, раскрывающих в сущности одну и ту же

мысль, что Христос есть вечный Ходатай пред Богом Отцом о всех верующих в Него, думают они утвердить свое мнение. Силу доказательства им желательно, впрочем, направить не к этой бесспорной мысли, а к той особенно, что это вечное ходатайство *исключает* всякое другое предстательство пред Богом. Но для этой последней мысли видимую опору может дать разве только один библейский текст, который, действительно, и выставляется нашими сектантами на переднем плане. Это – известные слова ап. Павла: «Един есть Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус, предавший Себя для искупления всех» (1Тим.2:5–6). Текст этот еще во времена Стефана Яворского приводили протестанствующие еретики, как самое сильное возражение против догмата о призывании святых, но получили от православного полемиста прекрасное разъяснение истинного смысла апостольских слов. В параллель с приведенными словами апостола преосв. Стефан ставит совершенно подобные им с формальной стороны (и по внутреннему значению) слова Спасителя, обращенные к ученикам: «вы не называйтесь учителями: ибо один у вас Учитель, Христос; все же вы братья. И отцом себе не называйте никого на земле: ибо один у вас Отец, который на небесах. И не называйтесь наставниками: ибо один у вас Наставник, Христос» (Мф.23:8–10). Если эти слова Спасителя понять в таком же строго-буквальном и исключительном смысле, в каком сектанты наши желают понимать слова апостола о единстве Ходатая, то получится большая несообразность. Как, же назвать тогда родителя плотского, если не отцом, как – учителей и наставников земных, если не этими именами? И не согрешил ли ап. Павел, прямо называя себя «учителем язычников в вере и истине» (1Тим.2:7),

–313–

или – в другом месте замечая, что «Бог поставил в церкви учителей» (1Кор.12:28 также 4:15 и 2Кор.12:14)? Очевидно, нет. Слова Спасителя о едином Наставнике, Учителе и Отце вовсе не исключают приложения этих названий в истинном и строгом смысле к людям, которые стоят к своим ближним в отношениях,

выражаемых этими понятиями. Они означают только несравненное *превосходство* учительства Христова, как единственного источного начала, от которого все другие учителя заимствуют свет истины; так же как – несравнимое превосходство Отца Небесного, от Которого все земные отцы происходят.³¹⁰ Можно указать в Св. Писании еще не мало аналогичных выражений, где термин «единый» в приложении к тому или другому свойству Божию отмечает только необычайную высоту и – так сказать – несоизмеримость этого свойства с подобными же свойствами существ тварных. Называя, напр., Бога единым святым, единым бессмертным (1Тим.6:16), единым премудрым (Иуд.1:25) и т. под., слово Божие выражает тем, что все эти свойства принадлежат Богу в бесконечной степени и по самому существу; тогда как тварям (Ангелам и людям) они могут принадлежать в ограниченной мере и лишь по причастию божественной благодати.

При свете указанных сейчас аналогий легко понять и выражение ап. Павла о *едином* Ходатае пред Богом, Иисусе Христе. Как единство Отца Небесного не исключает отцов земных, единство Божественного Учителя и Наставника – учителей и наставников других, от Него просвещаемых; так и единство Ходатая, Христа, не исключает других, низших ходатаев – святых, силу и дерзновение для своего ходатайства через Него и от Него получающих. Сам ап. Павел дает понять, в каком смысле называет он Иисуса Христа единым Ходатаем, присоединяя слова: «предавший Себя для искупления всех». Как Искупитель рода человеческого, своею крестною смертью примиривший нас с Богом, освободивший от греха, проклятия и смерти и открывший вход

–314–

в царство небесное, Христос в этом смысле есть единый и единственный Ходатай; «ибо нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись» (Деян.4:12). Только по вере в Него и по силе крестных заслуг Его становимся мы из сынов гнева чадами Божиими (Ин.1:12), т. е. получаем оправдание и спасение. Будучи всегда жив, чтобы ходатайствовать (по Своему человечеству) и спасти (по

Своему Божеству) всех, приходящих через Него к Богу (Евр.7:25), Христос, как Сын Божий, есть единый Ходатай и по единству Своего существа с Богом Отцом, – Ходатай, Сам не нуждающийся ни в каких других посредниках, силу ходатайства в Себе имеющий. Во всех этих отношениях Он бесконечно превосходит тварных ходатаев наших пред Богом, ибо эти последние не разделяют с Ним ни одного из вышеуказанных свойств. Как железо, – по удачному сравнению Стефана Яворского, – не само в себе имеет силу паления, а от причастия огню; так и святые угодники имеют силу ходатайства не от себя, а от Христа и крестных заслуг Его.³¹¹ Потому они отнюдь не суть посредники и примирители наши с Богом в том смысле, как принадлежит это Искупителю, Богочеловеку, а лишь молитвенники наши пред Богом, не собственными заслугами покрывающие грехи наши (как склонны, кажется, думать католики), а лишь ходатайствующие о милости Божией к нам и о спасении нашем силою заслуг Христовых. Сами оправданные верою во Христа и чрез исполнение Его заповедей ставшие друзьями Ему (Ин.15:14–15), они в этой дружеской близости к Богу получают силу предстательствовать за тех, кои находятся с ними в союзе веры и любви.

И мы обращаемся к посредству святых не потому, чтобы ожидали получить от них самих спасение или вообще какое-нибудь благо; мы просим их лишь о предстательстве за нас пред Богом, единым источником и раздаятелем всех даров и милостей тварям (Иак.1:17). И это делаем в той уверенности, что молит-

–315–

венное ходатайство за нас святых сильнее и действеннее, чем наше собственное обращение к Богу. Если условием действенности молитвы служит духовная близость к Богу, а эта близость, доходящая до непосредственного лицезрения Бога (Мф.18:10), обуславливается нравственною чистотой, то естественно, что молитвы святых, достигших теснейшего единения с Богом, могут быть несравненно более угодными Богу и скорее могут быть услышаны, чем молитвы нас, живущих на земле и отдаленных от Бога греховною нечистотой. – Св.

Писание (особенно – ветхого завета) представляет не мало примеров, когда Сам Бог избирал праведников в качестве посредников при Своих сношениях с людьми, недостойными по своей нравственной немощи входить в непосредственное с Ним общение. Таков, напр. был Моисей за все время своего руководства народом избранным, и в частности – в величайшем акте ветхозаветного законодательства. «Я стоял», – говорит о себе этот великий пророк, – «между Господом и вами в то время, дабы пересказывать вам слово Господа, ибо вы боялись огня и не восходили на гору» (Втор.5:5; см. Гал.3:19). А через пророка Иезекииля Господь свидетельствует, что во всем Израиле Он не нашел праведника, который был бы способен явиться ходатаем или посредником за народ свой, чтобы отвратить от него гнев Божий. «Искал Я», – говорит Господь, – «у них человека, который поставил бы стену, и стал бы предо Мною в проломе за сию землю, чтоб Я не погубил ее, но не нашел» (Иез.22:30).

Так и наша греховность, отдаляющая нас от непосредственного общения с Богом и помрачающая в нас самый свет боговедения, служит побуждением для нас обращаться к молитвенному ходатайству святых братий наших, предстоящих престолу Божию и во свете лица Божия знающих наши нужды и немощи и всегда готовых предстательствовать за нас. Любовь, обнимающая все существо их и составляющая все содержание их блаженной жизни, побуждает их заботиться о нашем спасении, о нашем соединении с ними в вечном царстве славы. Вытекающее из такого высокого мотива

–316–

христоподражательной любви и направленное к прославлению имени Божия, молитвенное ходатайство святых не может быть неугодным Богу или оскорбительным для Него. Оно ничуть не унижает величия спасительных заслуг Христовых; так как святые молят Бога именно о вменении этих высочайших заслуг их собратьям, подвижающимся на земле. Оно нисколько не заслоняет собою и не умаляет достоинства Икупителя, как единого Ходатая нашего пред Богом; ибо святые молят Бога о

помощи своим немощным братьям именно силою этого
спасительного ходатайства Христова. –

(Окончание будет)

Ал. Мартынов

**Муратов М.Д. Святитель Филарет Московский
[Дроздов] в письмах к Степану Дмитриевичу
Нечаеву // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 2. С.
317–335 (2-я пагин.)**

–317–

Как близкий родственник Обер-Прокурора Св. Синода князя П. С. Мещерского С. Д. Нечаев сначала был в Синоде *alter ego* князя, а потом недолгое время и сам Обер-Прокурором. По всестороннему, проницательному, осторожному и основательному уму, по изумительному и самоотверженному трудолюбию, по широте и разносторонности образования, даже по точности языка и обдуманности слова – по всем этим качествам Степан Дмитриевич имел право на особенное внимание со стороны приснопамятного Митрополита Московского Филарета. Этим объясняется дружественное сближение Святителя с светским чиновником Св. Синода. Тем, поэтому, драгоценнее переписка Митрополита Филарета, имеющая полуофициальный и полудружественный, но совершенно деловой характер. В этой переписке Митрополит Филарет выступает преимущественно как высший, церковный и государственный, администратор, и притом не в официальных бумагах или резолюциях, но как бы в домашней, простой и душевной беседе с понимающим и доверенным лицом.

Печатаемые письма принадлежат детям Степана Дмитриевича – Дмитрию Степановичу Нечаеву и Юрию Степановичу Нечаеву-Мальцеву, присоединившему к фамилии отца родовую фамилию матери. Письма нашел в своих архивах, тщательно описал и привел в порядок Д. С. Нечаев. Доселе найдено им около 200 писем; но можно

–318–

думать, что найдутся и еще, ибо за некоторые годы писем или слишком мало или совсем нет. Часть писем отдана издателю Русского Архива П. И. Бартеневу, который и начал, по выбору, печатать их с январской книжки сего года, предварив их выпискою из формуляра Степана Дмитриевича. Мы печатаем

только те письма, которые опущены издателем Русского Архива, а равным образом те, которые ему не были доселе известны. В видах скорейшего напечатания этих писем, списанных нами у владельца их Д. С. Нечаева, любезно давшего вам дозволение на это, примечания к письмам отлагаем до следующих книжек Богословского Вестника. Впрочем эти примечания будут иметь лишь исторический интерес, но ничего не прибавят нового относительно великой личности Митрополита Филарета. Для читателей Святителя каждое его слово драгоценно и поучительно и без примечаний.

М. Муретов

Записка без титула и подписи

Не все хорошо.

Первоклассных Архиереев 500 р. жалованья поклепали.

Подушные деньги на служителей писать, напрасно: ибо в отношении к наличным служителям это пустой бумажный счет, по которому Государство ничего не платит, а монастыри и служители ничего не получают.

Мар. 5. 1829.

1831-й год

Мая 31. *В начале письма речь о браке Татищева и его незаконности, а потом по делу о секретаре Московской Консистории, растратившем казенные венчиковые суммы.*

Спросите в С. Синоде, что по делу о венчиковых деньгах представил я о секретаре здешней консистории. Кажется, тут нечего делать иначе, как покорнейше просить Вас, оказать мне в моих затруднениях помощь,

—319—

переведением надежного секретаря из другой консистории. Помогите! Помогите! Видите, каково мне, когда я больным должен рыться в оригинальном деле и выводить истинную справку и заключение, вместо ложных по делу, по которому пред тем дважды делал я консистории напоминания в сильных выражениях. Консисторские-то присутствующие у меня добрые люди, но старшие плохи и уже неизучимы, средние плохи и недоучены, из младших есть надежные, но коим еще некогда было доучиться.

* * *

17 июля. Об определении Щастнева секретарем консистории. Тут же приложены: отношения С. Д. Нечаева к Ник. Петровичу Данилову – отыскать, по настоящему требованию князя Петра Сергеевича, представление Митрополита Московского о растрате денег и сегодня же послать ему (князю), – и донесение, что, по справкам, такого представления от Преосвященного Московского не было. (Справка Данилова от 24 Июля 1831).

* * *

26 июля. Милостивый Государь, Стефан Дмитриевич!

По письму Вашему, ожидаемое Вами сведение найдете в прилагаемом при сем списке с резолюцией моей, данной на представление Академического Правления. Оно представляло, чтобы взять сведение от Епархиального начальства, может ли он³¹² с Епархиальною должностью совместить училищную: вопрос сей мне показался неискренним, когда протоиерей за год уже совмещал; сведение, которое имел я от Вас о достоинстве протоиерея, побуждало меня поступить решительно. Так я и поступил: но не знаю, нет ли и тут ошибки; после моей резолюции получил я заслуживающее веры сведение, что протоиерей ленился по должности учителя, а это немного обещает и для должности смотрителя. Не угодно ли Вам посредством совета протоиерею предохранить меня,

–320–

что бы, поправляя одну ошибку, не оказался бы сделавшим другую.

В резолюции моей вы видите, как я бранюсь с Академическим Правлением. Это бывает нередко, и официально, и частно, и письменно, и словесно: – и все сие есть последствие милости К. Д. У.,³¹³ которая неисправного ректора Петербургской Семинарии пожаловала в неисправного Ректора Московской Академии, – как опыт показывает не мне одному, но и К. Д. У. показывал между прочим по делу о Вифанском Библиотекаре. К. Д. У. кончила сие дело, а теперь Новосильское и Епифанское дела, странные и страшные, по милости того же Ректора Академии, могут сделать неприятность

кому-нибудь и далее Ректора. Впрочем говорю сие не в жалобу на кого-нибудь: а дабы сказать, что нужно подумать об осторожности впредь.

(Потом: речь о холере, которая держит Святителя в Москве, почтение Кн. П. С. и о приложенных копиях с резолюций Академического Правления).

Кажется, напрасно Академическое Правление сомневается в несчастной истине о пьянстве Иоасафа, не одним Городничим открытой, но и Семинарским Правлением подтверждаемой. Должным представляется следующее:

1. Иоасафа от училищных должностей отрешить; а об определении его вновь говорить теперь вовсе не время, как говорит Академическое Правление.

2. Как по уставу Училищ Инспектор должен участвовать в хранении и выдаче сумм: то в оказавшейся растрате оных, за умоповреждением Смотрителя, подвергнуть надлежит ответственности Инспектора.

3. поскольку за отрешением Смотрителя, и за прикосновенностию Инспектора к делу, училище имеет крайнюю нужду в благонадежном начальнике; а протоиерей Гумилевский Смотрителем Епифанского училища уже был, следственно и согласие Епархиального начальства на его определение существовало, отставлен же он без просьбы, аттестат о смотрительской его службе имеет, и ныне

—321—

вновь вступить в сию службу желает: то немедленно определить его вновь в смотрителя Епифанских Училищ.

4. Не могу не изъявить прискорбия, что Академическое Правление, неутвержденного, как видно, в поведении монаха отрекомендовало в начальники училищ, и притом в такое место, где совсем нет монастыря, и где ему довелось жить на квартире в мирском доме, что было бы довольно неприлично, есть ли бы и не последовало несчастных происшествий, теперь открывшихся.

* * *

Авг. 6. Доношение мое С. Синоду, в конце Мая, о неверной справке секретаря по делу о растраченной сумме, не находится

у Вас по такой причине, которую почти можно назвать ошибкою. поскольку дело идет о деньгах, принадлежащих К. Д. У., то на доношении написано: по К. Д. У. А я сего не досмотрел. Завтра надеюсь послать о сем отношении к Кн. П. С – чу, с просьбою, не рассудит ли доложить о сем деле прямо С. Синоду.

Назначения, о коих пишете, благонадежны.

Мысль, что скорее можно поверить небольшую Епархию Викарию Тимофею, нежели Викарию Кириллу, и мне кажется справедливою, судя потому, что в Тимофее видно, и что о Кирилле слышно...

Далее жалобы на медленность и неисправность секретаря Смирнова, – даже в переписке с Генерал-Губернатором.

* * *

Сен. 12. Милостивый Государь, Стефан Дмитриевич!

Приимите усерднейшую благодарность мою за обязательное письмо. Преосвященный Гавриил не рад Могилеву, даже до покушения просить отставки. Я уговаривал его последовать воле Провидения и Власти. Надеюсь, что поедет.

Посвящение Могилевского подлинно задерживает меня: ибо его до сих пор нет в Москве. Но и здоровье мое задерживает меня не менее, так что, по трудном возвращении из Лавры, и время благодарного моления о взятии Варшавы я принужден был провести на одре моем. Не знаю; не должен ли задержать меня и новый

–322–

случай. Третьего дня получил я требование моей проповеди 22 Августа по Высочайшему повелению, а вчера послал ее. В чем она виновата, не понимаю, до требования не слыхал, и по требовании испытывая, не нашел до вчерашнего вечера, в который наконец услышал от Военного Генерала-Губернатора чье-то замечание, которого впрочем он не разделяет, зачем я под конец проповеди не обратился к Государю, и не отделил от его особы упоминаемых в речи недостатков, как-то, самонадеяния, человеконадеяния, всуенадеяния.

Начал письмо 11 сентября. Меня * и возвращаюсь к сему письму уже 12.

Не кажется мне, что я виноват против вышеписанного замечания. Вступление моей речи довольно длинное все посвящено было на изложение того, с каким великодушием Государь Император побеждает трудности силою упования на Бога, которое и составляет речь. Не было уже повода обращаться к Государю. Есть ли бы взять за правило при всяком пороке, о котором упоминает проповедник, говорить, что Государь не имеет сего порока, сие выражало бы какой-то недостаток уверенности в добродетели Государя, каждую минуту требующей защищения.

Наконец еще узнал я, что люди, которые в Соборе *во время проповеди моей не были и после не читали ее*, говорят, что напрасно упомянуто о Навуходоносоре. Но я не знаю, какая тут беда, когда обличение Навуходоносору каждый день почти в церкви в седьмой и осмой песнях канона. Я же именно приложил пример его ко всем вообще, а не к царям.

Впрочем да изыдет суд от Сиона. Благодарение Богу, я ожидаю его с миром.

(Далее речь идет о Семинарском доме).

* * *

Ноября 3. Возвращаю журнал о 10:000 на печатание венков. Требование благовидно. А впрочем за Синодальною Типографиею, особенно за ее начальником, надобны глаза.

* * *

Ноября 13. Письмо Г. Войцеховича прекрасно. Что полагал я догадкою, то и видно в Волынском Епархиаль-

—323—

ном начальстве, — мелочный, суетливый характер, который больше хочет иметь сокровища в гору (в миру?), нежели скрывать сокровища на небеси. Почаев подлинно может желать чего-нибудь лучшего.

Читал я в Христианском Чтении речь преосвященного Смарагда. Она, есть ли не ошибаюсь, показывает, что он в Петербурге больше о себе думает, нежели прежде, а не

заставляет больше о нем думать, нежели прежде. Вы догадаетесь, каким образом пришло мне сие на мысль теперь.

Помолим Господина жатвы, да изведет делателей на жатву Свою.

* * *

2 Декабря. Вчерашнее заседание в жаркой и тесной комнате у Владыки, где мне досталось место у самой печи, уходило меня так, что сегодня встал я с одра позже нежели нужно было, что бы прочитать бумаги о сокращении делопроизводства, и даже, что бы поспеть в Синод. И так я остался с сими бумагами дома: и опять устал над ними, особенно же над тем, как правитель дел К. Д. У. *отцеждает комары.*³¹⁴

Все тоскую я, видя, как мрак сего просвещенного века распространяется, и незнание дел объемлет деловых людей.

И Фон Брейер философствует о параллелизме духовных и светских присутственных мест и должностных лиц,* он летает (?) в области теории так, что *Капитан исправник и Благочинный*³¹⁵ равно остаются у него под ногами; но когда он удостоивает спуститься на твердую землю опыта и дела, не видит, где стать твердою ногою, и куда идти твердым шагом. Потрудитесь пробежать мои замечания, написанные на его записке. Есть ли я для Вас не удовлетворителен, как для меня фон Бейер: прошу сказать мне; может быть, я еще найду возможным более объяснять и защищать некоторые мысли, что бы под видом сокращения делопроизводства не увеличить оно, и не обременить и начальствующих и подчинен-

—324—

ных. Впрочем есть в сей записке статьи, на кои я согласен, и иногда с прибавлением.

Что в Вашей записке предложено вами во второй ее части, на то я согласен, кроме одной неважной статьи; на некоторые же статьи согласен весма.

О записке по К. Д. У. правителя дел уже сказано выше. Почти во всем согласен я с Вашими замечаниями.

На Вашу записку по К. Д. У. соглашаюсь, кроме одной статьи, на коей написано замечание карандашом. По моему

мнению, лучше держать Комиссию Д. У. в единстве с Синодом, нежели пускать ее, как пристяжную лошадь, крютить голову в сторону.

Против записки по отделению Духовных дел (есть ли и о ней сказать надобно, потому что она тут же положена;) возражений не имею.

Простите меня, что я иногда шучу, чтобы уменьшить горе.

Филарет М. М.

* * *

14 декабря. *(С этого письма начинается титул: Ваше Превосходительство, вместо прежнего: Ваше Высококордие).*

Возвращаю сообщенные Вашим Превосходительством бумаги. Предостережение уповаю сохранить с точностью.

С утешением замечаю в сих бумагах Государственный взгляд на предметы. Но предметы трудны: а потому некоторые заключения, следующие к исполнению, также трудны к исполнению.

Как пошлете вы учеников одной Епархии в училище другой? Всех перегнать невозможно: кого же из всех? Какую поставите сему открытую причину, которая бы убеждала, но не оскорбляла? Есть ли возьмете только из Волыни в Киев: здесь скажут: у нас своих много. Есть ли же возьмете из Киева в Волынь: зачем будете вы их ополячивать, когда других хотите обрусить? – Немало надобно подумать, как тут изворотиться.

Но вот для такой же цели средство, которое можно употребить с удобством, скоростью и пользою: произвести неотлагательно предположенную перемену Архиереев, и в то же время принять и ввести в исполнение правило,

–325–

определять в Польские Епархии Ректоров, Инспекторов и учителей Велико Россиян непременно, а обучавшихся в Академиях из польских губерний определять в учительские должности на несколько лет в Велико Российские Епархии, что бы они, есть ли захотят возвращаться на родину, возвращались обрусев.

Что бы Курских, возвращаемых из Военной службы, посылать в Кишинев, – мысль, по моему мнению, удачная.

Вашего Превосходительства покорнейший слуга Филарет Митрополит Московский.

(Приписка) Преосвященный Подольский хочет, видно, отделаться молчанием на письмо Владыки. Извольте обходиться вежливо с людьми, которые того не понимают.

* * *

16 декабря (без титула).

Возвращаю сообщенные бумаги.

О Почаевской типографии суждение, кажется, отложить надобно до того, что скажет Преосвященный по указу С. Синода. Тогда двойное свидетельство, Преосвященного и Г. Войцеховича, может быть, будет довольно сильно, чтобы упереться, не платить лишних денег.

Архиерей, который в своем доме дает квартиру светскому человеку, поступает странно. Поляку – еще страннее. Архиерей, который знает, что поляк перегащается с жандармским полковником, и бывает во всех собраниях, – знает слишком много светских дел, для Архиерея. Все, что говорит Преосвященный Вологодский в оправдание своих поступков, соединено с натяжками, простирающимися иногда до нелепости. Например, Князь Гедроиц отправлен в Устюг, *однако не под строжайший присмотр*,³¹⁶ замечает Преосвященный, и думает, что оправдался победоносно; а не примечает, что слова *отправлен в Устюг*³¹⁷ уже заключают почти весь смысл следующих слов: *под строжайший присмотр*;³¹⁸ ибо в Устюг из Вологды незачем иначе отправлять, разве для устранения, уже не от польских, но от Вологодских связей, следовательно под

–326–

надзор строжайший, нежели какой был в Вологде. Да и не уже ли Вологодский Архиерей лучше начальника жандармского корпуса знает, кто отправлен под надзор, или нет? – По моему мнению, Вологодский Епископ дает причину сделать ему сильное увещание.

О Преосвященном Митрофане, чтобы говорить менее наугад, надлежало бы знать прежнюю переписку. Я не берусь не верить. Землянского и сновидицу, самым скромным образом,

при разборчивом вопрошении, выслушать, по моему мнению, не было бы излишне.

Г. Войцеховича увидеть я рад: только завтрашний и послезавтрашний вечера уже не в моем распоряжении.

Вашего Превосходительства покорнейший слуга

Филарет М. Московский.

* * *

Дек. 16. Не следует ли известие преосвященного Воронежского, как статью донесений о происшествиях, довести до Высочайшего сведения, с мнением: не повелено ли будет секретно спросить упоминаемые лица для открытия истины на тот конец, чтобы взять предосторожность против разглашений неосновательных, и против ложного направления общественного мнения?

* * *

Дек. 21. (О Татищевых см. Мая 31-го. Письмо без обращения).

Возвращаю бумаги о Татищевых. Это правда, что близотчество меньше родства: но беда в том, что на запрещение 4-й степени родства имеем мы правило вселенского Собора, а на разрешение какого бы то ни было случая ближе сей степени не имеем ни одного правила, а разве пример из дел Синода того времени, когда судили дело Бекетовых, и постановили решение, наконец постыдным для Синода образом испроверженное Государственным Советом. Впрочем я ни мало не расположен настоять на решение, мною утвержденное, а беспрекословно приму такое, какое заблагорассудится сделать.

Филарет М. Московский

1832-й год.

Генв. 10-го Объяснение Пр. Иринейя, кажется, могло быть яснее, есть ли он не усиливался объяснить слишком много. Непосылка в Иркутск печатного указа, после того, как он имел таковой в Пензе, дает несколько благовидности его делу. Кажется, о некоторых обстоятельствах некоторых опросить в Иркутске, не будет лишне, прежде решительного заключения (Письмо оканчивается сообщением, что как сам Святитель

Филарет так и Владыка Серафим завтра по болезни в Синоде быть не могут).

* * *

Генв. 20-го. В изложении о выходящих из духовного звания, позволил я себе предложить Вашему Превосходительству перемену слов двух трех, и исключение нескольких слов: – чтобы чистота нравов была признана необходимою потребностью и белого духовенства: – чтобы кнут не был казнию, а наказанием; – чтобы не опорочившие себя, оставившие священство но вдовству, имели дозволение немедленно вступать в службу в иной губернии. Так рассуждено было прежде. Впрочем я согласен с изложением.

* * *

Генв. 25. (О пенсии протоиерея, Скопина) Генварем или Декабрем означить сей журнал, воля Ваша... Дело о мертвом Семинаристе очевидно спутано. Да как распутать? Разве поручить Преосвященному Рязанскому еще делать разведание?

* * *

Февр. 1. Статья о разрешении Епархиальным Архиереям разрешать, кроме времени годовых испытаний, увольнять из Семинарии в Епархиальное ведомство, по болезням, или другим уважительным причинам, учеников, ниже богословского отделения, – за лучшее полагаю не вносить в число сокращений. Ибо разрешение сие будет подвержено злоупотреблениям. Иное дело по Синоду разрешить исключенных уже учеников, кроме богословского отделения, увольнение в светское ведомство, по усмотрению Епархиальных Архиереев: тут представление Синоду

–328–

одна форма и продолжение дела. Надобно беречь учеников в училищах, чтобы не брали из них по прихотям и случаям: ибо похищали бы и хороших. Ученик же, который при публичном испытании выброшен, для училища уже пропал; и для Епархии не дорого стоит. Итак, пусть Архиерей имеет власть перекинуть его за рубеж Епархии.

Так я думаю, будучи готов послушаться иного суждения, когда увижу причины.

* * *

Февр. 2. Возвращаю: любопытное донесение, и безымянную записку.

Почаевская находка ведет к заключению не очень приятному. Есть ли нашли удобным многие и большие вещи не только под пол схоронить, но и в погреб перенести: то что должно быть сделано с вещами, которые можно унести в кармане и в пазухе?

Между живыми находками, коими хвалится Преосвященный, есть не так выгодные, как между серебряными. Например: Магистер – из Чернигова. Это Евгений, столько раз отрешенный от училищной службы, домогавшийся лично быть представлен Государю Императору для доноса, и пр. Удивляюсь Преосвященному Черниговскому, который так угощает В-на (*Волсмена?*).

Безыменная записка показывает несчастное состояние начальника, который должен управлять в таком крае. Достопочтенная особа, ее передавшая, не ужели не видит в ней сову по полету? – Как бы то ни было, надобно сообщить сию записку Преосвященному Мелетию, частию дабы иметь от него истинные сведения и подробные, особенно на случай дальнейших подобных записок, частию дабы он лучше знал положение, в котором он находится. «*Сыне человек, посреди скорпиев ты живешь*»:³¹⁹ это сказано пророку Иезекиилю, не для того чтобы испугать, но чтобы остеречь. Так должен охранять сие и Преосвященный Мелетий. Ах! Надобно бы в Иркутск человека поздоровее, чтобы переносить тяжелые влияния физического и нравственного климата.

–329–

Мысль о назначении в Иркутск из Викариев, метит на Московского Викария, который был в Иркутске Ректором. Сочинитель, видно, надеется получить значение при сем Архиперее (*На поле поперек*) Кто отец Петр, или не знаю или не угадываю.

* * *

11-го Февр. По делу о наследственных облачениях, признаю, что указанная определением Св. Синода дорога ведет

в лес: но надобно взять в рассуждение,

1) что Синоду трудно выговорить, чтобы облачение приобщить к наследству; ибо по древним церковным правилам церковная собственность всегда отделялась от личной; и не слышано, чтобы омофор переходил к наследникам или наследницам:

2) что наши законы запрещают наследственные иконы продавать с публичного торга, а велят отдавать в церковь; хотя икона может принадлежать и к домашней утвари мирянина, а церковное облачение никак.

Не лучше ли так:

1. Недоставленные племянницею вещи оставить на ее совести и ответственности, согласно с мнением Дикастерии.

2. Наличные церковные вещи хранить в Церкви, до рассмотрения гражданского начальства о духовном завещании, при котором благоволило бы сие начальство принять в рассуждение вышеупомянутый закон. По получении решения гражданского и завещания Минская Консистория опять представит С. Синоду свое мнение.

Впрочем так мне кажется, а сделать извольте как лучше.

Еще забыл о *). Остального кандидата, кажется, надобно употребить. Дело Лапчковского дослушано; и худо говорит оно о бдительности Кишиневского Архипастыря. Доноситель жандармский офицер, кажется, сделался жертвою своего доноса безвинно, потому что Лапчковский умел поймать старшего чиновника жандармского.

(На особом листе, на коем имеется надпись С. Д. Нечаева о резолюциях 11-го Февраля, Святителем Февр. 12-го написано По делу о возвращаемых из

—330—

Академии я исключил издержки за содержание: взыскивать и сии было бы тяжело.

На прочее согласен.

О членах Конференции, полагал бы я:

1. Игнатовича утвердить, как обучавшего в Академии Еврейскому языку и награжденного за упражнение в сочинении

проповедей, и следственно имеющего признаки учености, что для члена Конференции необходимо.

2. О Максимовиче промолчать; ибо он учителем не был, и признаков учености его по сравнению с предыдущим кандидатом не видно.

3. О Архимандрите Авксентии доложить со справкою из дела 1821-го года, по которому он уволен от училищной службы, или с подлинным делом. Сколько помню, тут есть не малые чудеса.

* * *

Февр. 12. Бумагу о пр. Амвросии Вашему Превосходительству возвращаю. Тут нечего возражать. И есть ли бы сие ранее сказано было в таких выражениях, и доведено до Высочайшего внимания: то, может быть, одним выбором было бы меньше. А можно устать от выборов: особенно когда третьеклассного в третий класс выбирают, и берут с места человека, под которым оно еще согреться не успело.

С мыслями Его Сиятельства, которые мне сообщаете, я согласен. Но не знаю, как лучше могут оные быть исполнены. Кажется, Владыка много держится за свою мысль о Пр. Пензенском. А я не знаю, как уговорить себя подписать сию часть выбора, быв прежде доволен, что не подписывал выбора в Пензу. Впрочем Владыке и Князю П. Сергеевичу более нежели мне должно быть известно о Ректоре Академии Иоанне: и с них больше спросится.

Взяли бы хотя сие в рассуждение: –

Нижегородский в Тобольск, Волынский в Нижний, Курский в Волынь, Пензенский в Курск.

Будет ли конец этой веревке Архиереев, которая тянется и путается взад и вперед от одной вакансии? –

Покорнейше прошу представить Его Сиятельству прила-
–331–

гаемые при сем три протокола, по которым мне показалось нужным сказать мои мысли.

* * *

Марта 23.... Письмо Преосвященного Пермского достойно внимания. О *скуфие*,³²⁰ и наипаче о *шапке*,³²¹ святейшие

патриархи свидетельствуют через чур. Что скуфия в средние века была отличием священства, видим на древних изображениях и *). Что бы она присвоена была и диаконам, сомневаюсь. Шапка же, с дозволения их святейшества и блаженства, пришла в Церковь от Турецкой чалмы.

Команьдурский монастырь представляет род монашества древне-скитского. Желал бы я сего у нас. Как скучно видеть, что монастыри все хотят Богомольцев и дохода от Богомольцев, то есть сами домогаются развлечения и искушения. Правда им недостает иногда способов: но более недостает не стяжания, простоты, надежды на Бога и вкуса к безмолвию.

* * *

Июня 17. (Приписка) У меня гостил сего дня Преосвященный Митрополит Иона. Я предложил ему и отслужить в Успенском Соборе, что он исполнил, кажется, с экзаршескою важностию. Он носит только Владимирскую ленту, а не Александровскую, тогда как светские кавалеры обыкновенно носят формально Александровскую, как старшую, а Владимирскую под кафтаном, как и статут именно велит; также носит он вместе с панагиею крест, пожалованный ему, когда он был еще Архимандритом. А этого я не слыхал, чтобы после в свое время дано ему было право, которое митрополитам Новгородским дается по особенному Высочайшему усмотрению. Не имел сего Михаил, будучи Новгородским, ни Варлаам, будучи Экзархом.

Княгиня Долгорукая, дочь графини Васильевой, просит позволения наследовать после матери домовую церковь. Преосвященный Парфений представил о сем Св. Синоду.

—332—

Помогите сему делу, в котором неправильного, кажется, нет.

* * *

Сент. 3-го. ... О гонении моем на о. Мелхиседека неудобь сказанное слово. Есть ли я что говорил Владыке и Князю Петру Сергеевичу: то говорил тоже прежде в остережение о. Архимандриту. Есть ли Владыка и Князь помнят: пусть судят, должен ли я был сказать *) иначе? По приезде моем в Москву сим летом о. Архимандрит говорил со мною о известном письме

его так, – что я полагал себя в мире с ним по старому. Услышав недавно, что он в смысле жалобы на меня отозвался Великому Князю, я не хотел верить. Ваши слова приближают меня к сей вере, давая разуметь, что о. Архимандрит в Петербург простирает жалобы на мое гонение. Мне кажется помешать духу подозрения, и переговорить с о. Архимандритом: но еще не удастся. Что касается до вопроса: не будет ли награждение его неприятно мне? – отвечаю: не будет, есть ли то найдут справедливым и приличным; и это не для того, чтобы мне не слыть гонителем, как вы желаете, но чтобы не быть, а слыть: ибо есть ли так пошло, то решение сие в мое отсутствие, конечно протолковано будет, как свидетельство о моем гонении, дошедшем (? до ?) самого С. Синода, который нашел нужным воспользоваться моим отсутствием, и ходатайствовать в необыкновенное время. Я согласен, что приобретение важного жертвования и подвиг миротворства заслуживают изъятие благоволения от начальства, каким-либо знаком по обычаю.

Вам утешение благословенного и не возмущаемого мира призываю

Вашего Превосходительства покорнейший слуга
Филарет М. Московский.

(Приписка) Теперь получил из Академии бумаги, из коих видно, что по непредвиденным прежде случаям нужна перемена в распоряжениях в утверждениях Коммиссиею Духовных Училищ; а мне на сей случай полномочия не дано, как прежде давалось. Что делать? Испол-

–333–

нить самовольно? Или остановить исполнение месяца на полтора, и оставить места без людей, и людей без мест? Я стал в пень. Бог вас знает, забыли ль Вы сказать в предписании, что говорили прежде, или раскаялись в доверенности, которую мне давали прежде? Может быть это наказание за мое мнение о Имеретинской Риторике. Право, не знаю, как это разгадать, и как поступить.

Не считите меня мятежником против К. Д. У., есть ли соглашусь с мнением Академического Правления.

* * *

Окт. 27. Простите, что задержал бумаги. Как то завален ими.

Хотя Генерал-Губернатор сказал: *некоторый* *Архиепископ*:³²² но как он один; то объявлен лично.

По моему мнению не все, что писал Преосвященный Кирилл, надлежало бы передавать, а выписку. Но дело сделано.

Мера Генерала Губернатора имеет вид: но произведет ли дело? И потому торопиться ли распространять се? – Вам принадлежит рассуждение.

Книжку о Духоборце еще не дочитал я. Не все студент выдумал, что тут написано.

* * *

Нояб. 4. Возвращаю Вашему Превосходительству законодательные бумаги.... Благодарение одному члену, который дал сему делу такое направление, чтобы оно было еще пересмотрено. – По сим положениям не запрещено даже снявшему священство носить скуфью и камилавку.

Недавно в ведомостях прочитал я удивительный также закон: протестанта прелюбодея увещевать, и сажать под арест от 3 до нескольких дней, кажется, до 14. Вы, может быть, скажете: закон снисходительный. А мне кажется: жестокий для невинных супругов и супружества. За сто рублей похищенных присуждают гражданскую

–334–

смерть: по сему во сколько копеек оценивают чистоту супружества, когда ее похищают?

* * *

На записку Нечаева: Я заготовил пространнейшую резолюцию по делу о портретах и других изображениях. Угодно ли будет Вашему Высокопреосвященству ее одобрить? Князь П. С – г на сей проект согласен, – Филарет на сем же листе 5 ноября пишет:

По поздно ли уже? Объявлена Высочайшая воля: тогда не представили об особом видоизменении при объявлении оной. Докладывали о Преосвященном Илиодоре: и тут не представляли об особом способе исполнения. Почему ж так поздно надумались? Хорошо ли, по делу, по которому уже

докладывали об изъятии из Высочайшего повеления, вновь докладывать о другом изъятии? Как будто по той мере, как снисходили на представления, мы делаемся докучливее, представляя о второй отмене по тому же делу,

Потом 8 ноября приписано:

Не лучше ли, выйти из затруднений сего дела, дав указу следующую форму:

— — дня объявлено С. Синоду, что Государь Император, усмотрев в некоторых Церквах изображения, не принадлежащие к числу чтимых в Церкви благоговейным поклонением, и поставляемых для возбуждения духа молитвы, по свойственному Его Величеству чувству благоговения к святому храму, и смирения пред Богом, повелеть соизволил, что бы не иметь в Церквах никаких изображений кроме святых образов, и картин из священной и церковной истории, представляющих события священные; и в особенности что бы и портреты Его Императорского Величества и Его Августейшей Фамилии в Церковь не поставлять.

Приказали: о должном к сему исполнению — — —

Есть ли предпочтется Ваш проект: то его надо сократить. О Архиерейских портретах говорить не надобно. Нет никакой беды, что их вынесут, и стоять за них не прилично.

* * *

Дек. 9. Завтра пришлю Вам резолюцию о ревизиях Орловской и Минской. Когда будете сличать ее с делом, извольте ведать, что она следует порядку ревизорского донесения, а под конец уже переходит к предметам представления академического. Кажется, я постарался, по возможности, смягчать выражения. И еще остались нелепости, о которых вовсе умолчено в резолюции: например, о том, что Собкевича, известного прежде ябедника и бывшего учителя, теперь представляют к награждению, сказывая, будто он с опасностью жизни ябедничал.

**Введенский А.И. Памяти В.Д. Кудрявцева: Речь,
сказанная в день годовичного поминовения //
Богословский вестник 1893. Т. 1. № 2. С. 336–351 (2-я
пагин.)**

Речь, сказанная вечером в день годовичного поминовения В. Д. (3-го Декабря), в присутствии академического Начальства, профессоров, студентов и особо приглашенных посторонних лиц

–336–

У одного из наших знаменитых проповедников ость мысль, которая сначала может, пожалуй, показаться несколько смелою и гипотетичною, но которая, чем больше вдумываешься в нее, тем сильнее поражает своею глубиною, своею чарующею и вместе пугающею правдивостью. Остановившись на рубеже нового года, он мысленно созерцал, как старый год передает свое наследие новому, – передаст людские мысли, чувства, стремления и действия, словом, весь тот мировой материал, из которого общим столкновением, взаимодействием, борьбою разнородных элементов вырабатывается жизнь человечества. «Я не могу, – сказал между прочим оратор, – не могу представить себе этой картины без трепета сердечного. Пусть каждый из вас подумает, что всякая его мысль, чувство, слово, может быть случайно высказанные, всякое его дело, когда бы и как бы то ни было, может быть и не намеренно сделанные, которым он сам не думал придавать значения, все это живо в жизни и составляет уже факт невозвратный; все это полетело из души в мир и там неудержимо произвело сродные себе действия; там встретившись с другими, подобными себе фактами, усложнилось и усилилось; встретившись с противными, вступило с ними в борьбу и таким обра-

–337–

зом вошло в состав атмосферы, обнимающей, проникающей, наполняющей жизнь мира. Ты не думаешь об этом; ты забыл, каким чувством, намерением или словом, несколько лет назад, тыдохнул на свет Божий; но это

дуновение твое пошло живою струею в воздух мира и там вместе с другими струями составило тучу, облегающую горизонт над тобою и другими»³²³....

Глубокая мысль, выражающая великий, непреложный закон! Паскаль и Лейбниц, Кондорсе и Конт, — все эти разнохарактерные мыслители сходятся с нашим глубокомысленным проповедником в признании этого закона, — сходятся во взгляде на человечество, как на одного всемирного человека, рост которого управляется законом, подчиняющим настоящее прошлому, будущее настоящему. Да и нельзя этого не признать. В самом деле, кто доверяет естествознанию, кто признает вместе с ним закон сохранения энергии, а в нашем деле, слове, в наших желаниях и мыслях видит тоже энергию, хотя и своеобразную, тот должен признать вышеизложенный закон априори. Кто, напротив, не любит обосновывать истины, которыми живет, отвлеченно, тот может проверить этот закон фактически, собственным опытом. Ведь все мы испытываем на себе более или менее могучее воздействие прошлого, а с другой стороны чувствуем себя в большей или меньшей степени ответственными и за будущее. В самом деле, как часто нас удерживает на краю нравственной пропасти, например, еле слышный голос матери, который звенит в глубине души, как надорванная струна, и из неясной дали прошедшего несет властный запрет соблазнительному настоящему, или — укоризненный взор отца, который запал в душу когда-то давно, давно, но запечатлелся так, что застыл в ней, да так и остался навсегда живой и памятной укоризной, живым запретом всему дурному! Как часто, напротив, при всех протестах нашей природы, мы скатываемся с нравственной крутизны единственно потому, что какие-нибудь, «иксы или игреки», умершие или живые, делали и делают то же самое. На подвиг, на борьбу

—338—

с заблуждением и злом нас вдохновляют примеры людей, уже несущих этот подвиг. В горях и невзгодах много утешает простая житейская справка: «не я первый», — особенно если она иллюстрирована хорошими примерами; а пресловутый вопрос:

«что скажет свет?» не всегда диктуется тщеславием, – у людей серьезных и в виду серьезного дела он переводится так: «а что собственно из моего замысла выйдет и как отнесутся к нему люди, которых он касается»? Словом, есть *динамика общественного сознания*, как есть динамика сознания единичного, как есть динамика процессов природы. Ни один психический элемент, как бы мал он ни был, не пропадает бесследно. Так или иначе, рано или поздно, там или здесь, в той же или глубоко преобразованной форме, он неизбежно отзовется, скажется, добрым или дурным влиянием, направляющим или отклоняющим, или же и совсем задерживающим рост нравственного самосознания того или другого общества, народа, человечества. Вот почему мы сознаем вечную солидарность, связывающую нас с нашими предками и потомками. Мы испытываем на себе тяжесть прошлого, которое увлекает нас по пути, проторенному нашими отцами, равно как сознаем и чувствуем ответственность за будущее, которое сложится несомненно не без нашего влияния. Предки живут в нас; мы будем жить в потомках, – так или иначе, с честью, или со стыдением лица и в позоре бесславия.

Итак, ни одно нравственное явление, а тем более ни одна человеческая жизнь не пропадают в нравственном мире бесследно, точно так же, как в мире физическом не исчезает бесследно ни один атом силы. Если бы наш взор был достаточно проницателен, он мог бы в одном только нашем акте, в одной какой-либо нашей решимости открыть тысячи мелких перекрестных влияний. Нас смутило бы и озадачило это открытие точно так же, как, например, смущает и озадачивает человека, впервые рассматривающего в сильный микроскоп каплю воды, ее состав. К счастью, нам не дано такой проницательности. И не трудно понять, почему: замечая эти мелкие, непрестанно идущие на нас от вне влияния и, с

–339–

другой стороны, постоянно вносимые самими нами в окружающую нас жизнь перемены, мы могли бы расстроить свою практическую жизнь, точно так же, как вид состава и строения воды, открываемый микроскопом, внес бы

расстройство в наши вкусовые ощущения и нарушил бы наше питание. Это открытие произвело бы на нас, как говорят, гиперестезию нравственного сознания, – болезненную чувствительность, подавило бы нас тяжестью сознания ответственности за каждое движение нашего духа и парализовало бы нашу энергию. Вот почему все эти ежеминутно испытываемые нами мелкие влияния ускользают от нас, сливаясь в одно общее настроение, подобно тому, как ускользают от нашего невооруженного глаза плавающие в каплях воды органические существа, или как отдаленные звезды сливаются в один млечный путь. Мелких нравственных явлений, действия на нас мелких личностей, имевших и имеющих к нам лишь отдаленное отношение, мы не различаем, хотя и испытываем их, – может быть, в преобразованной форме. Мы замечаем лишь крупные влияния, крупных деятелей; но зато *они* кладут на нас неизгладимо глубокий след:

Есть много мелких, безымянных
Созвездий в горней вышине, –
Для наших слабых глаз туманных
Недосягаемы они, –
И как они бы ни светили,
Не нам о блеске их судить, –
Лишь телескопа дивной силе
Они подвластны может быть....
Но есть созвездия иные
От них иные и лучи:
Как солнца, пламенно живые
Они сияют нам в ночи.
Для мира дольного отрада,
Они – краса небес родных...

Я уверен, Мм. Гг., что вы не откажете мне в праве, отнести к числу этих светил, которые, по выражению поэта, составляют «красу небес родных», и того, воспоминание о ком собрало нас здесь. В печальные дни погребения незабвенного Виктора Дмитриевича, многими из

–340–

его почитателей уже было засвидетельствовано то, что, конечно, признается всеми его знавшими, – засвидетельствовано, что это созвездие иного рода, не похожее на те мелкие, безымянные созвездия, мерцание которых сливается в нашей душе в один безразличный цвет; что это созвездие видит всякий, кто живет под одним с нами небом, – в том мире, где наука дружит с религиею, и философия подает руку богословию. Однако, на светило живое недостаточно только смотреть, как мы смотрим на однообразных и бесстрастных вечных небесных странников, – в живое светило нужно всматриваться, чтобы уловить своеобразный отлив его живых лучей; к живой личности нужно и отношение живое, деятельное, а не страдательное. И особенно ныне, когда по истечении годовичного срока со дня кончины незабвенного Виктора Дмитриевича, наше общее молитвенное и духовное общение с ним сделается реже, нам нужно еще раз остановить пристальный взор на почившем, возможно живее вызвать в своем сознании и обаятельное сияние его тихого заката, и бодрый, радующий душу, путеводный свет всей остальной его жизни. Теперь всемогущее, но безжалостное время будет вырывать листок за листком из наших воспоминаний о нем. По равнодушию и забывчивости, столь свойственной человеку, мы дадим времени совершить это разрушительное дело. Милый и дорогой образ поблекнет. Он не изгладится совсем, – это невозможно, вследствие его исключительности, – но многие чарующие и обаятельные подробности, по закону динамики сознания, сольются и преобразуются в одно общее впечатление и лишь в этой форме войдут в наше воспоминание, сделаются одним из соопределяющих факторов нашей жизни. И вот важно, существенно важно, чтобы, при этом неизбежном преобразовании, нравственный облик Виктора Дмитриевича не потерпел искажения. Он может быть уменьшен; но в фокусе нашего сознания, хранящего этот образ, должны быть собраны все его подлинные и выдающиеся черты с сохранением их индивидуального отпечатка, их глубокой нравственной основы. Лишь тогда этот образ явится пред нами конкретным

воплощением тех или иных сторон нашего собственного нравственного идеала, и та-

–341–

ким образом выполнит предуказанное ему свыше дело в руководстве и направлении нашей жизни. Итак, выражением каких именно сторон нравственного идеала может и должен остаться для нас Виктор Дмитриевич? Каков подлинный текст его живого, написанного делом всей жизни, завещания?

Когда нас душат первые спазмы слез, выдавленных вестью о смерти близкого человека, наше примиренное скорбию воображение всегда и невольно одевает его образ обаянием сердечности, доброты и попечительности о нас – «сиротах». При этом мы не справляемся с исторической правдой, а иногда даже и заведомо ее нарушаем, – под влиянием сердечной скорби. Если же нарушать эту правду не приходится, тогда скорбь о смерти любимого человека тем законнее и естественнее прорывается прежде всего именно в этой форме. Так именно было дело в данном случае. В лице Виктора Дмитриевича осиротевшая, подлинно осиротевшая Академия схоронила именно такого человека, который всю свою жизнь ласкал и лелеял и старшую и младшую ее братию. Что же удивительного, что почти во всех погребальных речах мы слышим глубокое выражение именно этой, одной и той же скорби о нем, как о кротком и участливом, спокойном и мирном, снисходившем к недостаткам и неліцемерно любившем человеке? Что удивительного в том, что погребальные речи оказались вариацией одного и того же настроения, одного и того же сильнее всех других заявлявшего о себе в данную минуту чувства? Наше скорбное, отовсюду осаждаемое всевозможными невзгодами, существование делает нас очень чуткими ко всем проявлениям ласки и участия. Нам более всего дороги бескорыстно участливые к нашей судьбе люди; более всего мы скорбим именно о них и в них самих прежде всего и более всего отмечаем и возвышаем именно эту черту. Это естественно: это лежит в условиях нашего существования, в строе нашей природы. Но отдавая эту невольную дань, отдаваясь порывам своего ежеминутно оскорбляемого, а потому

и скорбящего сердца, мы не должны забывать и о том, что обаятельная кротость и ласка, светившие во всем существе нашего незабвенного Виктора Дмитриевича, есть лишь одна

–342–

сторона его нравственного облика. Как светила небесные не только посылают на нашу хладную и мрачную землю свой то согревающий и освещающий, то просто ласкающий наши взоры свет, но сверх того, в своем неизменно правильном движении служат для нас наглядным выражением царящего во всем мироздании закона, истины, Божественной мысли, отображенной в творении: так и почивший, наше родное светило, не только светил нам своею смиренною кротостию; не только согревал и радовал душу своею участливою ласкою, но и служил живым выражением закона, управляющего нравственным миропорядком, – живым и ясным напоминанием о нашем жизненном и служебном долге. Говоря это, свидетельствуюсь словами одного из председателей здесь, которого не назову, ради его скромности, по имени, – словами человека, суждение которого для нас в данном случае тем авторитетнее и ценнее, чем ближе сам он по своему нравственному складу подходит к почившему. «Когда человек, – таково это авторитетное свидетельство, – когда человек усердно старается о том, чтобы правильно определить лежащие в 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 ею отличительное качество от времени поступления в Академию до самой кончины. Поистине, об нем можно повторить слова псалма: *блажен муж, боящийся Господа и крепко любящий заповеди Его*». ³²⁴ Это-то постоянное сознание долга, – не одного только служебного долга, у которого бывают различные мотивы, но долга вообще, – это сознание обязательности нравственного закона, как руководящей нормы всех поступков, слов и настроений, это

мало приметное, но за то тем более ценное свойство ясно выступает пред нами, когда мы окинем одним общим взглядом все известные нам события жизни В.Д., – его

–343–

дело и многосложные частные отношения. Всегда, – насколько могу судить из непосредственно известных мне фактов из времени моего студенчества, равно как и из слышанных от других рассказов, относящихся к далекому и недалекому прошлому нашей Академии, – всегда студенты шли во времена общих академических невзгод или частных затруднений к Виктору Дмитриевичу за советом и помощью; но они шли не только с верою в его отзывчивое и участливое сердце, но и с готовностью принять его «veto», – властное, однако, не столько служебным положением изрекающего его лица, и не им главным образом, но его осторожную, точно сообразованную с требованиями правды и законности, в лучшем смысле этих слов, мотивировкою. Студенты читли и глубоко читли в нем именно это человеческое выражение законности и правды, верность которой с его стороны в их глазах была тем ценнее, чем более его, так же хорошо известное им, мягкое сердце склонно было к уступкам и извинениям, чтобы не сказать больше. Вот почему они всегда и пуще всего боялись, как засвидетельствовал один из них в своей речи, огорчить именно Виктора Дмитриевича каким-нибудь неуместным поступком. Своею молодою, отзывчивою и чуткою душою они инстинктивно понимали, что в высокой душе их наставника, исполненной трепетным сознанием святости нравственного закона, и поэтому восприимчивой к его нарушениям, их проступки отзовутся мучительною и жгучею болью.

И позднее, когда мне выпала завидная доля стать в числе его младших сослуживцев, а, по сродству наших наук, войти и в особенно близкие и непосредственные отношения, я не раз убеждался, насколько высоко и твердо он держит знамя закона, долга, служебной и вообще нравственной порядочности. Всегда готовый по своей доброте личную помощь облегчить тяжесть закона, в какой бы форме этот последний ни являлся, он,

однако, никогда не поступался принципом, и на вечно повторяемый искусительный вопрос: «достоит ли дати дань кесарю», отвечал поучительным и по истине красноречивым молчанием, как бы сомнителен в том или другом случае

–344–

этот кесарь, по-видимому, ни был. Он давал понять этим, что восстановить в сознании расшатанный принцип гораздо труднее, чем его расшатать, и что поэтому долг каждого, кто понимает такое положение дела, оберегать *status quo* по крайней мере, как предохранительную оболочку нового зерна, нового пробуждающегося к жизни принципа, новой зарождающейся идеи. Вот почему опасливый вопрос: «а что скажет Виктор Дмитриевич», – этот скромный и молчаливый Виктор Дмитриевич, смущал порою и не одну только студенческую среду. Словом, деятельность Виктора Дмитриевича является пред нами живою разгадкой той тайны, как даже и в нашей грешной и несовершенной жизни могут сретаться милость и истина, лобызаться правда и мир, – как сознание закона и верность ему может растворяться любовным участием и снисхождением к немощам рабов закона.

Без сомнения, ключ для объяснения этой, только что очерченной, настроенности Виктора Дмитриевича следует искать где-нибудь недалеко от того укромного исторического уголка за правым клиросом нашего прежнего академического храма, в котором почти за каждым богослужением можно было видеть величавую, серьезно-сосредоточенную фигуру маститого старца. Но я не стану вторгаться в это святилище его души и касаться тайны его жизни в Боге, ведомой только Богу. Остановлю вместо того ваше внимание на характере той деятельности, которой он посвятил все свои силы, и которая, без сомнения, осталась также не без влияния на выработку его устойчивого нравственного облика. Я разумею его служение философии.

Философия – какое многосмысленное и даже двусмысленное слово! В наши дни, – в дни поразительно ненормального разъединения жизни и школы, когда на жизненном рынке, с одной стороны, повсюду суетится чуждая не

только глубокомыслия, но и всякого вообще идейного содержания практичность, а с другой, спесиво надувается беспочвенное, совершенно оторванное от жизни quasi-научное доктринерство, – при таком поразительно ненормальном, по истине хаотическом настроении умов, Виктор Дмитриевич являлся одним из тех светлых исключе-

–345–

ний, в котором одинаково соблюдены были права жизни и мысли. Именно, в его философской деятельности следует различать две стороны: с одной, он являлся пред нами живым воплощением – увы! – отжившего уже типа *древнего философа*, т. е. человека, который смотрит на все вопросы с точки зрения высшей, нажитой опытом и постоянной вдумчивостью, мудрости; с другой, он был строгим мыслителем – теоретиком, хорошо знавшим всю метафизическую паутину древнего и нового времени и умевшим распутывать ее запутанные узлы, не порывая нитей. Мы знали его, как философа, как представителя всем доступной житейской мудрости, в домашнем кругу, в обыденной беседе, когда видели, как осторожно, со свойственною истинному философу вдумчивостью подходил он к каждому вопросу, когда слышали как доступно и просто, подобно древнему афинскому мудрецу, он разъяснял, бывало, самые трудные вопросы детям философской науки, – когда, например, – я думаю многие из присутствовавших здесь помнят этот шумный в свое время факт, – когда студенту, встревоженному видением недавно умершего товарища, он серьезно и просто, с своей философской точки зрения разъясняет степень вероятности этого факта и т. д. Мы знали его, как строгого мыслителя-теоретика, как метафизика-систематика, по его продуманным лекциям, и доселе знаем, по его печатным трудам.

Я высказал уже свой посильный взгляд на литературно-философскую деятельность Виктора Дмитриевича в другом месте, печатно,³²⁵ и не стану утомлять вашего внимания его повторением. Ограничусь лишь немногими замечаниями, имеющими в виду преимущественно младшую часть моей аудитории, из среды которой некоторые, по крайней мере,

выступят, конечно, на поприще более или менее самостоятельной философской деятельности. Во-первых, в наши дни, в дни увлечения всевозможными, а между прочим и научными модами, когда предательская измена маститой «науке наук» и легкомысленное, повторяемое всего чаще с чужого голоса, глумление под ее будто бы бесплодными

—346—

задачами когда эти нездоровые направления проникают и в сферу нашей когда-то строго-философски настроенной мысли, творения Виктора Дмитриевича должны встать пред нами, в этих наших увлечениях, живою укоризною. Можно не соглашаться с ним в частностях, можно оспаривать даже и его основные точки зрения, — да и у кого из философов их нельзя оспаривать? — но нельзя не признать одного, — именно: метафизические проблемы поставлены у него так отчетливо, решение их устанавливается так осторожно и методично, что метафизика, — кто что ни говори об ней, — по крайней мере в его умелых руках, является все же наукою. Вот почему смело можно сказать, что творения Виктора Дмитриевича сослужат громадную услугу нашей русской и в частности нашей академической образованности, будут много содействовать благоприятному исходу современных философских нестроений и шатаний мысли. Во-вторых, не раз приходилось и нередко приходится слышать, как зилоты и фанатики школьной эрудиции, рабы «последних слов» науки, открывают в трудах Виктора Дмитриевича проступки против кодекса правил и законов о предупреждении и пресечении научных погрешностей и недостатков, — законов, долженствующих регламентировать по одному шаблону составление научных и в частности научно-философских работ: излишнюю, будто бы, элементарность, недостаток цитации, новизны (современности, отсталость); но судя и оценивая творения Виктора Дмитриевича по этому тираническому, угнетающему живую мысль закону, они забывают вящая закона, забывают могучее и осязательное явление в его творениях духа и жизни. На современных книжных рынках так много схоластической учености, что творения Виктора Дмитриевича являются поистине светлым

оазисом в этой сухой и безжизненной умственной пустыне. У нас повсюду так много учителей, преподающих нам правила и приемы, как приобретать эрудицию, – и притом, замечу в скобках, приобретать чаще всего не весьма дорогою ценою, – так много таких учителей, что тем ценнее должен быть преподанный нам Виктором Дмитриевичем собственным примером

–347–

урок, как может и должен представитель науки говорить живым словом живой душе.

Мы все знакомы с обаянием его вразумительного и изящного слова, и не я первый обращаю на это ваше внимание. Если справедливо классическое изречение Бюффона; «le style c'est l'homme», то в стиле творений Виктора Дмитриевича на нас еще дышет его мягкая и участливая душа. И вот почему всякий раз, когда пробегаешь страницы его изящной речи, выражающие его исключительно – высокую настроенность, с глубины души энергично поднимается разом и мучительное сознание того, что мы все еще недостаточно прислушиваемся к этому редкому наставнику и слишком поспешно нарицаем иных учителей, и горькое чувство незаменимой утраты. И хочется тогда сказать витающему около нас духу почившего словами поэта, обращенными тоже к одному русскому писателю, с которым наш наставник расходился правда в направлении, по с которым, кажется, в равной степени владел тайною слова, или, если и уступал, то разве лишь потому, что должен был применять свое слово к выражению таких капризных и громоздких понятий, каковы понятия философские, – хочется сказать ему:

Учитель и друг,
Жил ты, и верилось в русскую силу,
И верилось в русской души красоту, –
Сошел, побежденный страданьем, в могилу
И нет тебе смены на славном посту....

.....
Не здесь, не в мерцаньи свечей погребальных,
Не в пестрой толпе, не при громе речей,

Не в звуках молитв заунывно печальных,
Поймем мы всю горечь утраты своей:
Поймем ее дома, *поймем над строками*
Высоких и светлых творений твоих,
.....при лампе вечерней порою,
За дружным и тесным семейным столом,
В студенческой келье.....
На школьной скамейке и всюду кругом...

Смею думать, что я не делаю передержки и не утрирую,
применяя к творениям нашего философа то, что

–348–

поэт сказал о романисте. Я доселе знал, что его любят читать «в студенческой келье», а недавно узнал, что читают его и за «тесным семейным столом», – читают и понимают даже люди, сравнительно неподготовленные, и притом не только слушатели, но и слушательницы. Их искренно радует, что они понимают философскую книгу, – *первую в жизни философскую книгу!* Для нас это неудивительно. Тайна обаятельного влияния творений Виктора Дмитриевича на читателей; и прежде всего, их вразумительность объясняется именно тем гармоническим соединением в его лице древнего философа, житейского мудреца, с одной стороны, и глубокомысленного метафизика, с другой. Виктор Дмитриевич-философ опирался в своих суждениях по многосложным вопросам обыденной действительности и жизни на строго научную работу Виктора Дмитриевича-метафизика; но за то, в свою очередь, и этот последний заимствовал у первого тайну говорить с читателем, как с живым слушателем и собеседником. Вот почему его творения так просты и доступны: в них невольно отображалось выработанное живым общением умение просто говорить о трудных вопросах. И вот чему, повторяю еще раз, начинающему философу следует прежде всего у него учиться!

Именно эта-то постоянная вдумчивость Виктора Дмитриевича, вместе с его очерченною выше чуткостью к нарушениям правды и справедливости, при гуманности и мягкости, – все это вместе развило в нем удивительную выдержанность и необыкновенное нравственное

самообладание. Самообладание, выдержанность, – какая это великая жизненная сила! Не раздражать людских самолюбий неосторожным суждением или двусмысленным вопросом; подмечать и задерживать свою и чужую мысль только на светлых сторонах жизни, и обходить явления двусмысленные; угашать злобу противника личной уступкою, не поступаясь, однако, принципом или делом; не спешить *своим* мнением или словом, особенно таким, которое, пожалуй, придется взять назад; не делать шага, в котором придется раскаиваться; не рассыпать направо и налево любезностей, которые могут сделать на минуту приятным, но после навлекут подозрение в двуличности и нравствен-

–349–

ной фальши: ведь из всех этих и им подобных «мелочей» складывается вся наша жизнь! Из них именно образуется та тонкая атмосфера, которая прививается к человеку, независимо от его служебного и материального положения, иногда даже независимо и от его ума; которая сопровождает его повсюду и по которой его принимают и оценивают, когда уже перестали встречать только по одежде, а провожать только по уму. И вот эти-то крупные мелочи, эта-то тонкая, но для всех осязательная идеальная атмосфера и составляет то прекрасное дополнение к облику Виктора Дмитриевича, которое освещает его с весьма выгодной и симпатичной стороны? Кто, в самом деле, припомнит, чтобы хоть один раз в жизни он был смущен с его стороны каким-нибудь неуместным или двусмысленным вопросом? Кто, напротив, не испытывал на себе этой обаятельной, поднимающей и окрыляющей внимательности, которая подчеркивала крупницы добрых стремлений, едва пробивающихся чрез толстую кору наслоившихся недоразумений и промахов? Именно, благодаря этой, перешедшей в его плоть и кровь высокой настроенности, он был свободен и от тех недугов, которые омрачают наши дни,

Когда дряхлеющие силы
Нам начинают изменять,
И мы должны, как старожилы,
Пришельцам новым место дать;

когда далеко и далеко не все уберегаются
От малодушных укоризн –
От клеветы, от озлоблений
На изменяющую жизнь;
От чувства затаенной злости
На новый современный мир,
Где новые садятся гости
За уготованный им пир.....

Ничего подобного, ни тени болезненной старческой щепетильности не было у Виктора Дмитриевича. Как истинно высокий дух, он вполне победил эти движения нашей немощной природы, поднял и просветил их истинно-философским взглядом на царство мысли и добра, как на общее достояние, где никто не может взять не только

–350–

слишком много, но даже и просто *достаточно* много и где, вопреки элементарному экономическому закону, чем более захватывает каждый, тем богаче становятся все...

Итак, трепетное сознание святости долга и закона, при постоянном любовном участии и снисхождении к немощам рабов закона; истинно философская вдумчивость и глубокомыслие, при обаятельной простоте и доступности пониманию всех; необыкновенная выдержанность и благородная настроенность – вот те стихии, на основе которых соткан идеальный образ почившего. Каждый делает в жизни свое дело и оставляет свой след; но этот след несоизмерим с количеством затраченного труда – он определяется прежде всего *характером* деятельности. Иной проносится над жизнью, как грозная буря, которая все ломит и сокрушает под предлогом исправления; но вот улеглась буря, и скромные, на время распуганные, деятели выходят из своих убежищ, в которые их на время загнала гроза, и начинают снова поправлять и строить свои разметанные жилища, и – бури как не бывало. Иной всю жизнь беспорядочно и порывисто хлопочет и суетится, как несогласованная и нестройная многоголовая мирская толпа у мирского дела; но вот отшумела толпа, а дело осталось там же, где было. Иной проходит свое жизненное поприще бесшумно и

спокойно и сходит с него тихо, как однообразный, но ясный рабочий летний день; но вот сошел в могилу этот спокойный неустомимый труженик, этот «апостол труда и терпенья», догорел этот «страдный» день, и – повеяло тихой, бодрой и освежающей прохладой, и чует изощренный слух, что в этом веянии прохлады, в этом «гласе хлада тонка» – Господь, благословивший и освятивший жизненный подвиг труженика. Мне нет надобности добавлять, какой из этих образов идет к деятельности почившего.

Я кончил. У русского народа есть верование, что мир стоит семью праведниками. Может быть и действительно для стояния мира нужно именно это священное седмичное число совершенных, идеальных праведников, – решить трудно; но то несомненно, что людей, более или менее приближающихся к идеалу праведности, для жизни потребно гораздо больше. Каждая обособленная сфера жизни нуж-

–351–

дается в этих праведниках, в этих верных выразителях своей идеи. Нуждается в них и наша Академия. И чем больше их будет, тем будет, конечно, лучше. И вот ныне, в день воспоминания кончины Виктора Дмитриевича, мы можем умерить скорбь об утрате этого великого человека, этой «красы Академии», радостью о том, что он утрачен для нее не совсем, что он отойдет в нашем воспоминании к сонму тех светлых гениев нашей родной Московской Академии, которые служат для нас ясным и непоступным заветом ее высоких традиций. По законам динамики общественного сознания, светлое воспоминание о Викторе Дмитриевиче будет иметь свою долю направляющего влияния, даже независимо от того, как в частности тот или другой из нас относился и отнесется к этому недюжинному человеку, – точно так же, как на наших глазах, хотя, может быть и не для всех одинаково заметно, выполняют свои доли направляющего влияния на нашу академическую жизнь светлые воспоминания о Делицине, Голубинском и Горском, – каждое в своей сфере. Но чтобы это влияние было возможно полнее и действительнее, на всех нас лежит нравственный долг, налагаемый нашею ответственностью пред

потомками, – долг, не просто хранить воспоминание о Викторе Дмитриевиче, как мертвый и неприкосновенный капитал, но воспринять его, как живую и руководящую силу. Итак,

Во имя милого, бывшего,

Во имя нашего отца,

Дадим же мы друг другу слово

Не изменяться до конца, –

не изменяться, прежде всего, в своих, могущих оказывать на всех нас глубокое воспитательное влияние отношениях к нему, в своем детски-доверчивом внимании к его осторожному делу и продуманному, строго согласованному с делом, слову...

А. Введенский

**Соколов В.А. Из академической жизни. Июнь 1893
год // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 2. С. 352–
375 (2-я пагин.).**

–352–

Свой обычный праздник первого Октября в минувшем году Московская академия скромно праздновала лишь через несколько дней после того великого торжества, которое сосредоточило на себе благоговейное внимание всей православной России. Под живым впечатлением близкого соседства этих двух торжеств, столь различных по размерам и значению, в одной из застольных речей после академического акта оратор, между прочим, говорил: «Наш нынешний праздник, при всей своей обычной торжественности, невольно кажется несколько бледным. И нельзя ему было не побледнеть, когда пришлось стать рядом с другим, высоко знаменательным и всенародным торжеством, когда и в самых академических залах мы только что были свидетелями такого глубокого по содержанию и блестящего по внешней форме собрания, подобного которому едва ли наша академия когда-либо видела в своих стенах. Роскошный газовый фонарь, как бы ярко ни блестел своим обычным светом, неизбежно покажется тусклым, когда подле него вдруг вспыхнет электрическое солнце». Эти слова и впечатления снова приходят мне на память теперь, когда я берусь за перо, чтобы сообщить читателю что-нибудь о последних событиях академической жизни. Как бледны, как мелки эти события сравнительно с тем, что еще так недавно переживала академия вместе с лаврой и со всей Россией! Стоит ли, думается мне, даже и говорить о них?.. Но, всему свое время и своя доля внимания. Не из одних

–353–

великих событий слагается история и самое великое от малого зарождается, из многих мелочей составляется и неизбежно ими обуславливается. Древний русский летописец, повествуя о таких выдающихся событиях как греческие походы и договоры Олега и Игоря, или крещение Руси напр., в то же

время заботливо отмечает: «родися Ярославу 4-й сын», «бе мор в коних», «явися звезда с хвостом», «пострижися Еупракси, Всеволожа дщи», «заложена бысть церкы святого Михаила» и т. под. явления, совсем, по-видимому, неважные для истории его народа. Утешаясь его примером, зачем же и мне, академическому летописцу, смущаться сравнительною незначительностию тех событий, о которых приходится повествовать? Зажгу и я, как он, «свою лампаду» и пусть

«минувшее проходит предо мною»...

Ведь и не особенно важное по существу часто способно возбудить интерес и вызвать на немаловажные размышления.

Десятого Октября исполнилась годовщина со дня кончины известного Оптинского старца, о. Амвросия, долгие годы служившего высоким руководителем для многих православных людей, которые отовсюду стекались к нему, ища духовно-нравственного наставления и вразумления. Не без его влияния совершилось и то, чему в этот день Московская академия была свидетельницей в своем обновленном храме. На всенощном бдении этого дня, после великого славословия, снова слышались звуки торжественной песни: «объятия Отча отверзти ми потщися» и пред алтарем академического храма предстали два бывших ученика покойного Оптинского старца, недавно поступившие в число вольнослушателей академии и искавшие теперь иноческого пострижения. Первым из постригаемых был дворянин С.-Петербургской губернии, Михаил Феодорович Алексеев, 41 года. Образование получил он в одной из петербургских гимназий и затем в морском училище. По окончании курса, в 1872 г., он поступил на военно-морскую службу, на которой и оставался в течение восемнадцати лет. Находясь на морской службе он совершил два кругосветных плавания, употребив на них, в сложности около восьми лет и наконец,

—354—

в 1890 г., вышел в отставку в чине капитана первого ранга. Религиозное настроение Михаила Феодоровича, особенно усилившееся под влиянием близкого знакомства с Кронштадтским протоиереем, о. Иоанном Сергиевым, привело

его, по окончании службы, в Оптину пустынь, где он и стал проходить пригготовительные подвиги монашеского послушания, под руководством отца Амвросия. Кончина старца-наставника застала Михаила Феодоровича еще в приготовлениях к иноческому пострижению, которого он сподобился лишь десятого Октября минувшего года в храме Московской духовной академии, куда поступил теперь для приобретения высшего богословского образования. Обряд пострижения совершал о. ректор академии архим. Антоний, причем новому иноку наречено было имя Михея, в честь ученика Преподобного Сергия, преп. Михея, мощи коего почивают в небольшом храме его имени, подле трапезной церкви.

Вторым из постригаемых был дворянин Курской губернии, Владимир Михайлович Машкин, 38 лет. По окончании курса Морского училища он слушал лекции в С.-Петербургском университете и затем, в 1874 г., поступил на службу в морское ведомство. Через два года Владимир Михайлович, по домашним обстоятельствам, вышел в отставку, в чине мичмана, и с той поры жизнь его получила совершенно иное направление. Тяжко заболев, он дал обещание, в случае выздоровления, послужить Богу в одном из афонских монастырей; а потому, когда болезнь миновала, поступил, исполняя обещание, послушником в Пантелеймонов монастырь, где и подвизался в течение пяти лет, под руководством известного афонского старца, о. Макария. Возвратившись в Россию, Владимир Михайлович пожелал получить высшее богословское образование и поступил в число вольнослушателей Московской дух. академии, где и принял иноческое пострижение, причем ему наречено было имя Серапиона, в честь Новгородского Святителя, мощи которого почивают в палатке лаврского Троицкого собора.

Не прошло и двух месяцев со времени пострижения иноков Михея и Серапиона, как за всенощным бдением 2-го Декабря молившиеся в храме Московской академии

—355—

снова увидели одного из ее питомцев ищущим ангельского жития. Это был вольнослушатель академии Николай

Николаевич Безсонов, дворянин, сын инспектора Горы-Горецкого земледельческого училища, 24-х лет, окончивший курс учения в Московском Константиновском межевом институте. При пострижении в монашество ему наречено имя Никона, в честь нетленно почивающего в той же Троицкой лавре ученика и преемника Преп. Сергия.

Итак, на пространстве двух месяцев – три новых монаха, а если припомнить пострижения, бывшие в Феврале и Мае, то нужно будет сказать, что в течение минувшего года пять новых иноков дала русскому обществу одна только Московская академия из числа своих питомцев. Что же это значит и не есть ли это какое-либо знамение времени? История свидетельствует, что процветание монашества обыкновенно служит показателем возбуждения в обществе религиозного сознания, а потому не в праве ли мы подумать, что увеличение количества монахов в академии служит некоторым отображением современного общественного настроения? Чтобы прийти к какому-либо выводу в этом случае, нужно еще предварительно решить вопрос о том, действительно ли указанное число иноков составляет для академии явление необычное. Ведь никто не удивляется тому, что с медицинского факультета каждый год выходит много врачей, или из технологического института – техников. Может быть нет ничего необычного и в том, что «духовная» академия воспитывает многих монахов. Решить этот вопрос, конечно, не трудно; – стоит лишь обратиться за указаниями к модной в настоящее время статистике, к которой теперь всегда стараются прибегнуть, ища разрешения всякого рода недоумений. Попробуем и мы сделать экскурсию в эту область; может быть и для нас найдется в ней что-либо поучительное.

Просматривая списки воспитанников, окончивших курс в Московской академии за все время ее существования и отыскивая в этих списках имена монашествующих, нельзя не заметить, что первое пятидесятилетие, т. е. время с 1814-го по 1864-й год, резко разнится в этом отношении от лет последующих. Общий итог

–356–

всех монашествующих, вышедших из Московской академии за первое ее пятидесятилетие, выражается в цифре 139. За все это время не оказывается ни одного курса, в списках которого не было бы монахов, а число их на каждом курсе в отдельности выражается, по хронологическому порядку академических выпусков, в следующих цифрах³²⁶: 10:10, 4:6, 3:10, 5:6, 7:6, 10:7, 10:8, 5:4, 6:2, 4:5, 3:1, 6 и 1. Сравнивая первое пятидесятилетие Московской академии с последующим временем, до 1891-го года, мы находим между этими периодами весьма существенное различие. За все время с 1866-го по 1890-й год Московская академия имеет в своих списках только 26 монахов да и это число еще должно быть несколько уменьшено. Нужно заметить, что в числе монашествующих воспитанников духовных академий бывают иногда разные иностранцы, в особенности – греки, болгары и др., приезжающие в Россию и поступающие в академию уже в монашеском чине. Такие академические монахи не имеют, конечно, никакого отношения к вопросу о религиозном настроении нашего русского общества и не должны, в сущности, входить в расчет при наших вычислениях. Таких монахов-иностранцев в первое пятидесятилетие Московской академии в ее списках было 3, а в следующее затем двадцатипятилетие – 6, а потому, вычитая эти цифры из общей суммы итогов, мы получим за первое пятидесятилетие академии число вышедших из нее русских монахов – 136, за следующее же двадцатипятилетие – 20. В хронологическом порядке академических выпусков эти 26 монахов второго периода, считая вместе с иностранцами, распределяются по курсам таким образом: 3 (из коих один иностранец), 0:2, 7 (4 иностранца), 0:1, 2:0, 1:1, 2:1, 1:1, 1:1, 1:0, 0:1 (иностранец), и 0. Приведенные цифры, очевидно, не могут выдержать никакого сравнения с теми, которые представ-

–357–

ляются исследователю за первое пятидесятилетие Московской академии, и невольно бросается в глаза тот факт, что на двадцатипятилетнем пространстве второго периода можно встретить шесть выпусков, в списках которых совсем нет

монахов, тогда как за первые пятьдесят лет ни одного такого выпуска не имеется. Что же говорят нам приведенные цифры? Если процветание монашества служит показателем пробуждения в обществе религиозного сознания, то второй из рассматриваемых периодов академической жизни, опираясь на указанные цифры, мы должны, очевидно, признать в религиозном отношении для русского общества временем сравнительного упадка и застоя. Против такого вывода, мне думается, едва ли кто станет спорить, если припомнит, что начало этого периода совпадает с концом шестидесятых годов, когда, по недавнему выражению Вл. Соловьева, исповедовать благочестивые взгляды значило возбуждать против себя лишь недоумения, насмешки и поношения. Справка с цифрами за то двадцатипятилетие, которое окончилось 1890-м годом, ясно таким образом показывает, что такое явление, как пострижение в монашество пяти воспитанников академии в течение одного года, должно быть признано необычным. Наша академическая статистика по вопросу о монашестве начинает уже, очевидно, показывать нечто совсем иное, нежели что мы привыкли видеть в ее показаниях за последние десятки лет. С 1891-го года, судя по цифрам, в господствовавшем дотоле направлении как будто уже замечается начало некоторого изменения. В этом году, в списке окончивших курс Московской академии мы встречаем троих монахов, а в 1892-й году – еще двух, все эти пять питомцев академии приняли иноческое пострижение во время своего академического курса. В среде наличных воспитанников академии насчитывается теперь уже шесть монахов, из коих два иностранца и четыре русских. Таким образом в эти последние годы Московская академия воспитала и воспитывает 11 монахов, т. е. почти половину того, что дало в этом отношении целое, недавно минувшее, двадцатипятилетие. Не говорят ли эти новые цифры о том, что, по сравнению с недавним

–358–

прошлым, в религиозном настроении современного общества совершается некоторая перемена? Не составляют ли они некоторое подтверждение той мысли, что настоящее время, как недавно замечено и в одном из светских журналов, есть

время особенного оживления религиозного чувства в образованном обществе?

Затронутая нами статистика дает основание еще для одного интересного наблюдения. Из 136-ти русских монахов за первое академическое пятидесятилетие мы можем отметить только одного такого, который, по своему происхождению, не принадлежал к духовному сословию, – это всем известный лейтенант Лев, в монашестве Леонид, Краснопевков, скончавшийся впоследствии в сане архиепископа Ярославского. Что же касается русских академических монахов следующего двадцатипятилетия, то из общего их числа, 20-ти, – 6 не принадлежат к сословию духовному и четверо из этих шести получили предварительное образование в классических гимназиях или университете. Приток иносословных в состав академического монашества начинается с восьмидесятых годов, так что в списках курсов 1882:1884, 1885 и 1886 годов все имеющиеся монахи не принадлежат по своему происхождению к сословию духовному. Из числа тех шести монахов, которые в настоящее время обучаются в академии – 2 иностранца и остальные 4 дворянского происхождения. Это опять знамение времени. В светском образованном обществе теперь всеми замечено сильное религиозное возбуждение и на поступление людей этого общества в ряды духовенства, преимущественно монашествующего, не раз уже указывали в литературе как на один из ясных признаков этого возбуждения.³²⁷ Наша академическая статистика еще раз следовательно подтверждает то, о чем теперь можно слышать повсюду. – Проявляющееся в этом случае религиозное движение светского образованного общества у многих, как известно, возбуждает некоторое опасение, причину и сущность которого с достаточною полнотою выяснил напр.: Г.Л. Тихомиров в статье своей «Духовенство и общество в совре-

–359–

менном религиозном движении».³²⁸ Он называет это движение скорее «брожением, результат которого еще очень и очень подлежит сомнению». Оно часто «не только не ищет руководства церкви, но страстно критикует ее и открыто

выражает стремление сверху до низу ее переделать»; в нем замечается по меньшей мере «недостаточная нравственная связь с церковью, работа духа самовольная, самочинная».... «В этом движении, продолжает он, крайне мало религиозного элемента, оно по преимуществу есть движение умственное»,... «в нем менее всего главного – *веры*, бескорыстной, самоотверженной».... «Что ни вольный пророк, то новая вера. Всякий смеет представлять себе Бога, как вздумает, словно будто в самом деле Бог Сам Себя не показывает с начала жизни рода человеческого».... Вывод, к которому приходит автор после такой характеристики движения, выражается у него следующим образом: «Для восстановления правильного развития нашему обществу необходимо *воспитание чувства веры*, и, стало быть, отрешение от умствований, от глубоко-ошибочной привычки *рассудком* „самочинно“ искать религиозной истины. Первый акт стремления к культуре чувства *веры* есть скромное обращение за *научением* туда, где Богу угодно было Самому показать Себя, то есть в Церковь, к духовенству, которому вверено *научение*. Этот первый шаг еще лежит пред нашим „религиозным“ движением, и люди общества могут его сделать только самостоятельным усилием, добровольно.... Скромное, бесхитростное подчинение авторитету церкви есть для общества первый шаг, может быть самый трудный». – Становясь на точку зрения Г. Тихомирова, мы с искренним сочувствием встречаем приток в число питомцев нашей академии людей светского образованного общества, ибо надеемся видеть в них не самозванных реформаторов, увлекающихся самовольною и самочинною работой духа, а искренно-религиозных людей, в скромной и бесхитростной вере обращающихся за *научением* туда, где воспитываются пастыри церкви, которым Самим Богом вверено это *научение*.

–360–

21-го Октября исполнилось сорок лет учебной службы старейшего из наличных преподавателей Московской академии, заслуженного ординарного профессора по кафедре истории и обличения русского раскола, доктора богословия и известного в России деятеля по борьбе с расколом, Николая Ивановича

Субботина. По случаю пребывания юбиляра в Москве, академическая корпорация не имела возможности лично принести ему свои поздравления, но сочла своим долгом и в академии чем-либо ознаменовать день его юбилея. В академической церкви, пред началом лекций, совершена была божественная литургия и благодарственное молебствие с присоединением на ектении молитвенных прошений за юбиляра и возглашением ему обычного многолетия. Между тем в Москву ко дню юбилея отправился секретарь совета и правления академии М.К. Казанский и от имени академической корпорации передал юбиляру в дар икону Покрова Пресвятыя Богородицы в серебряной-вызолоченной ризе.

В двадцатых числах Октября разнеслась по всей России весть о состоявшемся Высочайшем назначении Высокопреосвященнейшего Экзарха Грузии, архиепископа Карталинского и Кахетинского, Палладия митрополитом С.-Петербургским и Ладожским, Свято-Троицкой Александроневской лавры священно-архимандритом и Первенствующим Членом Святейшего Синода. Лишь только весть эта достигла до посада, Московская духовная академия, еще в 1885-м году избравшая Высокопреосвященного Палладия, тогда архиепископа Казанского и Свияжского, во уважение его многоплодной и благотворной архипастырской деятельности, своим почетным членом, поспешила теперь принести ему свое поздравление. Посланная с этою целию в Тифлис ректором академии, арх. Антонием телеграмма гласила: «Московская Духовная Академия радостно приветствует Ваше Высокопреосвященство, как своего почетного члена, с высоким саном и званием Российского Первоиерарха». Октября 27-го Высокопреосвященный Владыка почтил академию следующей ответною телеграммой на имя о. ректора: «Искренно признателен Вам и Академической корпорации за поздравление». Три недели спустя, все учащие и учащиеся в Московской академии удостоились и лично

—361—

принять благословение от нового Русского Первосвятителя. Проезжая из Грузии в С.-Петербург, Высокопреосвященный

Владыка не преминул побывать в Троицкой лавре и поклониться святым мощам Преподобного Сергия, причем, несмотря на кратковременность своего здесь пребывания, нашел возможность и Московской академии оказать свое внимание. В день памяти Преподобного Никона 17-го Ноября, к двенадцати часам дня в академической церкви собрались все профессора, должностные лица и студенты академии. Высокопреосвященный Палладий, прибывший из Москвы утром этого дня, слушал божественную литургию в Троицком соборе и затем, в 12 ч. 20 м. дня, в сопровождении Высокопр. Экзарха Грузии Владимира и д. с. с. Л. А. Арапова, посетил Московскую академию. Встреченный при входе ректором и инспектором академии, Владыка, при пении студенческим хором тропаря Покрова Пресв. Богородицы, вступил в академический храм, в дверях которого, его ожидали, по чиноположению, священнослужители в полном облачении с животворящим крестом и святою водою. Облачившись в мантию, Владыка проследовал в алтарь и стоя у св. престола выслушал краткое молитвословие. В конце этого молитвословия провозглашено было многолетие Высокопреосвященным митрополитам Палладию и Леонтию и экзарху Владимиру и затем, по выраженному Владыкою желанию, учащим и учащимся в академии. По окончании богослужения Высокопреосв. Митрополит стал на амвоне и обратился к собравшимся с следующим кратким словом: «Молитвенно призываю Божие споспешествующее благословение на сию обитель высшего богословского знания».

«Имел я и прежде утешение молиться здесь в Вашем академическом храме и утешаюсь теперь, видя этот храм обновленным, расширенным и украшенным. Как старый студент, я люблю академию и всеми желаниями желаю ей блага и преуспевания на пользу Святой Православной Церкви и отечества».

«Вы – свет мира; Вы – соль земли. Да просветится же свет ваш пред человеки. Не забывайте никогда той высокой задачи, которая предстоит вам, и которой вы

–362–

служите и будете служить, как здесь, так и во всех кругах и на всех поприщах жизни, где Господь вас поставит».

«Благодать Господа нашего Иисуса Христа и любви Бога и Отца и причастие Святаго Духа буди со всеми вами».

Когда Владыка сошел с амвона и приветливо обратился к академической корпорации, выражая свое удовольствие по поводу свидания с академией, о. ректор представил ему всех профессоров и служащих, причем Его Высокопреосвященство, благословляя каждого, с некоторыми из них, почему-либо ему известными, любезно вступал в беседу. Благословив затем и всех студентов академии, Владыка, вместе с Высокопр. Владимиром, сопровождаемый всею академической корпорацией, проследовал в квартиру о. ректора, где около получаса незаметно для всех пролетело в оживленной беседе. Высокопр. Митрополит вспоминал, между прочим, о своих прежних посещениях Московской академии и о тех приятных впечатлениях, какие он вынес тогда в особенности от свидания с некоторыми, теперь уже почившими деятелями академии, стоявшими в то время во главе ее и составлявшими ее лучшее украшение. По поводу недавно праздновавшегося юбилея Казанской Духовной академии, Владыка с удовольствием вспоминал о годах своего служения в Казани, о том, что он старался сделать и сделал для своей родной академии и о тех близких, сердечных отношениях, в каких он стоял тогда к ее служащим. Живые воспоминания Владыки ясно свидетельствовали о его сыновней признательности и вместе отеческом расположении к той академии, которая его воспитала и стояла затем под его руководством. По поводу того же юбилея Высокопр. Митрополит выразил свое искреннее сочувствие высказанной на страницах «Богословского Вестника» мысли о желательности более живой связи и более тесного общения между всеми нашими духовными академиями, в виду той несомненной пользы, какая должна от того последовать для дела православной церкви и духовного просвещения. Владыка находил, что в частности и мысль о летних съездах профессоров духовных академий вполне заслуживает сочувствия и вы-

разил ей свое пожелание возможно скорейшего осуществления. Такое сочувствие и благожелание в устах Первосвященителя Российской иерархии имеет, конечно, особенное значение и дает некоторое основание питать надежду, что, может быть, не далеко то время, когда эта мысль получит возможность осуществиться и на деле. — В своей задушевной беседе с профессорами Владыка коснулся наконец и еще одного вопроса, составляющего, так сказать, болезненное место Московской академии, а именно вопроса о том, не желателен ли перевод ее из Сергиевского посада в Москву? Было время когда с различных точек зрения не мало писано было в газетах и журналах по этому вопросу, но, к сожалению, из всей тогдашней литературной борьбы вышло все-таки совсем не то, чего бы нам хотелось. Мы совсем не думаем, конечно, останавливаться теперь со всею подробностью и основательностью на рассмотрении этого вопроса, но не можем удержаться, чтобы не указать на некоторые факты, далеко не говорящие в пользу сторонников пребывания академии в посаде. Как часто и доселе приходится слышать и читать горькие сетования и даже упреки по адресу нашей академии, что живет она слишком изолировано и замкнуто, что не сближается в достаточной степени с светскою наукой столицы, не оживляется и не освежается от соприкосновения с нею и, с своей стороны не оказывает на нее должного благотворного влияния. Сетует Московское духовенство, что в своей духовно-просветительной деятельности оно лишено возможности научно и нравственно подкреплять себя непосредственным общением с воспитавшей его высшей богословской школой, пользоваться при случае ее ученым содействием и руководством. Жалуются иногда духовно-просветительные общества и учреждения, что ученые деятели академии гораздо менее принимают участия в их трудах, чем сколько было бы желательно в интересах дела. При всяком удобном случае всюду говорят, что Московская духовная академия и в нравственном смысле стоит как будто совсем в стороне от столицы, не принимая почти никакого

участия в ее духовной жизни. Все это, конечно, говорилось и прежде, когда в литературе поднят был вопрос

—364—

о переводе академии в Москву; но тогда, по-видимому, не обратили на это серьезного внимания. С той поры прошло уже слишком двадцать лет, а упреки и сетования не только не ослабевают, но даже становятся все более и более настойчивыми. Жизнь идет вперед; религиозные запросы общества в последнее время, по милости Божией, заявляют о себе все с большею и большею силой, а потому тем более является оснований сожалеть о том, что духовная академия стоит далеко в стороне от московской общественной жизни. А где причина всех этих упреков и сожалений? — Единственно в том, что десятки верст отделяют академических деятелей от столицы и лишают их физической возможности жить с нею общею жизнью. Мы не говорим уже о тех постоянных затруднениях и неудобствах, какие приходится терпеть профессорам академии в их научных занятиях, благодаря роковому разобщению с учеными сокровищницами, библиотеками и архивами, первопрестольной столицы. Не случайным следует, конечно, признать то явление, что в последние годы все более и более увеличивается количество таких профессоров академии, которые поселяются на постоянное жительство в Москве, еженедельно путешествуя оттуда в посад для исполнения своих обязанностей в аудитории или совете. Не думаем, чтобы такие поездки, сопряженные с необходимостью во всякую погоду поспешать на ранний поезд, отправляющийся из Москвы в 7 часов утра, и вести бивуачную жизнь с ночевками в гостинице, могли доставлять кому-либо особенное удовольствие. Лишь насущная потребность, думается нам, может заставить людей устроить жизнь свою на таких условиях.³²⁹ А между тем, в настоящее время из числа всех, 28-ми, преподавателей академии уже пятеро живут в Москве. В их числе есть и люди почтенные, прослужившие в академии и прожившие в посаде по несколько десятков лет, и такие, которые проходят лишь первые годы своей академической службы. И старцами, и зрелыми,

и юными, и стало быть, с одинаковою силой чувствуется иногда настойчивая научная потребность более близкого общения с столицей. Были и есть в академической среде еще и такие, которые, не имея возможности совсем переселиться в Москву, вынуждены для своих ученых занятий постоянно проводить в ней по несколько дней в неделю, что, конечно, весьма тяжело отзывается на правильном строе жизни и в особенности на скромном профессорском бюджете. Не прекратятся эти неудобства и затруднения, не замолкнут упреки и сожаления по поводу разобщения духовной академии с религиозно-нравственною жизнью столицы до тех пор, пока снова не поднят будет и не разрешится в благоприятном смысле старый вопрос о том, чтобы Московскую академию сделать действительно Московскою. Помнится, что одним из сильных аргументов против перевода академии в Москву выставлялись, между прочим, те большие денежные затраты, которые являлись неизбежными при приобретении и приспособлении в Москве потребного для академии здания. Но как странно звучит этот аргумент теперь, когда, оглядываясь на минувшие годы, мы имеем возможность припомнить, что на расширение и улучшение существующих в лавре академических зданий истрачено с той поры гораздо более, чем сколько потребовалось бы для перевода академии в Москву. Уже не одна сотня тысяч положена с того времени на академические здания; но если бы истрачено было и еще столько же, наша академия, разбросанная по нескольким отдельным постройкам, все-таки не получила бы и никогда не получит такого удобного, цельного и представительного вида, какой она имела бы, поместившись, может быть даже с меньшими затратами, в одном из тех зданий, какие в свое время указывались для нее в Москве. Вступив в близкое духовное общение с столицей, наша академия и по внешности своей получила бы столичный вид; но, увы, ей суждено и доселе еще оставаться посадскою, сохраняя в значительной степени и посадскую наружность. — Да простит мне читатель это невольное отступление; он, конечно, понимает, что бывают вопросы, так близко касающиеся наших

–366–

давних мыслей и чувствований, что слишком трудно пройти мимо их в равнодушном и важном молчании.³³⁰

В начале второго часа Высокопр. Палладий простился с Московскою академией и в половине третьего, в тот же день, выехал обратно в Москву.

В последние годы наша академия была особенно счастлива архипастырскими посещениями. В минувшем 1892-м году двадцать семь иерархов видела она в своих стенах, а именно её посетили: Высокопреосвященные – митрополиты: Московский – Леонтий и С.-Петербургский – Палладий, и Архиепископы: Тверской – Савва, Владимирский – Феогност,³³¹ Экзарх Грузии – Владимир, Ярославский – Ионафан, Рязанский – Феокист, Казанский – Владимир и Владимирский – Сергей. Преосвящ. Епископы: Калужский – Виталий, Рижский – Арсений, Воронежский – Анастасий, Пермский – Петр, Енисейский – Александр, Самарский – Гурий, б. Смоленский – Нестор, Сухумский – Агафодор, Дмитровский – Александр, Можайский – Тихон, б. Волоколамский – Христофор,³³² Угличский – Амфилохий, Уманский – Иаков, Новгородсеверский – Сергей, Ковенский – Григорий,³³³ Старицкий – Гавриил, Острогжский – Владимир и Люблинский – Гедеон. В предшествовавшем 1891-м году, кроме некоторых из числа поименованных архипастырей, московскую академию посещали: Владыка митрополит Иоанникий и Преосв. Епископы: Уфимский – Дионисий, Выборгский – Антоний,³³⁴ Старорусский – Антоний, Костромской – Виссарион и Алеутский – Николай. Некоторые из этих архипастырей, а именно: Высокопреосвященные Леонтий и Савва и Преосвященные Висса-

–367–

рион, Николай, Христофор и Тихон, совершали богослужение в академической церкви. Таким образом в минувшие два года Московская духовная академия удостоилась принять у себя всех троих русских Митрополитов, семь Архиепископов и двадцать три Епископа. Конечно, это обстоятельство в значительной степени обуславливалось тем, что в истекшем году всенародное торжество пятисотлетия со

дня блаженной кончины Препод. Сергия привлекло в стены его святой обители особенно многочисленный сонм Российских иерархов; но, как бы то ни было, Московская духовная академия высоко ценит внимание к себе просвещенных архипастырей, надеясь видеть в нем некоторое выражение сочувствия к своим посильным трудам на пользу св. православной Церкви.

Оглядываться часто назад не всегда значит замедлять свое движение вперед. Напротив, часто обращаться напр. к урокам прошедшего, признательно помнить и чтить, хотя бы и давно почивших выдающихся общественных деятелей, вдохновляться их идеями и поступками и находить себе в них достойные образцы для подражания, – значит сильно преуспевать в своем прогрессивном развитии. Не даром же ведь чем культурнее народ или век, тем внимательнее он к своей истории, тем дороже ценит заслуги предков и тем заботливее хранит о них признательную память. В последнее время столетние и всякие другие юбилеи почивших деятелей так обычны и так размножились, что нередко даже приходится слышать по этому поводу и нападки и глумления. Правда, в подобных случаях не всегда обходится без некоторых увлечений и преувеличений, невольно вызывающих улыбку, но, при всем том, нам думается, что такое сознательное и почтительное отношение к своей истории составляет все-таки одну из наиболее симпатичных сторон нашей современной общественной жизни. Каждое учреждение выражает, конечно, это господствующее общественное настроение в своих, ему свойственных, формах. Городские думы устрояют в память великих людей школы и читальни, называют их именем улицы и учреждают стипендии; журналы и газеты чтят их память статьями; члены ученых корпораций читают

–368–

публичные лекции; театры дают юбилейные спектакли; консерватории и музыкальные общества устрояют концерты. Такое общественное настроение отразила на себе в большей или меньшей степени и Московская духовная академия. В конце минувшего года она справила ученую тризну по двум таким

деятелям, которые навсегда оставили глубокий след в ее истории, и справила, конечно, в форме, наиболее соответствующей ее задачам.

В истории Московской академии нельзя указать другого лица, которое, по своему могучему влиянию на жизнь ее, могло бы равняться с святителем Филаретом, митрополитом Московским. Много более половины своей, прожитой доселе, жизни академия стояла под его постоянным, близким надзором и руководством; он указывал ей путь и давал направление ее деятельности; он воспитал тех вождей, которые и по смерти его стояли во главе академии и до последних лет руководили ее судьбами. В минувшем Ноябре исполнилось двадцать пять лет со дня кончины приснопамятного иерарха и Московская академия признательно почтила его память. – В шесть часов вечера 26-го Ноября, т. е. в тот самый день и почти в тот самый час, когда двадцать пять лет тому назад, Троицкая-Сергиева лавра печально-торжественной процессией встречала останки почившего святителя, в большой академической аудитории, наполненной профессорами, студентами и посторонними посетителями и посетительницами, состоялась публичная лекция проф. И. Н. Корсунского, посвятившего доселе едва ли не большую часть своих ученых трудов исследованию личности и эпохи великого Московского архипастыря. В настоящем случае лекция проф. Корсунского имела своим предметом характеристику митрополита Филарета главным образом в его отношениях к людям, в проявлениях у него чувства любви, дружбы и благожелательной снисходительности, и поставляла своею задачей раскрытием этих свойств его характера устранить те обвинения в черствости и бессердечности, которые высказывались против великого святителя и доселе иногда высказываются в печати и в общественном мнении. Лекция закончилась

–369–

общим пением студентов молитвенной песни: «со святыми упокой». ³³⁵

Третьего Декабря исполнилась первая годовщина со дня кончины незабвенного профессора Моск. академии В.Д.

Кудрявцева-Платонова. Утром этого дня в академической церкви, в присутствии профессоров, студентов и родственников почившего, о. ректором, архим. Антонием с многочисленным собором духовенства совершена была заупокойная литургия и панихида, по окончании которых другая панихида совершена была на могиле покойного; на Вознесенском кладбище. За литургией, во время приобщения священнослужителей, студент 4-го курса Н. Тихомиров произнес с большим чувством написанное слово, в котором охарактеризовал покойного, как достойный подражания высокий образец человека, во все продолжение своей жизни, служившего идеям истины и добра. – Вечером того же дня в академической аудитории, при большом количестве собравшихся слушателей, состоялась посвященная памяти Виктора Дмитриевича публичная лекция преемника его по кафедре метафизики, доцента А. И. Введенского. Пред началом лекции, студент 4-го курса Н. Успенский умело и одушевленно произнес следующее, составленное им, стихотворение:

Промчался целый год от той поры, как он –
Наш друг, учитель наш, «философ-христианин»,
Окончив путь земной, вкусив могильный сон
Возлег на смертный одр и нем, и бездыханен.
Уж год прошел, как он от дел земных почил
И, плоть свою отдав во власть земного тленья,
Бессмертною душой незримо воспарил
Под кущи райские в небесные селенья...
Он долго нам светил и ярко озарял
Сияньем разума начал мирских основы;
По мудрости земной глаголы он сверял
С глаголом вечного Божественного Слова;
–370–
Но в дальней области холодного ума,
В исканьи истины и мудрости бесстрастной
Им вера чистая была сохранена,
И пламень чувств живых души своей прекрасной
Средь тьмы земных страстей сумел он уберечь.
Он – высшей мудрости глашатай благодатный, –

Доступен был для всех, его живая речь
Была так искренна и всем была понятной...
И вот промчался год, как замер вещий глас,
Горячие уста, сомкнувшись, замолчали, –
Он – пламень истины, он – светоч наш погас,
Повергнув нас во мрак томительной печали. –
Но он не позабыт в покое гробовом,
Изгладить не могли тревоги дней текущих
Признательной любви и памяти о нем
В сердцах у всех у нас, его глубоко чтущих.
Он умер, – но живут еще его дела,
Он смолк, – но в нас звучит его живое слово,
И сорною травой тропа не заросла
К могиле нашего философа родного.
И вот нас собрала теперь сюда любовь
Усопшего почтить хвалой нелицемерной,
Но нет таких речей, таких у нас нет слов.
Чтоб быть вполне могли ему оценкой верной,
Чтоб выразить, могли, сумели передать
Значенье дел его и личности, и знаний. –
Да будет же и мне позволено сказать
В замену слов хвалы слова лишь пожеланий:
Дай Бог, чтобы в сердцах у нас не умирал
Его приветный лик и образ величавый.
Чтоб яркою звездой во веки он сиял
В немеркнущих лучах неугасимой славы!
Дай Бог, чтоб семена его благих идей,
Посеянные им при жизни, не пропали,
Заглохнув в терниях сомнений и страстей,
Но чтоб они взошли и плод обильный дали!
Дай Бог и нам его заветов не забыть
И, памятуя жизнь учителя благого,
Свой труд неленостно и свято совершить
На ниве благодатной учения Христова!
–371–

Затем вступил на кафедру А. И. Введенский и в живой прочувствованной речи представил слушателям характеристику

нравственной личности почившего незабвенного наставника, заключив ее пожеланием, чтобы дорогое имя Виктора Дмитриевича навсегда осталось в числе тех, которыми справедливо гордится Московская духовная академия.³³⁶

В промежутке между этими двумя публичными чтениями, посвященными памяти почивших деятелей, в той же аудитории и при столь же многочисленном собрании слушателей, 1-го Декабря, состоялось еще третье чтение профессора П.И. Горского-Платонова. Начав с своих личных воспоминаний о тех, предпринимавшихся некогда в семинариях, мероприятиях, при помощи которых хотели сделать священников и землемерами, и агрономами, и врачами, лектор, и в современном положении пастырей церкви указал одну сторону, которая представляет собою тяжелое для них бремя, не имеющее при том ничего общего с их прямыми пастырскими задачами, а именно – массу канцелярских, статистических и т. п. д. обязанностей, которые подавляют современного священника, отнимая у него и труд и время. В виду того, что первое число Декабря было днем памяти митрополита Филарета, как день его тезоименитства, профессор заключил свою лекцию воспоминанием, что почивший святитель всегда относился не сочувственно к попыткам навязать священникам обязанности, не имеющие близкого отношения к существу их пастырского служения.

К крайнему прискорбию, не одни только тризны по преждепочившим деятелям пришлось справлять нашей академии в конце минувшего года; но и две свежие могилы Господу угодно было воздвигнуть на ее кладбище. Двадцать шестого Октября в день своего ангела скончался студент 3-го академического курса Д.А. Казанский, а в ночь на 15-е Декабря студент 4-го курса Ив. А. Малинин. Нельзя было без глубокого волнения, а иногда и без невольной слезы, видеть эти товарищеские похороны безвременно-погибшей юной жизни. Горько, но вместе и

–372–

отрадно становилось на душе при виде той нежной заботливости, какою окружали добрые юноши гроб своих почивших товарищей, – при виде этого неусыпного, денно и нощно продолжавшегося чтения псалтири, этих постоянных

панихид, этих величаво-торжественных выносов, заупокойных литургий и отпеваний, совершавшихся о. ректором, или о. инспектором академии в сослужении многочисленного сонма товарищей-священнослужителей, при трогательном пении студенческого хора; этих венков и гирлянд, украшавших гробы; этого обильного, волнующегося потока слов и речей, в котором порывисто стремилось вылиться горячее чувство юной дружбы. Искренно можно было порадоваться за живых, когда таким прекрасным порывом в них выражалось все то, что есть лучшего и наиболее возвышенного в душе человека; но нельзя было и не скорбеть глубоко о тех, кто так преждевременно покончил свои, едва лишь начавшиеся, счеты с жизнью. Эта скорбь, всегда вполне понятная и естественная при гробе юноши, была тем уместнее теперь, когда хоронили таких юношей, которые еще так недавно были сильны и телом и духом, выделялись из ряда других своим здоровьем и крепостью, а за душевные качества свои пользовались всеобщим расположением. Вот как отзывались напр. товарищи в своих словах и речах о Д.А. Казанском: «Казалось, он более, чем кто-либо другой, был создан для жизни, казалось, ни малейшей силы, ни малейшего значения не могли иметь для него губительные для других болезни и немощи человеческие». Это был юноша, «телесной крепости которого мы все удивлялись», «сильный духом и телом», «закаленный, казалось, против всяких стихийных влияний»,.. такой, «которому предлежала, по нашему человеческому разумению, долгая и благополучная жизнь»... Но все эти надежды не оправдались. Заболев тифом в начале Сентября, тотчас по приезде своем в академию после летних вакаций, Д.А. успел настолько поправиться, что его предстоящее полное выздоровление уже признано было несомненным, как вдруг неожиданное осложнение болезни, разрешившееся гангрену легкого, уничтожило все надежды и быстро привело его к могиле. – Еще более неожидан-

–373–

ною была кончина И.А. Малинина, «мощное тело» которого «дышало избытком сил и энергии». За неделю до рокового дня,

он чувствовал некоторую боль в желудке, но, не придавая ей серьезного значения, продолжал, по-прежнему, свои обычные занятия. В воскресенье, 13-го Декабря, желудочные боли усилились до такой степени, что с больным сделался обморок и его отнесли в академическую больницу. Ход болезни не предвещал, по-видимому, ничего опасного, но в понедельник обморок опять повторился и чрез несколько времени, при быстро усиливавшемся упадке сил и сознания, больной неожиданно скончался. В виду непонятности такого внезапного исхода болезни, на другой день, комиссией из трех врачей тело почившего было вскрыто, причем обнаружилось, что смерть последовала от разрыва двенадцатиперстной кишки, обусловленного острым воспалением ее и образовавшейся на ней язвой. И в полтора дня здорового, сильного юноши не стало! – Привлекательные душевные качества обоих почивших были причиною всеобщего к ним расположения. «Как человек и товарищ, Д.А. Казанский, по свидетельству его сотоварищей, оставил по себе самую хорошую память. Его прямой и открытый характер, его кроткое и незлобивое сердце, эти столь необходимые и высоко ценимые в товариществе качества, невольно привлекали к нему симпатии не только товарищей, но и всех, кто почему либо узнавал его». «Всякий, кто только знал это кроткое и незлобивое сердце, никогда не забудет его. Он именно обладал тою открытою и бесхитростною душою, которая бывает особенно привлекательна для окружающих его и неоценима в товариществе. Проведшие с ним два года на академической скамье хорошо знают его с этой стороны, и, нисколько не преувеличивая, можно сказать, что уживчивость его характера и непритязательность по отношению к другим могут быть высоким, достойным подражания образцом нашим. Он не только не подавал никогда повода к каким либо ссорам и неудовольствиям, а, наоборот, всюду вносил с собою простоту и искренность отношений, какое-то особое благодушное настроение, при воспоминании о нем вызывающее теплое чувство довольства и приятного».... «Пред самой

–374–

своей кончиной, когда почти каждый умирающий начинает с непонятым для нас равнодушием относиться к окружающему, он сказал: я ухожу от вас, но вы не горюйте, – меня закопают, но близкие будут ходить около меня и мне будет хорошо». Вот слова усопшего, высоко- утешительные как для нас, братьев его по духу, так и для близких ему по плоти. Мы видим, что даже и по смерти своей он не желает лишиться товарищеского общения, а, стало быть, оно было в глазах его первым и важнейшим условием счастливой и покойной жизни». – Об И.А. Малинине его товарищ говорил: «Это был один из тех людей которые, войдя членом в любое общество, в любую среду, сразу привлекают к себе сочувствие и симпатию, сразу вносят с собою что-то удивительно сердечное, удивительно мягкое, задушевное. Везде они желанные, дорогие сочлены; везде с их появлением вносится какое-то примиряющее, благодушное начало. Одинаково чуждые и заносчивости и неискреннего смирения, – они, не ратуя за свои права, не стремясь к усиленной охране собственного достоинства, встречают со стороны окружающих и искреннюю любовь и полное уважение»... «Всегда ровное, радостное настроение у него тесно связано было с замечательно бодрым, здоровым взглядом на жизнь».... «Труд и разумные развлечения, – вот те две основные стихии, из которых стремился слагать свою жизнь почивший, и достигал он осуществления этих стремлений своих с успехом завидным»... «В среде товарищей он был из числа людей очень трудолюбивых; работал всегда усердно и с большим интересом к делу»... далеко не безучастным оставался и к явлениям жизни общественной; любил оживленную беседу о тех вечных вопросах, которые так часто вызывают шумные споры в пылком кругу молодежи»... «Но, трудясь, покойный умел находить от трудов и такой отдых, такие развлечения, какие делали великую честь его вкусам и склонностям. Все свободные минуты он посвящал музыке и пению, – искусство было любимым его делом»³³⁷...

–375–

Мир вашему праху отцветшие, не успевши расцвести!

Да не посетует на меня читатель за то, что я свою, первую в новом году, с ним беседу заключаю таким печальным предметом. Неожиданная кончина юношей, полных сил и надежд, только еще начинавших жизнь свою, не представляет ли нам собою самый лучший урок при начале нового года? Быть может и они мечтали в кругу близких и любящих радостно встретить этот год, но иначе судил Господь. Зачем же и нам отгонять от себя эту грозную мысль о возможности каждый день и каждый час встретиться с роковым исходом?! «Поминай последняя твоя», говорит Премудрый, «и во веки не согрешиши». (Сир.7:39). Чем чаще ты будешь помнить это, тем будешь лучше и чище, ибо мысль о предстоящем тебе конечном расчете с жизнью и самого легкомысленного человека способна заставить призадуматься над своим нравственным строем. Поминай последняя твоя не тогда только, когда силы ослабеют и болезнь привяжет тебя к смертному одру; по поминай тогда, когда тебе все улыбается, когда ничто вокруг не напоминает тебе о смерти. Поминай и тогда, когда, при встрече нового года, бьет двенадцать часов, когда вокруг тебя наряды и веселье, когда оркестр гремит и бокалы искрятся вином. В потоке общего веселья, поднимая бокал свой, «поминай последняя твоя» и ты наверное воздержишься от многого дурного.

В. Соколов

Лебедев А.П. Новая немецкая книга о Константине Великом [Рец. на: Dr. F. M. Flasch. Constantin der Gross, als erster christlicher Kaiser. Würzburg, 1891] // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 2. С. 376–387 (2-я пагин.).

–376–

Как ни богата немецкая церковно-историческая литература, в которой находится много сочинений относительно замечательнейших христианских личностей, тем не менее в ней не было до последнего времени церковно-исторической монографии о Константине Великом.

Это впрочем не значит того, что бы в этой литературе не обращалось должного внимания на изучение личности первого христианского императора и что бы в ней не доставало способов к ознакомлению научным путем с названною личностью. В немецкой светской литературе очень много писано о Константине Великом как такого, что служит к уяснению этого императора и что совершенно необходимо, так и такого, что не представляет собой научной необходимости и является плодом гиперкритики источников и ненаучного педантизма; в этой светской исторической литературе встречаем и монографии, часто большие, и брошюры и журнальные статьи, изображающие жизнь и деятельность Константина. Рядом с этой литературой встречаем значительную церковно-историческую литературу, касающуюся этого же лица; но она состоит из многочисленных журнальных статей и небольших брошюр. Что же касается церковно-исторических монографий о первом христианском императоре, то таковых нет в немецкой богословской литературе. Почему – нет, отвечать на вопрос трудно. Быть может потому, что светская немецкая литература весьма интересуется церковно-историческою стороною своих вопросов,

–377–

а поэтому церковно-исторической науке, как такой, остается только пополнять труды, принадлежащие светским историкам и

посвященные Константину.

Во всяком случае является несомненным фактом то, что в немецкой богословской литературе не встречается монографий о Константине Великом. Очень возможно, что восполнить этот пробел и вознамерился автор книги, о которой мы хотим говорить. Книга имеет такое заглавие: *Constantin der Grosse, als erster christlicher Kaiser (Würzburg, 1891)*. Имя автора на книге обозначено так: Dr. F. M. Flasch (Флашь).

Составить церковно-историческую монографию о Константине Великом, нужно сознаться, дело не легкое. Немецкая историческая критика прикоснулась своим скептическим острием решительно всех важнейших фактов в истории жизни и деятельности Константина: работать над материалами, принадлежащими к Константиновой истории, приходится почти при таких же неблагоприятных и стеснительных условиях, при каких обязан в наше время писать консервативный автор, исследующий канонические новозаветные книги. Автор рассматриваемой немецкой книги, Флашь (католик по вероисповеданию, как я догадываюсь) ясно понимал всю трудность задачи изобразить Константина, как «первого христианского императора», так как необходимо приходится считаться со многообразною, враждебною Константину, литературою нашего времени; но сознание указанной трудности не останавливает автора. Напротив, он прямо говорит, что он готов помериться силами с литературными врагами памяти и чести Константина. В кратком предисловии к книге встречаем такие замечания автора. Указав на враждебные отношения немецкой литературы к Константину, Флашь пишет: «нападки направляются против его христианского исповедания и против его любви к церкви. О Константине говорят, что считаясь христианином, он в высшей степени склонялся к сухому деизму, а являясь государственным мужем, в защите церкви он видел лишь один политический интерес; слышатся голоса, каждые объявляют Константина то на половину язычником, то на половину арианином. Наше сочинение – за-

–378–

мечает автор – посвящено защите первого христианского императора» (Vorwort).

Дело хорошее, предприятие заслуживающее внимания уже по тому одному, что оно встречается очень редко в немецкой литературе.

Спрашивается: как осуществлено предприятие? Мы сказали, что написать основательное сочинение о Константине в наше время – очень трудно. Книга автора лишь подтверждает нашу мысль. Можно вообще полагать, что Флашь принял на себя задачу, которая превышает и его силы, и его познания.

Впрочем посмотрим, что сделано этим автором.

Вот он говорит о обращении Константина к христианству и в частности о видении им креста с теми обстоятельствами, которые сопровождали это явление и последовали за ним. Известно, что эти вопросы трактуются в немецкой литературе совсем не так, как хотелось бы почитателям первого христианского императора, к каким причисляет себя и автор. Задача серьезного историка состоит в том, чтобы разобраться в возражениях, сюда направленных. Но автор хотя и понимает: что нужно делать, а на самом деле не оправдывает самых скромных желаний. Например, автор пишет: «чтобы опровергнуть возражение, что будто бы лабарум был для Константина „идолом“ и великолепным фетишем (Prachtfetisch), для этого достаточно только прочесть у Евсевия, как он говорит о кресте» (S. 8) и проч. Само по себе понятно, что такие рассуждения убедительны только для тех, кого нет надобности убеждать в том, чего добивается автор. Правда, он входит в кой-какие детали, наприм., он пишет: «Евсевий описывает лабарум, как он видел его *позднее*; следовательно, нет оснований отвергать правдивость рассказа Евсевия о лабаруме, что на нем изображены были дети Константина (из которых во время явления в самом Деле существовал на свете лишь Крисп), *ibid*). Замечание это не ново, и давно уже повторяется защитниками Евсевиевых рассказов о Константине. Автор мог бы и не повторять его лишний раз, тем более, что у других писателей, благоприятствующих Константину, рас-

–379–

смаатриваются и другие возражения против верности того же Евсевиева повествования, чего однако ж Флашь не делает. Вместо каких-либо других рассуждений о обращении Константина в христианство, автор довольствуется выдержкой из сочинения какого-то Германа Шиллера следующего содержания: «если мы считаем несомнительным, что уже тогда Константин изобразил на шлеме своем лабарум, знамя с крестом, и ввел этот знак в употребление на щитах своих воинов, да и приказал в таком виде представить себя на монументе в Риме, то нет ничего невероятного и в том, что в это время он решился сделать христианство религиею господствующею» (11). Все это, может быть, и очень верно; но следовало обставить доказательствами. Но ничего такого не сделал Шиллер – по крайней мере автор не приводит доказательств из Шиллера; и сам автор не позаботился о том, чтоб подкрепить доказательствами цитируемые им чужие мысли.

Автор не без основания останавливается на знаменитом Миланском эдикте, выданном Константином вместе с Ликинием. Эдикт этот истолковывается то так, то иначе историками, смотря по тому, ставят ли они высоко деятельность Константина или же стараются уменьшить и ослаблять ее значение. В виду этого, серьезный церковный историк обязан войти в разъяснение смысла эдикта и устранить все главные, неблагоприятные для Константина, толкования этого же указа. Ничего такого автор не делает. Правда, Флашь довольно распространяется о значении Миланского эдикта, но все эти разъяснения слишком голословны. Автор пишет: «когда Константин в 313 году с Ликинием, за которого он отдал свою сестру Констанцию, прибыл в Милан, то они объявили новый толерантный эдикт, которым уничтожены условия, стеснительные (для христианства). Этот второй эдикт³³⁸ можно назвать освободительной грамотой церкви (Freiheits brief; очевидно в этом случае таким термином автор переводит выражение *charta libertatis*, употребляемое Фла-

–380–

шем – но без надобности – в применении к миланскому эдикту). Эдикт этот не есть выражение принуждения, а есть выражение благорасположения к христианству, вытекавшего из свободного произволения. Но об этом – замечает автор – подробнее будет сказано в другом месте» (14). Действительно, подробности разъяснения этого вопроса дело весьма не лишнее, потому что сейчас приведенным замечанием автора ни мало не разъясняется сущность миланского эдикта. Но к сожалению, подробности, войти в которые обещает автор, и которые находят себе место через несколько страниц, не удовлетворяют самым скромным ожиданиям. Прежде всего нужно сказать, что эти подробности, как оказывается, не суть плод собственных изысканий автора, а представляют передачу чужих мыслей, мыслей какого-то Зейфферта, профессора римского права в вюрцбургском университете, которому принадлежит речь, под заглавием: «Законы Константина и христианство» (1891 г.), сказанная им при принятии ректорской должности. Откровенно говоря, мы не знаем: кто этот Зейфферт, каким авторитетом обладает он, как ученый, как обстоятельна его речь? Но если судить о ней по выдержкам Флаша, то речь эта не представляет собою какого-либо серьезного вклада в литературу о Константине. В виду этого, ссылки автора на авторитет Зейфферта не имеют особенной цены. В самом деле, какое значение для уяснения миланского эдикта, имеют положим следующие слова вюрцбургского юриста: «существующие уголовные законы по временам не находили себе применения к христианам уже и в царствование прежних императоров. С появлением же миланского эдикта эти законы, поскольку они могли быть применяемы и к христианам, уничтожились, и христиане заняли в римской империи положение, охраняемое законами» (20. 21). Подобные рассуждения, принадлежат ли они какому-то Зейфферту или самому автору, безо всякого колебания могут быть относимы к разряду общих мест, не заключающих в себе ничего убедительного.

Автор не оставляет без внимания и вопроса о казни, совершенной по приказанию Константина, над его женою

Фавстою, сыном его Криспом и приемным племянни-

—381—

ком Ликинианом. Речь об этом необходимо должна вестись в сочинении, имеющем целью защиту Константина от нападков различных его литературных врагов. Ведет такую речь и разбираемый автор. Но очевидно, он совсем ничего не мог придумать, хоть сколько-нибудь соответствующего цели. В его запасах нет ни новых доказательств, ни даже остроумия. Автор сумел сделать одно: своими словами пересказать содержание одной статьи Зекка, помещенной в одном из немецких журналов (в 1890 г.), под заглавием: *Die Verwandtenmorde Constantins d. Gross.*³³⁹ К чести Флаша нужно сказать, что он не молчит о своих заимствованиях — и в тексте книги и в примечаниях к ней он не раз заявляет, что его разъяснения по вопросу взяты у Зекка (S. 56. 58). Но беда в том, что Зекк своими разъяснениями очень мало обеляет Константина: он доказывает и разъясняет, почему все это случилось. И мы соглашаемся с Зекком, что случившееся произошло при таких обстоятельствах, которые достаточно оправдывают знаменитого императора, но которые не довольно извиняют великую церковно-историческую личность. При точке зрения Зекка, холодно и равнодушно смотрящего на первого христианского императора, разъяснения его удовлетворительны; но если с этими же разъяснениями останемся и при совершенно другой точке зрения, какова точка зрения Флаша, имеющего целью окружить ярким ореолом личность Константина, то невольно чувствуется несоответствие между целью автора и его средствами. Сам автор, по-видимому, понимает, что разъяснения Зекка не объясняют дела желательным образом, и потому он от себя делает такое замечание: по нашему мнению, нельзя делать упрека Константину в противозаконности рассматриваемых его поступков, «так как мы не знаем основания осуждения и казни» вышеуказанных лиц (59).

Автор принял на себя задачу доказать, что Константин во всю жизнь оставался приверженцем Никей-

—382—

ского собора, т. е. не имел склонности к арианству, в чем нередко обвиняют первого христианского императора. В числе оснований, по которым считают позволительным выставлять Константина человеком, не твердым в православных убеждениях, указывают на его соизволение торжественно ввести Ария в главный храм Константинополя, в знак его воссоединения с церковью, – и на крещение Константина в Никомидии от руки известного арианина Евсевия Никомидийского. Эти два основания Флаш подвергает критике, стараясь утвердить читателя в мысли, что Константин и в указанных случаях оставался верным приверженцем православия.

Говоря об обстоятельствах, при которых решено было произвести воссоединение Ария с церковью (вслед за чем, как известно, последовала неожиданная и позорная смерть еретика), автор разъясняет, что это дело устроилось евсевьянами, т. е. последователями Евсевия Никомидийского. Потом он приводит выдержку из одного сочинения Афанасия Великого, где рассказываются подробности о том, как при этом случае Константин пригласил Ария к себе и о чем с ним беседовал. «Когда Арий явился к Константину, этот последний спросил его: принимает ли он веру вселенской церкви. Еретик поклялся, что он верует право, и подал письменное исповедание веры, скрыв при этом, за что он был низвержен из церкви епископом Александром, и вместе с тем прикрываясь в своем исповедании словами, сходными с Писанием». Автор приводит и греческий текст из Афанасия, причем обращает особенное внимание на последние слова отрывка: *ὑποκρινόμενος τὰς ἀπὸ τῶν Γραφῶν λέξεις*. Приведши греческий текст, автор замечает: это значит, что Арий затаил свое лжеучение и лицемерно принял истинное учение. Какое же именно учение лицемерно принял Арий? спрашивает Флаш и отвечает: Афанасий называет его: *τὰς ἀπὸ τῶν Γραφῶν λέξεις*. Св. отец – разъясняет автор – понимает здесь нечто определенное, именно термины Никейского собора: «из сущности» и: «единосущный». Легко доказать – продолжает

Флашь, что к этим терминам относится выражение Афанасия: *τὰς λέξεις*; если Афанасий говорит:

—383—

«изречения», то он понимает определенные изречения, характеристические термины. Эти разумеемые им «изречения» не буквально находятся в Писании, иначе они назывались бы *ῥηγοφοί*; они только «сообразны с Писанием» или основываются на писании, или же, как иногда выражается сам Афанасий: «они заимствуют свой смысл из Писания». В качестве характеристических терминов православия история арианской ереси — пишет автор — знает лишь эти два вышеназванные, которые приняты Никейским собором, как прямо противоположные формулам Ария. Афанасий называет их в своих сочинениях: «изречение, изречения» (*αἱ λέξεις*). Из этого филологического изыскания открывается, пишет Флашь, следующий результат: Арий делал вид, что будто он принимает Никейскую веру и что будто он согласен принять термины: «из сущности» и: «единосущный». Почему же он так поступил? Не потому ли, что Константин не хотел довольствоваться тем исповеданием веры, которое представил ему Арий вскоре по возвращении своем из ссылки? Мы утверждаем (слова Флаша), что император потребовал от Ария Никейской веры и настаивал на принятии им выражений, исключаящих всякий обман. В принципе Константин всегда держался Никейского исповедания (152–153). Все это «филологическое изыскание» Флаша есть плод разного рода недоразумений — нужно сказать. Не из чего не видно, чтоб Арий представлял Константину или прямо Никейский символ, или какое-либо исповедание веры, но с никейскими характеристическими терминами. Из рассказа Афанасия несомненно следует, что Арий представил Константину лишь то свое исповедание веры, которое он и раньше предъявлял ему, при своем возвращении из ссылки. Старания Флаша доказать, что под «изречениями» — *λέξεις* нужно разумеать важнейшие никейские термины: «из сущности» и: «единосущный» не выдерживают критики. В разбираемом месте, Афанасий говорит, что еретик прикрывался «изречениями из Писания»: *τὰς ἀπὸ Γραφῶν λέξεις*, но никогда и нигде

Афанасий термины: «единосущный» и «из сущности» не называет «изречениями из Писания», так как эти термины не из Писания заимствованы. Зна-

–384–

чит, если Афанасий утверждает в разбираемом случае, что Арий прикрывался «изречениями из Писаний», то он говорит о действительных изречениях Писания, а не о терминах: «из сущности» и: «единосущный». Афанасий выставляет Ария притворщиком и лицемером пред Константином ясно потому, что этот еретик делал вид, что он будто бы соглашается с православной верой, а между тем сам представляет императору такое исповедание веры, которое хотя и изложено словами Св. Писания, но не одинаково по смыслу с Никейским учением. Нужно сказать, что с точки зрения Афанасия всякое исповедание веры, хотя бы изложенное в полном согласии с Писанием, но различающееся от никейского по слововыражению – есть признак неправоверия и лицемерия. Он например писал: «каждый пусть содержит веру, изложенную письменно в Никее, и да не терпит тех, которые против нее замышляют нововведения. Хотя напишут вам изречений из Писаний, не потерпите написавших; хотя возгласят православные речения, не внимайте говорящим так» (*Epistola ad episcop. Aegypti et Libyae*, Migne, tom. 25, col. 556. Творен. рус. пер. I, 412). – Итак, не может быть сомнения в том, что разбираемый эпизод с Арием не доказывает того, что в данном случае Константин являл себя ясным приверженцем не православия вообще, а именно Никейского символа и его характеристической терминологии. Впрочем, если Флашь и не доказывает того, что он хочет доказать, то это не может служить к какому-либо унижению Константина: император не мог входить во все тонкости тогдашних богословских споров.

Что касается крещения Константина, случившегося пред самую его смертью, то на этот факт автор обращает свое внимание главным образом потому, что по суждению большинства историков нашего времени первый христианский император крещен был Евсевием Никомидийским, следовательно ярым арианином; а это обстоятельство, конечно,

должно набрасывать тень подозрения на самое православие Константина. – Флашь знает, что существует два сказания о крещении Константина: одно западное, утверждающее, что император крещен папою Сильвест-

–385–

ром, а другое восточное, принадлежащее Евсевию и утверждающее, что он крещен в Никомидии, пред смертью. Автор справедливо не дает значения западному сказанию, находя, что «предание опирающееся на авторитет Евсевия, единственно правильное»; но не совсем понятно: зачем автор останавливается на нем и разбирает его – все это отзывается научным анахронизмом. Если бы автор в действительно научном смысле захотел потолковать об этом, то он должен был решить такие вопросы: когда возникло такое предание и чем обуславливалось возникновение его; но он не затрагивает этих серьезных вопросов. – Признав правильным воззрение восточное относительно крещения Константина, автор естественно встречается с тем затруднением, которое и до сих пор не достаточно распутано в науке. В самом деле: если Константин получил крещение от Евсевия Никомидийского, то он скончался, исповедуя не православие, а арианство? Автор, разумеется, отнюдь не склонен делать такого вывода. А для того, чтобы устранить этот вывод, необходимо дать такое толкование факта Константинова крещения Евсевием, которое бы сохраняло невредленным православие первого христианского императора. Так и поступает Флашь. Он говорит: «Уже с 328 года (т. е. со времени возвращения Евсевия из религиозной ссылки) Константин отбрасывает всякое подозрение о Евсевии в отношении к арианству» (155–158).... следовательно? Что же: следовательно? Неужели, из того, что Константин считал Евсевия не арианином, вытекает заключение, что Константин крещен был, как надлежит православному? Не думаем. Неужели нужно было бы признавать Константина крещенным по православному и в том случае, если бы он принял крещение от руки самого Ария, которого он даже соглашался торжественно воссоединить со вселенскою церковью? Нам кажется, что Флашь своим разъяснением не

достиг желанного результата. Не считая удобным оставлять затронутый вопрос не решенным, мы осмеливаемся указать на то решение его, которое принадлежит нам лично и которое было выражено нами в 1886 году в одном из духовных журналов. Опровергая тоже самое мнение, которое опровергает и Флашь,
–386–

т. е., что Константин крещен арианином и есть сам арианин, мы говорили: «Но историк Евсевий Кесарийский не говорит, что Константин был крещен Евсевием Никомидийским, а утверждает ясно, что он крестился от собора епископов (V. С. IV, 61). Из кого состоял этот собор неизвестно. Весьма вероятно, что в этом соборе участвовал и Евсевий Никомидийский, но едва ли ему принадлежало первенствующее место здесь: Константинополь близко от Никомидии; поэтому есть основания полагать, что патриарх столицы св. Александр прибыл на собор в виду важности дела и занял в соборе первенствующее место. Правда, Александр был очень стар, но ведь он прожил после того еще три года, управляя церковью».³⁴⁰ Против нашего мнения возможны возражения, заимствуемые из неясной хронологии Константинопольских патриархов тридцатых годов IV века; но если бы и возникли серьезные недоумения, то их – думаем – можно было бы удовлетворительно разрешить.³⁴¹

К числу важных недостатков разбираемой книги нужно относить недостаточно полное знакомство автора с литературой своего предмета; в немецкой литературе Флашь оказывается не знаком с журнальными статьями Кейма, с книгами и статьями Шульце, французская литература предмета совсем неизвестна автору – он не цитирует ни Беньо, ни Шателя, ни Брольи, ни Дюрюи, ни Буассье, итальянские пособия известны ему в незначительной степени, наприм., некоторые нумизматы (Каведони).

В числе, обращающих на себя внимание, страниц книги можно отметить главу, рассматривающую «теологию Константина» (глава эта интересна по замыслу, но не по выполнению), параграф об отношении Константина к Афанасию и кое-что другое.

Несмотря на недостатки разбираемой книги, она остается полезною, как единственная церковно-историческая немецкая монография о Константине; положим автор ее знает далеко не всю литературу предмета, но все же он может знакомить с этой литературой многих из своих читателей, конечно еще менее знакомых с нею, и служить по этой части руководителем для них.

А.Л.

Март

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Амоса [Ам.5:16–6:7] / Пер. П.И.
Казанского и А.А. Жданова; под ред. М.Д. Муретова //
Богословский вестник 1893. Т. 1. № 3. С. 479–494 (1-я
пагин.). (Продолжение)**

–479–

нились к легкомыслию и оказались в одинаковой степени подверженными прежним порокам. Поэтому-то теперь и города, и селения исполнены плача и стенаний; везде – слезы; и будет спрос на умеющих оплакивать, а так как для этого у вас не хватит горожан, приглашен будет и земледелец, чтобы у вас раздавалась хотя бы деревенская песнь, и чтобы несчастья павших оплакивали хотя бы сельскими причитаниями. *Пройду*, говорит, *среди тебе*, как бы уже призирая на грехи и не далеко отстоя от людей, допускающих нестерпимое нечестие. Действительно, пока Бог не наказывает таким образом, Он как будто бы не стоит подле, а когда насылает кары, то, можно сказать, присутствует здесь же и налагает наказание за наказанием. Так, например, пришли ангелы в Содом, чтобы сжечь нечестивцев, как бы отсутствуя там до наказания. Итак, *пройду среде тебе* означает посещение и наступление времени наказания.

(Ам.5:18–20). *Увы люте желающим дне Господня: Вскую вам сей день Господень? сей бо есть тма, а не свет. Якоже аще убежит человек от лица льва, и нападет на нь медведица, и вскочит в дом, и опрется руками своими о стену, и усекнет его змия. Несть ли день Господень тма, а не свет? и мгла не имущи света своего?*

Между тем как святые пророки предрекали им будущее и что они подпадут горьким и неисцельным бедам, они, неудержимо устремившись к делам заблуждения, то насмешливо и беззаботно говорили, что пророки забегают вперед, ко временам весьма отдаленным, то, совершенно потеряв надежду, дерзали говорить по словам Иеремии: где,

–480–

есть слово Господне? Да приидет (Иер.17:15). Они думали, что или пророки говорят ложь и наполняют их пустыми страхами, или же, если и придет на них какая-либо война, то они одолеют неприятелей, противопоставляя им крепкую и непоборимую силу и храбрость. Истинно, *что егда приидет нечестивый во глубину зол, не радит (Прит.18:3).* Но люди, находящиеся в таком же положении, как безнадежные раны, как бы вопиют о том, что им нужен огонь и отсечение и что они сильно желают этого: они некоторым образом жаждут наказания, хотя и не выражают этого прямо. Итак, *увы люте,* говорит, ничего другого не желающим и не ожидающим кроме как дня наказания, который называет *Господним*, потому что насылается от Бога. Но *вскую,* говорит, *вам сей день,* который есть *тма, а не свет,* потому что он преисполнен величайшими злоключениями? Ведь никому не придется избежать, и никто не уйдет от беды, но избежавший одного будет застигнут другим, а кто избавился от первого, тот встретит второе. Это и значит – убежать из пасти льва и попасть на медведя. Если же, говорит, кто вздумает в видах безопасности убежать в дом, то и там подвергнется смерти от нечаянного укушения змеи. Конечно, если Бог обрекает на гибель и муки, то кто спасет, кто пособит и освободит от кары? Или какой найдется способ, последовав которому можно избежать зол? – Без сомнения никакого, ибо *руку его высокую кто отвратит (Ис.14:27), и аще затворит от человеков, кто отверзет – по написанному (Иов.12:14)?*

(Ам.5:21–22). Возненавидех, отвергох праздники

–481–

ваша, и не обоняю жертв³⁴² в сонмех ваших: зане аще принесете ми всесожжения и жертвы ваша, не прииму, и на спасительная явления вашего не призрю.

Речь всего более приличествует потомкам Иуды и Вениамина, потому что Самарийские колена явно предавались всякого рода идолослужению, были крайне нерадивы и весьма небрежны относительно законов Моисеевых, а Иерусалимляне – и приносили жертвы на высотах Ваалу и делали возлияния воинству небесному, и вместе с тем показывали вид, что они имеют попечение о соблюдении закона и стараются совершать

жертвы и праздники. А что это Зиждитель всяческих ненавидит, ясно показал Он, говоря и устами Исаии: *что ми множество жертв ваших* и прочее (Ис.1:11 и д.)? Полагаем, что подлежащие слова заключают в себе эту мысль. Возненавидел Я, говорит, и отверг праздники ваши, не одобрю жертв и никогда не приму в воню благоухания всесожжений и приношений о спасении. Это – виды жертв, различные и по времени, и по своим особенностям: иное дело – всесожжение, иное – жертва и явление спасительного, то есть явление пред лицом Божиим и принесение жертв о спасении. Иудеям же, преданным крайнему нечестию, естественно, приличествует то, что мы сейчас сказали.

Бог принимает, и весьма благосклонно, и допускает жертвы верующих, всесожжение духовное, участие в празднествах, потому что мы приносим в воню благоухания не себя самих, но Того, Кто вселяется в нас чрез Духа то есть – Христа. А

–482–

принесение неугодных жертв свойственно, и вполне естественно, и нечестивым еретикам, и тем, кому нельзя сказать подобно истинно верующим: *Христово благоухание есмы Богу* (2Кор.2:15), потому что их благоухание в Веелзевуле, если истинно, что *никтоже речет анафема Иисуса* (1Кор.12:3), разве только о Веелзевуле. Они, несчастные, неудержимо изрекая хулы и клеветы на славу Единородного, имеют ум, исполненный не благоуханием духовным, но вонью.

(Ам.5:23–24). *Отстави от мене глас песней твоих, и песней органов твоих не послушаю: и повалится якоже вода суд, и правда якоже водотеча непреходна.*

Вместе с празднествами и бесполезными жертвами Бог отвергает сладкогласие органов, усвая славословие не бездушным вещам, а напротив поручая участие в столь высоком прославлении тем, кто издает голос, исходящий от силы чистой (души), ибо такое славословие прекрасно и угодно Богу. Иудейские же славословия, то есть – при помощи органов, не знаю откуда – заимствованные, весьма хорошо называет *гласом песней*, как бы каким излишним и напрасным отголоском, дающим звук невнятный и бессильный. А что это

было изобретением Иудейского неразумия, показывает, говоря: *песнь органов твоих*, то есть как бы говорит: не Мое это дело, потому что оно сверх закона, и об этом ничего не говорил Моисей. Поэтому не защитится и оправдается от обвинений благозвучием органов, но *повалится якоже вода суд Мой* и исходящая от Меня *правда*, то есть правое определение о вас, будет *якоже водотеча непроходна*, то есть – увлекающая что попало и не дающая спуску ничему, потому что водные потоки стре-

–483–

мительно срываются с гор. Так и божественное определение, если таковое состоится против них, будет водой неодолимой и непреодолимым потоком и ничем иным где бы то ни было. Вследствие этого является и полезным, и необходимым покаяться и обращением к лучшему отвести от себя гнев, не совершенно бесполезный и невнятный звук воссылая Богу, но от благой силы возглашая *песнь истинно мудрую и стройную*, ибо, говорит, *пожри Богови жертву хвалы и прочее* (Пс.49:14 и далее).

(Ам.5:25–27). *Еда заколениа и требы четыредесять лет прииесосте ми доме Израилев в пустыни? И восприясте скинию Молохову, и звезду бога вашего Рефана, образы их яже сотвористе себе. И преселю вы далее Дамаска, глаголет Господь: Бог Вседержитель имя Ему.*

В том, что сейчас истолковано, Бог говорил потомкам Израиля: *возненавидех праздники ваша*, а чтобы показать, что Он спасает Израиля по собственному благорасположению и оказывает милость детям в память отцов и делает что-либо не в воздаяние и как бы в отплату за жертвы, Он почитает нужным сказать, что они провели немало лет в пустыне, пищею их была манна, шли они днем под сенью облака, ночью – столпа огненного: вождем был служивший образом Бога ковчег, который шел впереди и усматривал себе место и упоение: они не испытывали нужды ни в чем необходимом, потому что для них внезапно источались воды, – враги падали; и когда все это происходило, они получили законы о жертвах и всегда, при

каждом удобном случае слышали провещание: *егда введет тя Господь Бог твой в*

—484—

землю, еюже кляся отцем твоим, дати тебе (Исх.13 и др.), сделай то-то и то-то и принеси жертвы. Таким образом в сорокалетний срок, который они провели в пустыне, они приносили жертвы добровольно, и никто от них не требовал этого обязательно, но им дана была отсрочка, пока они не вступят в землю, обетованную отцам их. Поэтому говорит: еда заколения и требы принесосте ми чотыредесять лет доме Израилев, глаголет Господь, но они спасались и без жертв, и, как в другом, месте говорит чрез другого пророка, не купил еси мне на серебро фимиама, не (принесл еси) мне овец всесожжения твоего, ниже утруждена сотвориш тя в Ливане (Ис.43:24:23). Но они, хотя и не имели никакого повода к отступлению, в то время метались туда и сюда и, бесчестия Бога сущего по естеству и истинного, воспринимали скинию Молохову. И звезду бога вашего Рефана. Что это такое, необходимо рассмотреть всесторонне. — Когда Моисей взошел на гору, чтобы принять закон, потомки Израиля приступили к Аарону, говоря: сотвори нам боги, иже пойдут пред нами: Моисей бо сей человек, иже изведе нас от земли Египетския, не вемы, что бысть ему (Исх.32:1). После этого они сделали себе в пустыне тельца, и телец стал общеизвестным и как бы всеобщим идолом, а каждый для себя придумывал и многих других, потому что, раз обратившись к прежнему заблуждению и отступив от истинного богочтения, каждый по своему усмотрению приобретал и делал себе кумир по-прежнему, усвоенному еще в Египте, обычаю. Особенно же были привержены к служению звездам. Но, может быть, кто-нибудь скажет: из чего это видно? —

—485—

Невелик труд доказать желающим, потому что об этом узнаем из Священного Писания. Так, Моисей разгневался и возвысил свой голос против Аарона, потом пал пред Богом говоря: *молюся (ти), Господи, согрешиша люди сии грех велик, сотвориша бо себе боги златы (Исх.32:31)*. Хотя устроен был

телец, но он хорошо знал, что они сделали себе и другие изваяния. И блаженный Стефан, когда Иудейские наставники обвиняли его в хулах против Бога и Моисея и когда он соответственными защитительными речами опровергал клеветы, а затем показывал, что они, жестоко обесчестив и оскорбив Христа, подражают порочности и жестокосердию своих отцов, ясно упоминает об устройении тельца в пустыне и говорит о Моисее: *сей есть бывый в церкви в пустыни со Ангелом глаголавшим ему на горе Синайстей и со отцы нашими, иже прият словеса жива дати нам, егоже не восхотеша послушати отцы наши*, и далее до слов: *образы, яже сотвористе покланятися им, и преселю вы далее Вавилона* (Деян.7:38–43). Заметь, что и божественный Стефан, муж исполненный Святого Духа, свидетельствует о том, как они устроили тельца и обратились к служению воинству небесному; упоминает при этом и изречение пророка (ст. 44). Отсюда понятно, что кроме тельца они восприяли и скинию Молохову: устроив скинию, поставили в ней идола и назвали его Молохом или Молхомом. Это – идол Моавитский, имеющий на верху лба блестящий драгоценный камень вместо утренней звезды. Молох же³⁴³ толкуется: *царь их*, как переводят Акила и Феодо-

–486–

тион³⁴⁴ и самый этот истукан был изображением утренней звезды. Итак, *восприясте скинию Молоха*, то есть – царя вашего. Какой же это царь? – *звезда бога вашего*. А Рефан толкуется *помрачение* или *ослепление*.³⁴⁵ Покланялись утренней звезде потому, что она предваряет сияние солнца и возвещает жителям земли начало дня, но для поклонников своих она стала Рефаном, то есть – омрачением или ослеплением, – не потому, конечно, что звезда причиняла им ослепление, но потому, что обоготворение ее послужило для них причиною омрачения. Но так как, говорит, вы стали подражать безумию Моавитян и соседнего Дамаска, то за это отведены будете *далее Дамаска* и стран еще более отдаленных, – разумею Вавилонские, потому что перевод семидесяти говорит: *далее Дамаска*, а Стефан сказал: *далее Вавилона*. Что же на это сказать? – Блаженный Стефан сказал по Еврейскому

изданию, потому что у них, кажется, выражением *далее Дамаска* именуется Вавилония: если Дамасское или Сирское царство простиралось до пределов восточных и южных государств, то

—487—

Сейчас же на границе с ним находилась страна и земля Вавилонян.

(Ам.6:1). *Люте уничижающим Сиона, и уповающим на гору Самарийскую.*

Опять слово оплакивает не только Ефремлян, или Самарийские колена, но также и потомков Иуды и Вениамина. Показав ранее, что они всегда имели ум слабый и неустойчивый и что их предки сделали тельца и восприяли скинию Молохову, затем изобличает в том, что они подражают отцам и в нечестии идут по следам предков, возбуждают против себя Владыку всяческих. Уничижают, говорит, Сион потомки Иуды и Вениамина, потому что они, пребывая в Иерусалиме и имея храм Божий, ни во что вменили благоговение и любовь к Богу, но, как говорит Священное Писание, *жряху на высотах под дубом и елию и древом ветвенным (Ос.4:13)*, служили и воинству небесному. Посему Бог всяческих, не мало оскорбленный, говорил Иеремии: *ты же не молился о людех сих, и не проси еже помилованным быти им, ниже приступай ко мне о них* в молитве и прощении, *яко не услышу (тя)*; затем указывает причину отвращения, говоря: *еда не видиши, что творят сии во градах Иудиных, и на путех Иерусалимских? Сынове иль собирают дрова, и отцы их зажигают огонь, и жены их месят муку, да сотворят опресноки воинству небесному, и возлияша возлияния богом чуждим, да прогневают мя (Иер.7:16–18)*. Вот как уничижили Сион Иерусалимляне. Посему-то справедливо я обратился к ним с словом: *люте*.

То же слово приложимо и к *уповающим на гору Самарийскую*, то есть – к живущим в Самарии и уповающим на самих себя. Они думали, что и

—488—

без Бога одолеют врагов, будут пользоваться благами счастья и все, какие ни есть, величайшие наслаждения у них

будут иметь свое непоколебимое седалище (местопребывание). Однако, как страшно и ужасно опуститься до такого скудоумия, чтобы дерзать ни во что ставить любовь к Богу, привязаться к нелепостям, делать что не следует, оскорблять Его и думать, что у нас будет что-либо доброе помимо Его даяния! Ведь *всяко даяние благо и всяк дар совершен – свыше есть, сходяй от Отца светов (Иак.1:17)*. Поэтому прекрасно к Нему прилепляться, Его считать надеждою и помощником.

Уничуждают Сион, то есть Церковь, и предстоятели нечестивых догматов, полагающиеся на свое красноречие и привыкшие гордиться выдумками нечестивого рассудка и мирской мудрости. И их, даже прежде прочих, касается (восклицание) *люте*.

(Ам.6:1–2). *Объимаша начатки языков, и внидоша сами, дом Израилев. Мимоидите Халану³⁴⁶ вси, и увидите и прейдите оттуду в Емаф великий, и снидите оттуду в Геф иноплеменников, крепчайшыя от царств сих: аще больши суть пределы их предел ваших?*

Показывает, что они неблагодарны и решились не помнить о Его великих дарах, хотя надлежало всегда выражать величайшую признательность и воссылать благодарственные песнопения за то, что угнетенных жестоким и несносным рабством Он не только дивно освободил, но и ввел в землю, о которой клялся отцам, – ввел, истребив многие, непреодолимые и имевшие опытность в по

–489–

бедах на сражениях народы. Так и Давид где-то сказал Богу о потомках Израиля: *виноград из Египта пренесл еси: изгнал еси языки, и насадил еси и (Пс.79:9)*. Поэтому, и вполне справедливо, они порицаются как совершенно неблагодарные и оскорбляющие Благодетеля соращением ко всяким непотребствам. Так, *объимаша*, говорит, *начатки языков* и страну их обратили в свою собственность, потому что Бог ниспровергал их противников и неизреченною силою ослаблял крепость сопротивлявшихся им. Но для убеждения в том, что они получили во владение землю тучную, богатую пастбищами, изобилующую всякими благами, лучшую, чем все прочие

страны, и более обширную, предлагает познакомиться с *начатками*, или с царствами соседних или более отдаленных народов: ступайте, говорит, в Эмаф Рава (великий) и в Геф иноплеменников (это – более знаменитый из прочих царств) и смотрите, говорит, там, *еще больше суть пределы их пределы ваших?* Многие были и разные царства языков – царство Моавитян, Идумеян, сынов Аммона; но в них не было ничего особенного. А более других славным было царство Дамасское и Филистимское. Два было и города, подвластных Дамасскому царству и лежавших к востоку, с именем *Емаф*, из коих один был обширнее и значительнее, другой же меньше. *Рава*³⁴⁷ толкуется больший. Итак, *прейдите во Емаф Раву*, то есть в Емаф более значительный и обширный, потому что, как я сказал, он был соименен другому, меньшему. Говорят, что Емаф больший – это теперешняя Антио-

–490–

хия, а малый и менее значительный – соседний и смежный с нею город Епифания Антиоха, по прозванию Епифана: один Антиохия, другой Епифания – в честь того, кто дал им имя. А город Геф в то время был главным в нынешней Палестине; в нем жили Енакимы и так называемые Филистимляне, потому что тогда сыны Израилевы их не истребили. Поэтому-то говорит о нем: *в Геф иноплеменников*. И разведайте (говорит) тщательно, не вы ли населяете землю более обширную, лучшую и превосходящую все прочие. Нужно заметить, что Еврейский текст поставляет впереди Халану (Χαλάνην): идите, говорит, в Халану и в Емаф и в Геф. Халана – это город, подвластный Персидскому царству, который теперь называется *Лусиппа*. Так как еврейское издание упоминает и о Персидском царстве, то полагаем, что именно поэтому блаженный Стефан вместо: *преселю вы далее Дамаска* сказал: *далее Вавилона*. Итак, улика неблагодарности – в том, что они, наследовав землю большую, удобную и широкую, не воздавали благодарения Богу, но нимало не заботясь о почтении к Сиону, одни уничижали его, другие уповали на гору Самарийскую.

Кажется, и к тем, которые, уверовав, дивятся Еллинской мудрости, полагая, что их мнения лучше наших, и которые

наклонны к тому, чтобы искать близких сношений с искажающими истину и извращающими правоту церковных догматов, применимо изречение: пойдите в *Емаф великий и в Геф иноплемеников* и посмотрите: *аще больши суть пределы их пределов ваших?* Конечно, боговдохновенное Писание, возвещающее свет истины и вносящее знание догматов, возводящее ум верующих

—491—

ко всему похвальному, шире Еллинской мелочной болтовни, — и слово истины шире ограниченности еретиков, потому что кто борется против нее, тот как бы утопает, погружаясь в холодных и неясных умствованиях, а кто принимает догматы благочестия и исследует светлую красоту истины, тот выходит в широкое море созерцаний, пленяя *всяк разум в послушание Христово* (2Кор.10:5), проникая туда и сюда и с легкостью собирая из боговдохновенного Писания нужное для истинного ведения. Так и Павел пишет Коринфянам, когда они начали отступать от преданной им святой заповеди и невежественно следовать за навывшими учить иначе: *уста наша отверзошася к вам, Коринфяне, сердце наше распространися и далее до слов: не преклоняйтесь под чужое ярмо с неверными* (2Кор.6:11–14).

(Ам.6:3). *Увы, приходящи в день зол: приближающиися и прикасающиися субботам лживым.*

Говорил: *лютее уничижающим Сиона, и уповающим на гору Самарийскую*, и после того как он сделал упоминание о двух разрядах людей, разумею — уничижающих Сион и уповающих на гору Самарийскую, мы, сколько нужно исследуя значение понятий, унижение Сиона поставили в вину потомкам Иуды и Вениамина, а Ефремлянам — упование на гору Самарийскую. И вот слово как бы идет назад и опять исчисляет вины обоих, возвещая им горе (*увы*). Обычно Священное Писание поставляет речение οὐαί (*увы, лутее*) с прямым (именительным) падежом; так, например: *увы, желающи дне Господня* — οὐαὶ οἱ ἐπιθυμοῦντες (5:18); *горе, встающи завтра, и сикер гонящи* — οἱ ἐγχειρόμενοι καὶ δῶκοντες (Ис.5:11); поэтому и говорит: *увы,*

—492—

приходящими в день зол (οὐαὶ ἐρχόμενοι). Действительно, отвращаться от покаяния, не испытывать страха пред тем будущим, которое предвозвещено, даже желать его, – это значит впасть в день гибели, все равно, как если бы вздумал о каком-нибудь грехолюбце сказать: он желает умереть: хотя тот никогда и не желал подвергнуться этому, но, насколько зависит от его воли, делает (и беспрестанно) противное законам и как бы рвется к наказанию и суду, всегда уготованных для грехолюбцев. Итак, отвращаясь от покаяния, они как бы желают впасть *в день зол* и подвергнуться уже предвозвещенным им злоключениям, как *приближающимся и прикасающимся субботам лживым*, ибо существовал еще храм и находившиеся в нем жертвенники, и они приносили Богу законные жертвы, соблюдали и субботний покой, хотя совсем не точно, но вполне небрежно и весьма нерадиво. Поэтому-то и обвиняемы были устами пророков в несоблюдение субботы. – Итак, горе, говорит, тем, которые наружно приближаются к Богу, показывая вид, что они еще чтут постановления Моисея, и справляя ложные субботы. Видишь, как обличает за то, что неправильно или нерачительно соблюдают приличный празднованию субботы покой.

В ином смысле (считаю нужным сказать здесь нечто более необходимое) ложные субботы – это субботы Иудейские. Если закон – тень, то и постановления Моисея – по истине образ, а образ – не самая истина, но только носит на себе внешность истины. Посему-то Павел пишет к Евреям и говорит о прошедшем: *еда оставлено есть субботство людям Божиим, ибо их не упокоил Иисус* и они не вошли еще *в покой Божий* (Евр.4:9:8, 10).

–493–

Мы же субботствуем духовно во Христе, отлагая и оставляя грех и прекращая всякое тленное и земное занятие, ибо, как пишет Павел, *вшедый в покой его, и той почи от всех дел своих, якоже от своих Бог* (Евр.4:10).

(Ам.6:4–6). *Спящими на одрах от костей слоновых, и ласкосердствующими на постелях своих, и ядущии козлища от паств, и телцы млеко питаемы от среды стад: плещущии*

ко гласу пицалей, аки стояща менеша, а не яко бежаща: пиющии процеженое вино, и первыми вонями мажущиися, и не страдаху ничесоже в сокрушении Иосифове.

Опять горе от бедствий спящим на одрах от костей слоновых и привыкшим делать и то, и другое (из сказанного). Сильно обличает тех, которые в Самарии особенно отличались знатностью и превосходили прочих избытком средств, за то, что они, как бы опьянев от слишком большого счастья и во всей широте предавшись наслаждениям, нимало не подозревали чего-либо ужасного и не помышляли, что Бог всяческих когда-либо может прогневаться на живущих так и наслать кары на грехолюбцев. Подробно изъясняет их распущенность и неумеренность в наслаждениях: одры, говорит, у них из слоновой кости, богато украшенные, и ложа: отборные агнцы и молоком отпоенные тельцы – пища их; затем песни, пение и всякие музыкальные увеселения, сопровождающие пиршество, игры и плескания. Но что еще тягостнее: подобные худые дела они считали *яко стояща, а не яко бежаща*. Ведь вообще подобные вещи мимолетны и мирская прелесть не имеет устойчивости: *исчезает подобно теням и преходит образ мира сего*, по написанному (1Кор.7:31);

—494—

вместе со смертью людей, конечно, прекращается и наслаждение. В применении к Самарийцам смысл сказанного можно понимать и иным образом. Так как им, и в непродолжительном времени, предстоял плен, то и называет пагубно изобретенное ими для наслаждения – *бегущим, а не стоящим*, потому что оно в скором времени исчезнет. Итак, они *плещут* при игре *пицалей*, пия вино, – вероятно, благовонное и весьма тонко приправленное, мажутся и миром, составляя масти избранные, и совсем ни во что вменяют предстоящее сокрушение Иосифово: хотя они знали заранее об имеющем вскоре прийти бедствии, о взятии Самарии и о будущем сокрушении Иосифове, они не бросили привычного им наслаждения. Посему, поистине всепагубно поддаваться телесному наслаждению для тех, которым выпал жребий править странами, городами или народами. В самом деле: если

они должны, как можно более прилагая соответственное наблюдение, изыскивать полезное, направлять подчиненных к прямым обязанностям и всемерно умиловать прогневленного Бога, то не крайне ли безумно погрузиться в удовольствия и ничего не ставить выше скверного плотоугодия? О подобных людях, скорее всего, говорит устами святых: о пастыри, расточающие и погубляющие овец паствы (Иер.23:1)! А что вследствие небрежности пастырей подвергается опасности подвластное им, это будет ясно из слов Бога, Который в другом месте прямо говорит: *понеже обуяша пастыри, и Господа не взыскаша: сего ради не уразуме все стадо, и расточено бысть* (Иер.10:21).

(Ам.7). Сего ради ныне пленницы будут от начала сильных, и отъимется ржание конско от Ефрема.

(Продолжение следует)

Беляев А.Д. Истинное христианство и гуманизм: [По поводу реферата В.С. Соловьева «О причинах упадка средневекового мирозерцания»] // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 3. С. 397–430 (2-я пагин.). (Окончание)

–397–

Сближаясь с графом Толстым в суждениях о недостатках христианства прошедших веков, г. Соловьев разделяет и его мечты о будущем христианстве. Граф Толстой признал доселешнее церковное христианство полуязыческим, неевангельским, слишком мирским, преисполненным догматизма, но лишенным высокой евангельской морали: г. Соловьев признал его тоже полуязыческим, неистинным, исполненным одностороннего и нетерпимого догматизма. Граф Толстой полагает, что Церковь окончила свое дело, теперь стала не нужна, «отсохла», вся ее жизнь перелилась в мир: г. Соловьев так не выражается, однако и он утверждает, что доселешнее неистинное христианство кончает свой век и должно уступить место истинному христианству. Таким образом оба они в настоящей эпохе видят коренной переворот в духовной жизни христианского человека, – переворот от худшего к лучшему. Оба они главными деятелями в этом перевороте признают неверующих в Бога и Христа, но одаренных особою благодатью – по мнению г. Соловьева, принимающих малую долю учения Христа – по суждению графа Толстого. И тот, и другой возлагают живейшие надежды на будущее христианство, нарождающееся будто бы в настоящее время, и прямо противопоставляют его христианству отжившему или отживающему, как религию несравненно более совершенную менее совершенной, как религию истинную религии извращенной, как живую и живо-

–398–

творящую омертвившей и омертвевшей. А именно, граф Толстой сравнивает жизнь доселешнего христианского мира с жизнью утробного младенца, а наступающую жизнь с жизнью

новорожденного; та была жизнь полухристианская и полубессознательная, а теперь нарождается жизнь чисто-христианская; доселе христианство было церковное, т.е., по мнению Толстого, только полуевангельское, а по другим его выражениям, даже и совсем неевангельское, полуязыческое, мирское, а отселе люди будут черпать истинное учение и истинную жизнь прямо из Евангелия. И это должно произойти с такою же неизбежностью, с какою новорожденный младенец питается чрез рот и легкие, а не чрез пуповину; и как невозможно и безумно заставить новорожденного питаться чрез пуповину: столь же безрассудно теперешний новорожденный мир принудить воспринимать учение и жизнь у Церкви, а не прямо из Евангелия. Подобным образом и г. Соловьев будущее христианство называет истинным, живым, общественным, универсальным, но отрицающим, а перерождающим человеческую и природную жизнь, тогда как доселешнее христианство этих свойств будто бы не имело, или по крайней мере они не обнаруживались и не имели силы.

В общем выводе и граф Толстой и г. Соловьев провидят в близком будущем наступление золотого века для христианства и христианских народов.

Эти розовые ожидания понятны в людях, недовольных ни прошедшим, ни настоящим. Как надежды и мечты они вполне безвредны и невинны. Но граф Толстой и г. Соловьев не только не считают их мечтами, но и не относят их осуществление к области возможностей или вероятностей, а имеют твердую уверенность, что в ближайшем будущем христианство таково и будет, какого они желают.

В пессимистические эпохи, подобные настоящей, люди вообще склонны или вздыхать о прошедшем, называя его «добрым старым временем», или мечтать о будущем, которое они представляют себе свободным от тягости и зол современной жизни. Но приходит желанное будущее и приносит ряд разочарований мечтателям. Жизнь

—399—

изменяется, но зло и бедствия остаются, меняются только по наружности.

Свои мечты о будущем христианстве граф Толстой выражает так: «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... Учение Христа не может не быть принято людьми не потому, что нельзя отрицать то метафизическое объяснение жизни, которое оно дает (отрицать все можно), но потому, что только оно одно дает те правила жизни, без которых не жило и не может жить человечество, не жил и не может жить ни один человек, если он хочет жить, как человек, т.е., разумною жизнью.

Сила учения Христа не в его объяснении смысла жизни, а в том, что вытекает из него – в учении о жизни. Метафизическое учение Христа – не новое. Это все одно и то же учение человеческое, которое написано в сердцах людей и которое проповедуют все истинные мудрецы мира. Но сила учения Христа в приложении этого метафизического учения к жизни...

Учение Христа не спорит с людьми нашего мира о их мирозерцании, оно вперед соглашается с ним и, включая его в себя, дает им то, что им необходимо и чего они ищут: оно дает им путь жизни, и притом не новый, а давно знакомый и родной им всем».³⁴⁸

Далее граф Толстой частнее разъясняет, что учение Христа может принять, не поступаясь своими доктринами, христианин всякого толка, неверующий философ, средний человек – индифферентист.

Из других мест книги и из всего вообще богословского учения графа Толстого видно, что путем жизни он называет нравственные заповеди, которые Иисус Христос раскрыл в нагорной проповеди и которых Толстой насчитывает пять: 1) Живи в мире со всеми; 2) не любодействуй; 3) не клянись; 4) не протився злу или злему; 5) никого не считай своим врагом, всех признавай своими братьями.³⁴⁹ В 5 и 6-й гл. Толстой подробно и своеобразно

—400—

истолковывает эти заповеди; но формулирует их на стр. 97 и 98 довольно спутанно. А в остальных главах с 7 по 12, до

самого конца книги, он с талантом и в ярких красках изображает великое значение этих заповедей для жизни и необходимость исполнения их, чтобы жить истинно человеческою и истинно счастливою жизнью. Тем не менее уверенность Толстого, что эти заповеди отныне всеми людьми будут приняты, и все люди будут исполнять их – только прекрасная мечта. Бесспорно, чем меньше требований и чем общее они, тем большее число людей может подписаться под ними, предполагая, разумеется, что эти требования истинны и согласны с человеческой природой. Граф Толстой, сводя христианство к одной морали и всю христианскую этику включая в пять кратких заповедей, надеется этим способом объединить не только христиан всех исповеданий и сект, но и равнодушных к религии и даже неверующих. Но мы не думаем, чтобы такое «универсальное» христианство могло осуществиться даже и на столь общедоступной и общеприемлемой почве, какую представляют пять вышеприведенных заповедей Христа.

По мнению графа Толстого мир не может теперь не принять учения Христа потому, что он не имеет никакого объяснения своей новой жизни и не может не чувствовать своей беспомощности. – Но разве скудные духом чувствуют свою беспомощность? Очень редко, а если и чувствуют, то по самолюбию и гордости не признаются в этом. Требуется высокое совершенство, которого достигают весьма немногие, чтобы человек сам признался в своем духовном ничтожестве.

По мысли графа Толстого, люди нашего времени неизбежно должны обратиться к учению Христа, потому что только оно одно дает те правила, без которых человек и человечество жить не могут, т.е., жить разумною жизнью. Действительно, некогда Симон Петр сказал Христу: *Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни (Ин.6:68)*. По почему граф Толстой полагает, что в настоящее время все люди, подобно Апостолу Петру, сознают необходимость разумной,

–401–

истинной жизни и что они станут искать ее именно в учении Христа? По-видимому, он склонен думать, что теперь весь мир переживает то, что он сам пережил в последние годы. А на

самом деле очень немногие чувствуют потребность в осмыслении своей жизни. Масса живет так, как жилали наши деды и отцы, как живут все.

Но и относительно тех, которые жаждут разумной жизни, можно ли быть уверенным, что все они будут утолять эту жажду евангельским учением? Разве у них нет своего разума, измышлениям которого, хотя бы они имели только призрак истины, люди охотнее следуют, чем чуждому авторитету, даже Божественному? Разве в наше время, как и всегда, нет философов и лжефилософов, ученых и лжеученых, пред авторитетом и сомнительною мудростью и ученостью которых люди преклоняются больше, чем пред испытанною мудростью древних мудрецов и божественною мудростью Самого Иисуса Христа? Что касается до самих ученых и философов, то это только одна фантазия, будто даже неверующие из них примут учение Христа. Опять-таки здесь граф Толстой применяет свою личную точку зрения ко всем людям. Он пантеист и в то же время принимает и даже горячо проповедует учение Христа. В истории философии – это не первый пример: Шеллинг, Гегель, Шлейермахер, сделали опыты соединения своих пантеистических философий с христианством. Но эти опыты оказались неудачными и не могли иметь прочного успеха, потому что нельзя соединять в одно разнородное, – пантеизм с верой в личного Бога. Приходилось жертвовать то философией в пользу христианского учения, то этим последним в пользу философии, а от этого страдали цельность и философии, и христианства... Эти мыслители были и христиане, и нехристиане, хромали на оба колена. А их последователи, как и нужно было ожидать, предпочитали хромать на одно колено, т.е., решительно переходили на сторону пантеизма, или же, более счастливые, исцелялись от хромоты и принимали церковное христианство. То же будет и с «толстовцами»: одни из них окончательно перейдут к вере, а другие сделаются неверующими. Сам же Толстой

–402–

гораздо более Шеллинга и Гегеля и самым жалким образом хромает на обе ноги. Он – пантеист и не признает Христа

Богочеловеком и Сыном Божиим, а между тем Его учение признает вечным и безусловно-истинным, как будто простой человек, хотя бы он был и величайшим мудрецом, может избежать ошибок. Он ревностный поклонник Христа, убежденный и пламенный глашатай Его учения, и в то же время с свойственным только русским барам-крепостникам да русским купцам произволом («нашему ндраву не препятствуй») выкраивает из евангелия Христа свое «Толстовское» евангелие. Нечего и говорить о том, как мало «Толстовское» евангелие похоже на Евангелие Христа. Таким образом сам Толстой представляет живейший образец того, как трудно, а лучше сказать, невозможно полуверующему или неправоверующему философу принять *все* и *цельное* учение Христа. О неверующих же философах и говорить нечего. Но следует забывать, что Шеллинг, Гегель, Шлейермахер и Толстой в области философии составляют исключение, оказывая некоторую милость Евангелию и христианству в своих попытках согласовать с ними свое мирозерцание. А другие философы, хотя и были христианами по происхождению, мало думали о том, согласно ли их учение с Евангелием, или даже относились к последнему неприязненно и враждебно; разумею не материалистов и атеистов, — о них и говорить нечего, — а пантеистов, деистов, позитивистов и современных эволюционистов, и пессимистов.

О том-то я и говорю, скажет граф Толстой, что для примирения с христианством и привлечения к нему всех этих и многих иных разномыслящих людей нужно устранить, или сделать безразличным догматическое учение Христа, — кто желает, пусть принимает его, а кому оно не нравится или не кажется важным, тот может отвергнуть его, — и сущность христианства положить только в нравственном учении Христа, именно, в пяти вышеприведенных заповедях. Кто примет и будет исполнять эти заповеди, тот и будет истинный христианин, хотя бы он при этом не веровал в Бога, в Св. Троицу, в Божество Иисуса Христа, в искупление Им челове-

—403—

ского рода, в таинства и благодать, в воскресение мертвых для вечной жизни, и вообще в своей вере и мирозерцании был

чем угодно: скептиком, материалистом, атеистом и т.п.

Но спрашивается, кто же уполномочил графа, или какое разумное основание имеет он одни пункты в учении Христа признавать безусловно важными, общеобязательными и для жизни совершенно необходимыми, а другие неважными, безразличными бесполезными, даже вредными?³⁵⁰ Он даже прямо отвергает то, что Сам Иисус Христос ясно признал очень важным и безусловно необходимым. Напр., ни граф Толстой, ни все неверующие и лжеверующие философы и ученые не верят в благодать и таинств не принимают. А между тем Иисус Христос необходимым условием вступления в царствие Божие поставляет рождение свыше, которое совершается чрез крещение. Если кто не родится свыше, не может увидеть царствия Божия. *Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в царствие Божие (Ин.3:3:5)*, сказал Иисус Христос Никодиму. *Идите, повелел Он ученикам, научите все народы, крестя их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел Вам (Мф.28:19–20)*. Или, по изложению другого Евангелиста: *идите по всему міру, и проповедуйте Евангелие всей твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет; а кто не будет веровать, осужден будет (Мк.16:15:16)*. Граф Толстой, горячо и не бесплодно убеждая других исполнять заповеди Христа, сам отвергает первоосновную Его заповедь. Не говорим не исполняет: и многие другие по слабости человеческой часто сами не исполняют того, чему поучают других; но он отрицает заповедь Христа о крещении в принципе, по духу своего міросозерцания. Отрицание ее он не может оправдать даже ссылкой на основное начало своего богословия, что в учении Христа важна не метафизическая сторона, не объяснение учения о жизни, а важно нравоучение или самое учение о

—404—

жизни; потому что заповедь о крещении есть учение о жизни, о рождении в новую, истинно-духовную жизнь. Если он отрицает заповедь о крещении потому, что сущность ее не понятна разуму и потому неудобоприемлема, что возрождающая сила крещения есть непостижимая тайна, то

наперед нужно бы доказать, что истинная религия не должна иметь, и действительно не имеет, никаких тайн, непостижимых для человеческого разума; но Толстой этого не доказал и не может доказать. И какая же религия может быть без тайн? Только тот имеет религию, кто верует в Бога, а Бог – непостижимая для разума тайна. Последователю Христа не только нельзя отвергать заповедь о крещении, но нельзя даже признать ее неважной, нельзя, напр., поставить ее ниже тех пяти заповедей, в которых, по мнению графа Толстого, содержится вся сила учения Христа; потому что самая речь, в которой она выражена, показывает, какую великую, лучше сказать, величайшую, исключительную важность придавал Иисус Христос крещению. Оно совершенно необходимо для того, чтобы сделаться христианином, чтобы начать новую жизнь, жизнь духовную, жизнь во Христе. Принятие его столь же необходимо, как принятие Евангелия, как вера во Христа, как исполнение всего, что заповедано Христом, и потому оно для всех обязательно и необходимо.

Отвергая совершенно произвольно эту заповедь Христа, равно как и многие другие важнейшие догматы, проповеданные Христом, граф Толстой тем самым подкапывается под авторитет Христа и Евангелия и подрывает свою собственную проповедь о евангельской морали, заключающейся будто бы в пяти заповедях, о жизни во Христе, противоположной жизни мира. Как он не замечает, что он одной рукой созидает, а другой свое же дело разрушает? Чем и как убедит он своих последователей в безусловной истинности и необходимости для жизни человека этих пяти заповедей Христа, когда другие, то же важные, заповеди и учения Христа он отвергает, или извращает, или признает ненужными для жизни?

Свои надежды на принятие всеми людьми этих пяти заповедей или правил жизни граф Толстой основывает на том, что без них нельзя жить разумною жизнью,

–405–

что они только одни и дают путь жизни, и притом не новый, а давно знакомый и родной всем людям. Это прекрасно сказано. Но родственны, знакомы и являются важными они для

какой природы человека? Для неиспорченной, или и испорченной, но не глубоко, следовательно, далеко не для всех людей. И догматическое учение, содержащееся в Евангелиях, истинно, а потому сродно человеческой природе, и граф Толстой признает его даже написанным в сердцах людей; а между тем сам же он обвиняет это учение за то, что оно возжигало раздоры между людьми, порождало партии и секты, чрез взаимную борьбу которых много пролито человеческой крови. Факт верен, но упрек не справедлив. Истина не есть зло, а благо, и не может производить ни зла, ни бедствий. Причина религиозного разномыслия и фанатизма, производящих в свою очередь разделение религии на секты и кровавую борьбу между ними, лежат в ограниченности человеческого ума, в невежестве, в бессердечии, в самомнении, в нравственной неустойчивости и развращении, в упорстве произвола, вообще в умственных и нравственных недостатках и страстях.

Правда, нравственные правила проще и общедоступнее метафизических истин; однако и относительно их между людьми никогда не было единогласия. Негры воспринимают от миссионеров евангельские догматические и нравственные истины, но никак не могут взять в толк, почему безнравственно иметь несколько жен. Английский миссионер Мофа, двадцать лет проповедовавший христианство южноафриканским племенам в начале нынешнего столетия, рассказывает, как однажды во время его проповеди туземцы подвели к нему одну из девиц, предлагая взять ее себе в жены. Что при этом почувствовала г-жа Мофа? восклицает с английскою чопорностью миссионер. Но и не дикаря-магометанина вы не убедите в безнравственности многоженства. На мои слова одному мелкому торгашу татарину, что если он имеет двух жен, то и каждая жена его имеет право иметь двух мужей, он, хотя и невпопад, но дельно ответил, что от одной жены у него детей нет, а от другой есть. Бездетные супруги почувствуют сердцем, а

—406—

все вообще не могут не признать некоторого значения такой защиты многоженства. Совершенно бесплодные браки, не

скажем, не достигают цели брака, но достигают ее не вполне. Любопытно, сможет ли граф Толстой убедить хотя одного татарина в том, что каждый должен жить только с той одной женщиной, с которой он раз сошелся. Воровство – грех, а у Кавказских горцев оно – удадь. Кровавая месть – тяжкий грех, а у многих низших и даже полуобразованных народов она – первейший общественный долг и личная обязанность каждого, уклонение от которой не мыслимо, позорно. Принесение в жертву богам людей и служение им же нарушением девства для нас отвратительны, а между тем эти странные жертвы существовали даже у образованных народов – Вавилонян, Ассириян, Финикиян, у древних среднеамериканских племен и у других народов. Брак брата с сестрой в нас может возбуждать только отвращение; но они – обычное явление у нынешних Персов, существовал также у древних Египтян. Война по нашим понятиям – величайшее зло: у многих древних и у многих современных народов она – постоянное дело жизни и благороднейшее, рыцарское занятие. У христиан любовь к врагам и самоотвержение – величайшие добродетели: для язычников они – безумие. Без сомнения, невозможно перечислить всех различий и даже контрастов в проявлениях нравственного чувства в человеческом роде. Они столь же разнообразны и многочисленны, как и различия в религиозных верованиях. Люди не согласны в понимании даже основных требований нравственного закона. Ни совесть, которая, без сомнения, есть у всех людей, ни сродство с нашей природой нравственного закона, ни вековой опыт, ни здравый смысл, которым одарены если не все люди, то по крайней мере все народы, ни авторитет великих мудрецов, изречения которых распространялась за пределы их отечественных стран, ни практическая польза от исполнения нравственного закона и вред от нарушений его – ничто не могло предохранить людей от забвения, непонимания и совершенного извращения даже коренных требований нравственного закона. Совесть, конечно, есть глас Божий в человеке; но этот

–407–

глас, хотя сам в себе всегда и безусловно истинен, и неподкупен, к несчастью, естественному человеку плохо слышится и превратно им понимается; этот глас подавлен и заглушен вековыми предрассудками, порочностью и страстями, не внятен темному и слабому, или, что не лучше, извращенному уму, не чувствителен грубому сердцу, не двигает косной, или же развращенной воли. Не только отдельные люди, но и целые народы доходят до такого нравственного отупенья и умственного одичанья, что их можно назвать *сожженными в совести своей* (1Тим.4:2). В таком случае они, подобно тем еретикам, которых Апостол назвал сожженными в совести за то, что они *запрещали вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил* (1Тим.4:3), естественное признают вредным, должное ненужным, а неестественное и незаконное объявляют законом; нравственное им кажется безнравственным, а безнравственное позволительным или даже священным.

Правда, граф Толстой, кроме невнятного голоса совести, для руководства в нравственной жизни берет готовые евангельские заповеди. Но ведь он надеется последователями и исполнителями этих заповедей сделать даже неверующих философов. А для таких философов в лучшем разе учение евангельское – обыкновенная человеческая мудрость, в худшем случае оно – неприятная им проповедь. И в оценке достоинств и применимости к жизни нравственных евангельских правил судьями опять-таки будут их собственная совесть, их разум, их личные вкусы, а еще авторитетные для них голоса других философов, господствующие в данное время учения и т.п.

Впрочем, и христиане, верующие в Божество Христа и в божественное происхождение и достоинство Евангелия, не согласны в понимании и оценке евангельских заповедей. Напр., заповедь о непротивлении злу граф Толстой считает главной евангельской заповедью; но христиане всех исповеданий вовсе не придают ей и никогда не придавали первостепенного значения. Даже из последователей Толстого, кажется, не все согласны с его взглядом на нее. Взгляды расходятся не только в понимании

значения в ряду других заповедей, но и относительно ее сущности. Если бы все люди признали ее и все люди исполняли ее, тогда она не вызывала бы пререканий. Но достигнуть этого невозможно. Признание же и исполнение ее только частью людей будет сопровождаться недовольством другой части, и она сделается таким же яблоком раздора между людьми, как любая из метафизических идей, из-за которых люди боролись между собой и не перестают бороться, – то словом и пером, а то и оружием. По мнению графа Толстого, Иисус Христос воспретил развод безусловно. Допустим, что это так. Тем не менее в христианских обществах вращается очень много разнообразных мнений о пользе и вреде развода, о позволительности и непозволительности его, о достаточности и недостаточности тех или других причин для развода и т.п., и разными церковными и гражданскими законодателями выработаны правила развода, который и осуществляются на практике. Мы не говорим, хорошо это, или дурно: мы только приводим пример, как люди, принимающее Евангелие, расходятся в понимании его нравственных правил и в применении их к жизни. Виновата в этом вовсе не Церковь. Если бы и не было Церкви, все равно граф Толстой не приобрел бы многих последователей своему учению о безусловной нерасторжимости брака. – В христианстве были и есть даже такие секты, которые явно и грубо извращали нравственные требования Евангелия, или же под маловажными предложениями отвергали их, или, наконец, самочинно подменяли вместо них измышленные, иногда совсем безумные, правила. Мы уже упоминали о еретиках, запрещавших брак, как злое дело. В наше время скопцы, основываясь на словах Христа о скопцах (Мф.19:12), не только уродую себя, но и фанатически оскоряют других людей. Американские Мормоны – христиане, и в то же время многоженство признают чуть не главной своей обязанностью. Но бывало нечто и худшее: древние еретики-антиномисты (одна из гностических сект) считали нравственным подвигом измождение своего тела развратом. В некоторых

мистических сектах были попираемы здравый смысл и логика и практической нравственности

—409—

придавалось не важное значение. В православной и католической Церквях монашество признается высшим путем и подвигом жизни, а в протестантстве оно совсем отвергается.

Даже в пределах одной и той же Церкви или исповедания мнения членов Церкви по многим вопросам о нравственности различны. Даже самые законы, в которых выражаются нравственные требования не частных лиц, а большинства, или правящих обществом людей, не всегда одинаковы, но изменяются по духу времени, по характеру народа, по историческим обстоятельствам определяются личностью правителей народа или руководителей Церкви. Быт и жизнь, место и время, степени развития народа и исторически судьбы его, одни законы упраздняют, другие вводят. Напр., мнения по разным вопросам о браке, безбрачии, разводе в нашем русском православном народе очень разнообразны, и самое законодательство касательно брака и развода не всегда было одинаково. Конечно, изменения касались не существа предмета, а частных его, но все-таки они были. — Далее, в настоящее время среди русских ученых возникли оживленные рассуждения об отношении общественной нравственности к личной, об относительных преимуществах той и другой. Предмет спора оказался очень темным и трудным; нельзя сказать, чтобы ученые решили его, и еще менее можно надеяться на то, что они когда-нибудь придут к единогласному решению. — Заповедь о непротивлении злу, без сомнения, может вызвать еще более недоумений, вопросов, споров и разногласий, нежели вопрос об отношении личной нравственности и личного блага к общественной нравственности и к общественному благу.

Взятые сами в себе, *in abstracto*, нравственные правила просты, общепонятны и крайне несложны; *ибо весь закон, т.е., закон нравственный, в слове заключается: люби ближнего твоего, как самого себя.* (Гал.5:14; Лев.19:18).³⁵¹ Но в приложении их к жизни,

—410—

особенно столь сложной, какова жизнь современных образованных народов, являются многочисленны столкновения обязанностей и разнообразные затруднения, простой и ясный смысл их в умах и сердцах людей затмевается, в понимании их возникают разногласия и несообразности, а в осуществлении послабления, уклонения и прямые нарушения. Было это прежде, есть теперь и всегда будет. Церковь повинна в этом постольку, поскольку ее члены и руководители не обладают вышечеловеческим совершенством, и поскольку она не может всех людей сразу довести до идеального совершенства. Можно, должно и полезно указывать свойственные христианским обществам недостатки, следует указывать способы для их исправления, намечать лучшие пути для жизни, давать советы и предъявлять требования; но при этом не должно упускать из виду границ возможного для человека и христианина, а также различия между идеалом и действительностью, между законом и его пониманием людьми, применением к жизни и осуществлением в жизни и деятельности. Нельзя не позавидовать графу Толстому в том, что он, имея свыше 60 лет от роду, когда люди, наученные горьким опытом жизни, обыкновенно теряют веру в людей, в бытие добра и счастья, имеет чисто юношескую веру в нравственное совершенство человечества в будущем. Такая вера не может не приносить нравственного удовольствия и счастья имеющему ее; а если она держится не в голове только, а живет в сердце и пронизывает жизнь, то она свидетельствует о высоте нравственных начал и добродетельности человека. Но когда Толстой полагает, что отселе люди, каких бы убеждений они ни держались, прямо обратятся к евангельскому учению о жизни, бесприкословно примут и не могут не принять пяти заповедей Христа из нагорной проповеди, будут исполнять их, и начнется золотой век в жизни человечества; то как не подумать, что так рассуждает не здравый мы-

—411—

слитель, не талантливый писатель, не мудрец, а мечтатель, фантазер.

Конечно, крайние извращения смысла и требований нравственного закона в значительной мере происходят от ложного мирозерцания, определяются ложной метафизикой, или извращенной и неверной догматикой. Напр., безрассудное учение антиномистов об обязанности человека измощать свое тело распутством вытекают из дуалистического воззрения на материю, как злую сущность. А граф Толстой, скажут нам, именно и предлагает устранить метафизику и догматику, так как они рассуждают о том, что не понятно и потому никому не нужно и даже вредно, вызывая раздоры; нужно учение о жизни, а теоретические объяснения этого учения не имеют важности.

Допустим на минуту, что метафизика и догматика, т.е., философское и религиозное учение о Боге, мире и человеке, о бытии и его познании, не важны, бесполезны, даже вредны. Но кто же в силах упразднить их? Кто может вытравить из человека присущую ему потребность задаваться высшими вопросами о происхождении, бытии, смысле и цели всего существующего, о происхождении и назначении человека, о Первопричине мира и т.п.? Кто может искоренить в нем склонность и способность искать ответов на эти неотступные вопросы в исследовании природы, в изучении истории, в проникновении в глубины своего духа, в размышлении над учением мудрецов, в созерцании красоты в творениях природы и искусства, наконец, в освящении и просвещении себя исследованием мудрости Божией, открытой в Слове Божиим? Да и полезно ли не только искоренять, а даже ослаблять или ограничивать эту потребность и способность человеческого духа к наследованию высших вопросов, к возможному проникновению в тайны бытия? Эта потребность и эта способность столько же возвышенны, сколько не искоренимы. Они-то особенно, в безграничной степени, возвышают человека над животными. Разум есть высшая, по истине божественная, часть человеческого существа. Препятствовать ему в свойственной ему деятельности, или ограничивать ее, – совсем искоренить ее невозможно, – значить парализовать его, подобно тому, как каждый член нашего тела слабеет

–412–

и парализуется при отсутствии соответствующей ему деятельности; а парализовать разум – это лучшее средство низвести человека в низменности материализма и животности. Не думаем, чтобы такой человек был способен проводить высоконравственную жизнь. Для его прозаического и низменного ума высокие подвиги самоотвержения и бескорыстной любви не могут быть понятны, они для него безрассудство, заслуживающее снисходительного сожаления, или даже смешное донкихотство. Где разум усыплен или бездействует, там не может быть идеалов; а где нет идеалов, там нравственность укладывается в рамки пользы. Такой человек считает нужным исполнять из нравственного закона только то, что, по его соображениям, необходимо для поддержания чести, достоинства, духовного и материального благосостояния.

Скажут: разум ошибается; философская и религиозная метафизика держат в оковах заблуждений в течение сотен и тысяч лет целые народы; религиозные заблуждения возжигали религиозный фанатизм, а фанатизм пролил потоки человеческой крови.

Но не ошибаться человек не может. Заблуждения – неизбежное зло. Есть много средств против него; но и лучшие из них мало помогают. Быть может, наилучшее из них – уметь сознавать свои заблуждения, иметь решимость покидать их и путем ошибок доходить до истины; но именно этим средством люди пользуются не часто. Предлагаемый же графом Толстым рецепт лечения метафизических и догматических заблуждений и происходящих от них бедствий устранением метафизики и догматики не может иметь ни применения, ни настоящего действия; он столько же не возможен, сколько вреден. Предлагающий это средство похож на врача, который, не умея вылечить тяжкого недуга, посоветовал бы больному покончить жизнь самоубийством.

Во-первых, изгнать метафизику и догматику из человеческого обихода, или убедить людей совсем не заниматься метафизическими и догматическими вопросами невозможно. Можно только, да и то на краткое время, ослабить

интерес к ним общества, направляя внимание последнего исключительно на так называемые положи-

—413—

тельные науки и сосредотачивая силы духа на детальном изучении явлений видимой природы и на заботах о достижении материального благосостояния. Такие эпохи, когда ослабевает интерес к исследованию высших вопросов, и метафизика становится смешным, или бранным словом, действительно бывают, возникая в силу законов исторического хода и развития мысли. Такова именно была пережитая нами эпоха пятидесятых, шестидесятых и семидесятых годов. Но эти эпохи имеют свой конец, и вслед за ними обыкновенно философия и религиозные науки опять, иногда с особенной силой, расцветают, подобно тому, как жизнь пышно расцветает весной после зимнего сна.

Во-вторых, ограничено, так сказать, прав метафизики и догматики не может вести к предположенной графом Толстым цели, — к водворению между людьми мира и единодушия. Освободите, если можете, людей от метафизических и догматических споров, они будут разногласить в области морали; их будут разделять разногласия в понимании и применении права; государственные, экономические, социальные и международные интересы и отношения будут служить для них всегдашним яблоком раздора. Людей и народы разделяют не философские только и религиозные учения, мнения и убеждения: их разделяют больше всего различия в характерах и вкусах, племенные, национальные и личные особенности, исторически, веками сложившиеся традиции вековые и потому закоренелые предрассудки, бытовые различия, неравенство в природных дарованиях и в распределении богатств между народами и индивидуумами, различия родовые и сословные, различия в степени власти и в других правах. Но в особенности и больше всего людей и народы вооружают друг против друга страсти; эгоизм — вот главный и никогда по иссякающий источник раздоров между людьми.

В-третьих, ослабление интереса к метафизическим и догматическим вопросам, почти всегда бывает признаком усталости мысли и понижения умственного уровня среди образованных народов. Правда, прозрение к метафизике в третью четверть нашего столетия было вызвано

—414—

слишком большими, но удившимися претензиями философии Гегеля и было естественной реакцией против излишнего увлечения этой и вообще идеалистической философией; ученые того времени оправдывали свое отвращение от метафизики обнаруженною будто бы ее неспособностью решить те вопросы, за которые она берется. Это обвинение было отчасти справедливо. Но раз из-за недостатков метафизики отвергали ее совсем, ненавидели ее и гнушались ею, это-то всего более и говорило об ограниченности умственного кругозора обвинителей метафизики, о неспособности их понять даже того простого факта, что вопросы, решаемые метафизикой и догматикой, — вопросы высшие, вечные, всегда и неизбежно живущие в уме и сердце человека, и что насмешками над метафизикой нельзя принудить человека забыть то, чего забыть он не может, не переставши быть человеком!... О факте этом говорить чуть не каждая страница истории мысли и верований человечества, и он же обнаруживается в душе и в жизни каждого мыслящего, или верующего человека, а между тем ученые того времени не могли его ни понять, ни признать. В ослеплении они не хотели видеть и того общеизвестного факта, что сами эмпирические науки, которые ими признаются единственно истинным и полезным знанием, ростом своим много обязаны метафизике. Не могли они понять и того, что изучение явлений природы и человеческой жизни почти не имеет смысла и не может быть даже названо наукой, если в конце концов не приведет к лучшему пониманию основ и целей бытия и жизни, т.е., к уяснению все тех же неотступных метафизических вопросов. Уже одно нежелание или отказ исследовать высшие, метафизические вопросы по той причине, что они трудны, или неразрешимы, есть признак низменности, ограниченности,

односторонности, слабосилия и легкомыслия ума. Люди с не поверхностным, но глубоким умом, и с широким кругозором, люди, соединявшие с проницательностью ума широту воображения и живость чувства, как религиозного, так и эстетического, серьезные мыслители и гении, никогда по чуждались этих вопросов, а, напротив, последние и были настоящей стихией, в которой парила их мысль и жило сердце.

—415—

Если, таким образом, есть сродство возвышенных и сильных умов с метафизическими вопросами, тогда как, напротив, равнодушие и пренебрежение к ним, обыкновенно предполагают низменность и ограниченность духа, то не безрассудно ли вооружаться против метафизики и догматики и стараться изгнать из науки и жизни, содержащиеся в них вопросы и истины? Полезно ли, не говорим, изгонять, а хотя бы только равнодушно забывать, или удалять на задний план то, что питает и возвышает дух, просвещает его и освящает, зараз служит человеку и медом, услаждающим его жизнь, и солью, предохраняющей его от нравственного тления. Пусть многие заблуждаются в искании истины, и никто не достигает полного понимания ее; но самый процесс искания истины не менее полезен, чем обладание ею. Он спасает человека от лени, душевной пустоты и нравственной порчи; чрез него растет и крепнет внутренний человек; он бывает иногда для человека той драгоценною жемчужиной, ради которой человек жертвует всеми земными благами; он, если не всегда возводит, то по крайней мере может возводить разум, весь дух и всю жизнь человека на такую высоту, до которой трудно достигнуть даже и хорошим, но исключительно практическим людям.

В-четвертых, для самого учения о жизни, т.е., для учения о нравственности, на которое граф Толстой возлагает все свои надежды, догматика и метафизика необходимы. Сам же он говорит, что все религии состоять из учения о жизни, т.е., из нравоучения, и из метафизического объяснения учения о жизни. Это так и есть и не может быть иначе. Такой состав всех религий из догматической и этической сторон, не исключая и религии безусловно истинной, христианской, уже сам по себе говорит о

существенной важности обеих их. И сам Толстой усматривает коренную порчу церковного христианства в том, что в нем будто бы эти две стороны разделились, и одна сторона, именно учение о жизни, подверглась извращению и как бы забвению, так что осталось только одно объяснение учения о жизни, сторона догматическая. Это было бы действительно большое зло, если бы нравоучительная сторона религии была совсем засло-

—416—

нена или отстранена догматической. Но Толстой преувеличил факт: в церковном учении есть только некоторое преобладание догматической стороны религии пред нравоучительной, а не поглощение первой второй. Быть может, в христианстве это преобладание иногда превышало меру должного; но это — недостаток не столько самой Церкви, сколько богословских школ, или же не православных исповеданий и сект. Закономерное же преобладание догматической стороны пред нравоучительной не есть недостаток. Граф Толстой отдает решительное преимущество нравоучению пред догматической стороной религии; но с ним можно спорить. Догмат не есть только объяснение нравственного правила, чем считает его Толстой: он — основа нравственного правила, и в этом его преимущество пред последним, его право на первенство пред ним.

По мнению графа Толстого, философское учение об альтруизме есть только перифраз христианской заповеди о любви к ближним. На самом же деле между ними глубокое различие, и оно вытекает именно из отличия догматической основы христианской любви к ближним от метафизического основания альтруизма. Смысл, характер и цель христианской любви к ближним определяются любовью к личному Богу, как к общему всех отцу и спасителю, как существу совершеннейшему, как благому промыслителю, святому и милосердому мздовоздаятелю. Напротив, альтруизм держится на пантеистическом учении, что человек — часть вселенной, принадлежит ей и должен любить других людей потому, что они — это он же сам. Для христианина образец в его любви к

ближним – Бог; но кому подражает пантеист-альтруист? Мотивами христианской любви к ближним служат любовь и благодарность к Богу, потребность спасения и надежда на вечную жизнь: мотивом пантеистического альтруизма является туманная мысль о сродстве, слиянии и тождестве интересов человека со всем существующим, хотя видимая действительность мало оправдывает ее. Христианская любовь к людям есть истинная, самоотверженная любовь: альтруизм в сущности есть замаскированный эгоизм, утонченный расчет на то, что любовь к людям нату-

–417–

ральнее и полезнее, как всем, так и самому человеку, нежели личный эгоизм. В своих основах и по существу альтруизм есть любовь к людям натуралистическая, хотя и не в грубом смысле этого слова: христианская любовь к ближним, как любовь человеческая, также содержит в себе натуралистические элементы, но она освящается верой в Бога и любовью к Нему и благодатью.

Если основы нравственного правила лежат в догмате, то и все вообще нравоучение основывается на догматике. Христианская догматика – наука основоположительная.

Точно такое же отношение наблюдается и между метафизикой, как теоретическим философским мирозерцанием, и философской этикой или философской системой нравоучения: первая является определяющим началом, последняя – вытекающим из нее выводом. Так бывает по крайней мере в сложившемся, готовом и целом мирозерцании. Но мы не отрицаем того, что в процессе образования его, психологически, нравственные и умственные элементы взаимно переплетаются и друг друга определяют, так что даже самому, переживающему этот процесс, человеку не легко уяснить себе взаимную относительную силу тех и других элементов. Степень влияния тех и других на жизнь и склад мирозерцания меняется в зависимости от воспитания, характера лиц, духа времени и других условий; она изменяется даже в одном и том же лице в разные периоды его жизни и по разным случаям последней. По в целой жизни человека и

особенно в жизни народов главной, определяющей силой является их теоретическое мирозерцание.

В-пятых, пренебрежение к догматике и метафизике привело Толстого к извращенному взгляду на христианство. Он полагает, будто «учение Христа не спорить с людьми нашего мира о их мирозерцании, оно вперед соглашается с ним и, включая его в себя, дает им то, что им необходимо и чего они ищут: оно дает им путь жизни». Такой взгляд на отношение христианства к какому бы то ни было мирозерцанию – совершенный парадокс, чистая ложь. Христианство – религия единобожная: неужели же оно не будет бороться против многобожного язычества и будет включать в себя политеизм, лишь

—418—

бы приверженцы последнего исполняли пять заповедей Христа? Иисус Христос учил о личном Боге, Отце Своем и Отце всех людей: неужели же христианство может помириться с пантеизмом и признать пантеистов истинными христианами, как бы ни была высока их нравственность? Нравственными людьми могут быть и бывали даже материалисты, и это потому, что, как мы выше сказали, деятельность, направленная к изысканию истины и особенно к исследованию высших вопросов, предохраняет человека от нравственной порчи: но неужели христианство не должно спорить с материализмом и нравственных материалистов считать своими сторонниками. Думать так о христианстве, значит признавать его равнодушным к истине. Такого рода индифферентизм не только жалок, но он беспримечен, не возможен. Неужели христианство в целях привлечения к себе всех разномыслящих с ним может и должно попираť основные законы логики, законы тождества и противоречия, говорить об одном и том же предмете, да и нет? Если я единобожник, то я уже не могу и не должен называть своими единовѣрцами многобожников; если я признаю единобожие истиной, то я не могу не считать многобожия ложью и, из уважения к истине и ради блага заблуждающихся, обязан учить их истине, доказывать и изобличать их заблуждение, а вовсе не соглашаться с ним. Можно и должно любить и врагов, но нельзя называть друзьями христианства врагов его, как

напр., материалистов. Распадение христианства на многочисленные и взаимно-враждебные исповедания и секты – величайшее зло. Но нельзя же для его уврачевания обезличивать христианство, вытравливать из него самую его сущность, одним словом, налагать на него руку? Люди от этого не станут единоклубнее и дружелюбнее, а чистота христианства замутится больше прежнего; христианства даже вовсе не останется: выйдет какое-то невозможное смешение разнородных религий и философий, и связью между ними будут служить только несколько нравственных правил, да и эти, при различии мирозерцаний, будут понимаемы не одинаково. Истинное христианство утратится, а единение между частями мнимого христианства не достигается.

—419—

В-шестых, Толстой, отрицая метафизику, сам, однако, вдается в нее. Он самым делом показывает невозможность мыслящему человеку, хотя бы он был исключительным моралистом, удовольствоваться готовыми правилами морали и удержаться от размышлений о метафизических вопросах, от стремления уяснить себе и выработать свое мирозерцание. В сочинении его «О жизни»³⁵² есть много утонченных метафизических размышлений, по духу – пантеистических. Не даром говорит пословица: природу выгони в дверь, она влетит в окно.

Наконец, самый источник неуважения графа Толстого к догматике и метафизике нельзя признать ни безукоризненно чистым, ни неиссякающим. Этот источник – склонность его к исключительному, одностороннему морализму. Как крайность и односторонность, исключительный морализм есть недостаток, подобно тому, как и противоположная крайность – односторонний интеллектуализм – тоже есть недостаток; потому что и тот и другой в отдельности не обеспечивают обладания полнотой истины и жизни. Они должны быть соединены и взаимно уравновешены, а не должны исключать друг друга. Как для полноты, цельности и вообще нормальности жизни человека требуется соединение интеллектуальной силы и зрелости с нравственной энергией воли, так и для

плодотворности самой проповеди о жизни необходимо, чтобы она совмещала в себе истинные понятия о предметах с духом чистейшей нравственности. К сожалению, очень часто в человеке излишнее преобладание умственной деятельности ослабляет склонность и способность к практической деятельности, и, наоборот, привычка к практической деятельности не дает времени и лишает охоты к созерцанию и самоуглублению. Подобная неравномерность умственных и волевых сил замечается и в целых народах: одни, как Немцы, больше склонны к интеллектуа-

—420—

лизму, а другие, как Англичане, отличаются практическим характером. Но и в жизни одних и тех же народов в одни эпохи преобладает интеллектуализм, а в другие — морализм. В след за эпохою Кантовского морализма господствовал интеллектуализм идеалистической философии, который, в свою очередь, в последнее полу столетие уступил место сначала научному эмпиризму, а в самое последнее время философскому морализму. В настоящее время господство морализма обнаруживается: в возрождении кантианства у так называемых новокантианцев; далее, в пессимистической философии, которая явилась в лице Шопенгауера еще в эпоху Гегеля, но была тогда в совершенном пренебрежении и господствующей сделалась только в последнюю четверть века; наконец, в позитивизме, провозвестниками которого явились Англичане и Французы. Граф Толстой с своим морализмом выражает дух нашего времени. Его морализм эклектический, собирательный. В его нравственном учении совмещены евангельские заповеди, пантеистическо-натуралистическая мораль пессимизма и практическая, утилитарная мораль позитивизма. Вот почему мы и назвали источник его нравственного учения не совсем чистым. Недостаток чистоты в нравоучении пессимистов и позитивистов и в нравоучении графа Толстого, а также и излишек в увлечении морализмом не обещают этому увлечению долговечности. Если бы граф Толстой не был теперь стариком, то, быть может, он дожил бы до того времени, когда многие его изречения, почитаемые

теперь словами мудреца, будут называть непонятными парадоксами, а все вообще его учение забудут. Толстого, как художественного писателя, будут помнить очень долго, а его же, как философа – моралиста, забудут очень скоро. Дети тех, которые теперь увлекаются его учением, будут называть их сумасбродами. Философия его останется, но влияние-то ее прекратится. Она слишком одностороння и легковесна для того, чтобы могла противостоять закону постоянной смены направлений мысли.

Как различны взгляды интеллектуалистов и моралистов на одни и те же вещи, это можно видеть из следующего примера. В свое время интеллектуалист Бокль

—421—

писал, что нравственное учение, выражающееся в немногих правилах, всегда было одно и то же, как во времена Моисея, так и теперь, что нравственность – сила не прогрессивная, и что человечество развивается исключительно чрез развитие умственное, чрез умножение познаний. Тогда такой взгляд отвечал духу времени, и никто не думал его оспаривать; он казался совершенно естественным, просвещенным взглядом. – Теперь граф Толстой, как моралист, высказывает взгляд совершенно противоположный. По его мнению, метафизическое учение Христа – не новое, оно написано в сердцах людей и его проповедовали все истинные мудрецы мира; сила учения Христа не в объяснении смысла жизни, а в учении о жизни, в приложении метафизического учения к жизни. И этот взгляд теперь не всем покажется странным. На самом же деле оба взгляда – крайности и не верны. Против взгляда Бокля достаточно указать на слова Иисуса Христа: *заповедь новую даю вам, да любите друг друга (Ин.13:34)*; далее, сослаться на тот факт, что нравственность необразованной черни христианских народов гораздо выше образованных языческих народов; наконец, упомянуть о том, что и в среде христианских народов уровень нравственности не всегда повышается пропорционально подъему культуры и развитию знаний. Графу Толстому можем возразить: неужели дохристианские мудрецы мира имели истинные понятия о Боге, о происхождении мира и

человека, о загробной участи последнего, о взаимных отношениях Бога и человека, об искуплении и о многом другом? Столько лет граф проводит свою жизнь среди русских мужиков, а не знает того, что даже величайшие языческие мудрецы ощупью и в потьмах касались тех предметов, а о иных и вовсе не знали, которые в христианстве и безграмотные простецы видят освещенными, и о «божественном», как они выражаются, могут знать твердо и с уверенностью то, относительно чего терялись в догадках и сомнениях древние мудрецы.

Впрочем, в настоящее собственно время морализм графа Толстого, отвечая потребностям времени, не бесполезен. Его горячие и сильные обличения плотоугодия и легкости нравов, развращающей роскоши и погони за удо-

—422—

вольствиями в современном цивилизованном обществе достигают своей цели. Он с поражающею очевидностью доказывает, как жалки и мишурны блага, к которым стремятся люди, живущие по правилам мира, и какой ценой тяжких жертв они покупаются и тяжких страданий вознаграждаются. Метко описывает он крайнюю искусственность и ненормальность воспитания и всей жизни жителей больших городов, лишенных живительного общения с природой. Людям сего мира, большую частью равнодушным ко всему божественному, или вовсе отрицающим его, он внушительным жестом указывает на Евангелие, как на источник истинной жизни. Важно уже и то, что он напоминает о несравненной важности этого источника истины и счастья якобы образованным людям нашего времени, которые, к стыду нашего века, действительно, забыли о нем, а иные либо стыдятся, либо не любят говорить о нем. Но еще важнее проповедь его о том, что только жизнь по евангельским заповедям есть истинно счастливая и достойная человека жизнь и что жизнь по правилам мира противоположна ей. Он доказывает разумность, жизненность и исполнимость евангельских заповедей. Он призывает легкомысленных к серьезной жизни, порочных к исправлению, неверующих к религии. Он научает любовью и человечно относиться к людям, кто бы и каковы бы они ни были. Его мысль о необходимости и

полезности для каждого человека производить черную работу хотя и привела к сумасбродным затеям толстовцев-колонистов, но, с другой стороны, она нанесла новый удар господствовавшему у нас во время крепостного права и ослабевшему только в последнее двадцати пятилетие предрассудку, будто «благородным» стыдно и не должно заниматься черным трудом. По многим причинам его призыв общества к нравственному перерождению имеет особенную действенность: его проповедь изложена талантливо; он давно заслужил славу первоклассного писателя, и потому учение его имеет большой авторитет; наконец, он сам был некогда неверующим, да и теперь он не церковно-верующий, а потому его нравоучение никто не может заподозрить в официальности и неискренности, и оно тем

—423—

внушительнее должно действовать на тех, которые и доселе остаются в неверии. Замечательно, что наши либералы полемизируют против Толстого, и их полемика, думаем, вызвана не парадоксами в его учении, а сознанием, что он только одной ногой стоит в их лагере, а другой — во враждебном. Странное явление, что против него борются и церковные и антицерковные люди, только и может быть объяснено тем, что он двоится в своем учении, принадлежит двум противоположным лагерям, он в одно и то же время и верующий и скептик. От того и плоды его учения двоякие — хорошие и дурные. Пожелаем, чтобы он, ставши одной ногой на камне веры, вывязил и другую ногу из тины сомнений и заблуждений. Как писателя светского, талантливого и авторитетного и как бывшего неверующего его читают и нравоучению его следуют даже такие люди, до которых церковная проповедь или совсем не достигает, потому что они в храм не ходят, или выслушивается ими с совершенным равнодушием и никакого действия на них не оказывает. К числу безусловно полезных и свободных от преувеличений и парадоксов принадлежит его статья: «Праздник просвещения 12 января».³⁵³ Эта очень маленькая, но образцовая статья бичует один из наиболее распространенных в русском народе, от

самых верхних до самых нижних его слоев, пороков – склонность к пьянству и кутежам. В этой статье граф Толстой деликатно, но очень больно высек «людей просвещения», и многим из них, читая эту статью, или слыша разговоры о ней, приходится *faire bonne mine au mauvais jeu* (сладко улыбаться при дурной игре).

Но опять повторим, мы не верим в продолжительность влияния его проповеди на улучшение нравов. А его надежды на то, что отныне начинается новая блестящая эра в нравственной жизни христианских народов, мы признаем мечтами, которым не суждено сбыться в той мере, как он ожидает. Мечта то, будто отныне христиане и даже неверующие будут черпать нравственные правила только из Евангелия. Сам Толстой своими сочи-

–424–

нениями обнаруживает несбыточность этой мечты, потому что содержащееся в них нравоучение заимствовано не из Евангелия только, а и из философских систем, и по существу своему и духу есть не чисто евангельское нравоучение. Мечта и то, будто отселе, после сделанных графом Толстым разъяснений смысла евангельских заповедей, люди будут понимать их именно в том смысле, какой в них содержится. Если само Евангелие не может предохранить всех исповедующих его от заблуждений, то могут ли достигнуть этого слабые человеческие разъяснения его содержания? Нужно отнести на счет непомерного авторского самомнения графа то, будто он первый открыл и объяснил истинный смысл евангельского нравоучения, будто его разъяснения безусловно правильны и будто все должны согласиться и согласятся с ними. Еще более несбыточно ожидание, будто люди, раз они начнут почерпать нравственные правила прямо из Евангелия и будут знать их истинный смысл, сделаются праведниками. Главная беда не в том, что люди не знают евангельских заповедей, или неправильно понимают их, а в том, что они имеют слабость не исполнять их, не имеют сил исполнять. Никакая философия, никакое нравоучение, или заповеди не могут излечить от этого недуга: он неискореним. Не только

знание добра, но и желание добра не всегда сопровождается осуществлением его. Нравственный закон дает знать, что должно и чего не должно делать, но не дает сил делать. Расслабленный ногами видит, куда идти, но он не имеет сил идти. *Заповедь, данная для жизни, послужила мне к смерти... Закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр; а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех. Ибо знаю, что не живет во мне, то есть, в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но, чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которого хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, делаю. Если же делаю то, чего не хочу, уже не я делаю то, но живущий во мне грех.*

—425—

Итак, я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое. Ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божию; но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих. Итак, тот же самый я умом моим служу закону Божию, а плотью закону греха (Рим.7:10–25). Приводя эти слова, нет даже нужды ссылаться на авторитет Апостола, потому что каждый постоянно переживает изображаемое в них состояние борьбы двух законов: закона Божия и закона греха, закона ума и закона плоти, и каждый знает, что сила греха в человеке неискоренима и всегда действует, а потому Апостол и называет ее законом; и не только грех действует в человеке, но часто и господствует в нем. Не забудем, что Апостол говорит это не об естественном человеке, не знающем Евангелия и не возрожденном благодатью, а именно о христианах, даже о самом себе, следовательно, применяет свои слова к истинным христианам, знающим Евангелие, и желающим жить по нем. А граф Толстой с какою-то наивною самоуверенностью полагает, что отныне люди мира не могут не чувствовать своей беспомощности и не могут не принять учения Христа. Допустим,

что примут, но исполнят ли? Следуя закону ума, будут исполнять заповеди Христа, а подчиняясь закону плоти или греха исполнять не будут, т.е., будет то же, что было доселе и есть теперь. Можно, конечно, ожидать нравственного подъема в народе и даже у всех христианских народов, но нельзя рассчитывать ни на какую-то необыкновенную, никогда небывалую высоту его, ни на продолжительность его. Можно, если угодно, мечтать о скором и неизбежном водворении на земле рая, можно пускаться в праздные разглагольствия о том, что для достижения этого желанного состояния найдено верное и действительное средство, вполне надежный путь к нему, можно услаждать себя приятным сознанием, что именно *мы* открыли в первый раз это средство и показываем миру этот путь, можно хвастаться этим открытием; но не следует терять из виду различия между фантастическим миром

—426—

сказок и действительною жизнью, между несбыточными мечтами и осуществимыми, серьезно задуманными планами, между приятными разглагольствиями о том, как было бы хорошо, если бы молочные реки текли в кисельных берегах, и основанными на глубоком изучении человеческой природы и жизни скромными предположениями о способах улучшения и преобразования жизни. Толстой вовсе не первый выступает с мечтой водворения на земле рая. Более двух тысяч лет тому назад философ Платон в своем сочинении *Государство* создал полную теорию идеального общества, построенного на социалистических началах; но он имел на столько мудрости, чтобы не мечтать об осуществлении идеального государства при своей жизни, или в ближайшем будущем. В новейшее время Фурье и Сен Симон выступили с подобными же проектами идеального социалистического строя жизни, но, конечно, проекты так и остались проектами. Наконец, в наши дни социалисты замышляют распределить равномерно и правомерно труд и капитал между всеми людьми и этим способом доставить всем и каждому благосостояние и счастье. Чем кончится социалистическое движение нашего времени, не известно; но пока оно производит только волнения, а в будущем

во всяком случае не осуществит мечтаний о благосостоянии всех людей. С боязнью ожидают, что социализм может ниспровергнуть существующий строй жизни, и притом насильственно, посредством ужасного кровопролития. Но кто может поручиться, что строй жизни, имеющий возникнуть на развалинах современной цивилизации, будет лучше настоящих порядков? Да если бы он и оказался лучше теперешнего строя жизни, все-таки про него должно будет сказать: это – цена крови. Не чуждый социалистической тенденции, граф Толстой отличается от социалистов тем, что он надеется счастье человечества воздвигнуть не столько на уравнивании труда и капитала и вообще не на экономическом благосостоянии, а на осуществлении всеми людьми нравственного закона, на исполнении всеми людьми возвышенных евангельских заповедей, на усвоении всеми людьми евангельского нравоучения. В этом отношении учение графа Толстого далеко возвышается над учением

–427–

социалистов, которые забывают, что материальное благосостояние дает человеку счастье низкопробное, мало превышающее благополучие животных, когда их хорошо кормят и не обременяют непосильной работой, что само материальное благосостояние не может быть прочным, если оно не сопровождается добродетелью, что без добродетели оно располагает человека к изнеженности, развращению и одичанию, ускоряет вырождение и вымирание целых народов. Граф Толстой своею энергическою и талантливою речью о том, что человек, чтобы быть счастливым, должен жить нравственно, а, чтобы жить нравственно, должен исполнять евангельские заповеди, что жизнь по учению мира, а не по учению Христа, не достойна человека и делает его несчастным, – принес много пользы. Но он напрасно обольщает себя мыслью, будто ему первому выпала честь говорить это, а раньше или совсем не говорили об этом, или и говорили, но не так, как следует. Он забывает, что проповедники и нравоучители всех веков и во всех странах говорили то же самое. И проповедь их, без сомнения, не оставалась без доброго влияния на людей. А

святые самою своею жизнью, и, конечно, сильнее, чем словом, учили, что чрез исполнение евангельских заповедей человек достигает и нравственного совершенства, и высшего счастья. Но никто из возвещавших евангельскую истину и словом, и делом, не мнил, будто только он один истинный провозвестник Евангелия. Еще меньше кто-нибудь из них мечтал о том, что скоро, особенно благодаря его проповеди, все люди не только примут евангельские заповеди, но и будут исполнять их. Укажем в пример даже на таких нравоучителей, с которыми равняться никто из людей не может.

Чрез Моисея Бог дал закон своему избранному народу. Именем Бога Моисей убеждал народ, что если он будет исполнять закон, то будет за это пользоваться всеми благами, а если будет нарушать его, то подвергнется всевозможным бедствиям. Но Моисей отнюдь не обольщал себя надеждой, что весь народ и во все времена будет помнить его увещания и будет неуклонно исполнять закон Божий. Время показало, что народ ев-

—428—

рейский, как ни высоко он ценил своего славного вождя и освободителя от египетского рабства, своего великого законодателя и пророка, говорившего лицом к лицу с Богом, однако мало помнил его заветы и дурно исполнял данный чрез него закон Божий, и даже всенародные бедствия, которыми обыкновенно сопровождалось нарушение основных законов Божиих, не на долго ослабляли неверие и безнравственность народа. Впрочем, Моисей все-таки был человек. Но вот пришел на землю Сам Бог во плоти человеческой. Он принес не только закон, и закон совершеннейший, Он принес людям свет и жизнь, благодать и истину (Ин.1:1–18), дал им в Себе самом путь к Богу (Ин.14:6), просветил их Духом Святым (Ин.16:13–15). Действительно, благодать и истина евангельские широко распространились по земле, возродили человечество, просветили, народы, поставили их на высоту недостижимого прежде нравственного совершенства, возвысили и материальное благосостояние их, умножили на земле счастье и возвысили достоинство его, возвысили, как идеалы мысли и

жизни, так и самую жизнь, и мысль, дали наукам и искусствам, общественной и семейной жизни то важнейшее, чем они прежде были бедны, – идеалы не земной, а небесной жизни. Но в то же время Богочеловек предупреждал своих последователей, что мир будет ненавидеть их и убивать и даже будет делать это во имя Божие, будет преследовать их за имя Его (Мф.10:22; Ин.15:16), что им придется пить чашу страданий, подобно Своему Учителю (Мк.10:38:39), что Он принес на землю не мир, а разделение, меч и огонь (Мф.10:34–40; Лк.12:49–53). Он ободрил их только тем, что Его иго благо и Его бремя легко (Мф.11:30) и что за страдания за имя Его они получают награду стократную в этой жизни, а в будущем веке жизнь вечную (Мк.10:29–31; Мф.10:41:42). История христианства в течение всех девятнадцати веков оправдала эти предсказания Иисуса Христа. А по другим предсказаниям Иисуса Христа и Апостолов пред концом мира наступят времена тяжкие: страшные бедствия будут поражать человечество и будет такая скорбь, какой не было от начала

–429–

мира и не будет; нравственное развращение людей достигнет наивысшей степени; умножатся лживые учения лжехристов и лжепророков; богоотступничество распространится столь широко, что Сын человеческий, пришедши, найдет ли веру на земле (Мф.24; Мк.13; Лк.18:1–8; 21:9–36; 2Фес.2; 1Тим.4:1–3; 2Тим.3:1–9; 4:3:4; и многие главы Апокалипсиса). Нужно ждать водворения на земле не рая, а ада, царства дьявола (Откр.12:12–17). Правда, концом нечестия человеческого рода будет преобразование теперешних неба и земли посредством огня, и затем явятся новое небо и новая земля, в которых живет правда (2Пет.3; Ис.65:17; 66:22; Откр.21:1). Но такое преобразование будет действием всемогущества Божия, а сами люди не могут достигнуть того, чтобы на земле обитала правда, не могут долину греха и плача превратить в райский сад святости и ликующей радости. И граф Толстой меньше, чем кто бы то ни было, может надеяться на водворение на земле святости и счастья. Он – пессимист; он находит много темных и мало светлых сторон в христианстве

прошедших веков и настоящего времени. Но если христиане до наших дней в течение почти двух тысяч лет не жили ни так свято, ни так счастливо, как они могли бы и должны бы были жить, если, по суду графа Толстого, они жили даже очень дурно и несчастно; то в чем же порука, что отныне они будут жить и свято, и счастливо? Неужели в учении Толстого? Неужели его разъяснения смысла евангельского нравоучения, если бы даже они были во сто раз превосходнее, чем каковы они теперь, могут произвести более коренной переворот в жизни человечества, чем какой произведен самим Евангелием? Неужели последователь Христа, кто бы он ни был, может мечтать превзойти своего Учителя в могуществе и благотворности своего влияния на человечество? *Раб не больше господина своего (Ин.15:20)*. Надежды Толстого на то, что все люди теперь же примут и исполнят евангельские заповеди, – наивность; его советы облегчить людям усвоение евангельского нравоучения чрез устранение евангельского вероучения или чрез признание его необязательности сви-

–430–

детельствуют об односторонности его религиозно-нравственного мирозерцания, о непонимании и коренном извращении учения Христа; наконец, его мечты о скором наступлении золотого века, помимо своей несбыточности, противоречат его пессимистическому взгляду на людей, на жизнь и на само христианство и Церковь, не согласуются с его мирозерцанием, мрачным и не свободным от разочарования в жизни, от уныния и какой-то растерянности. Мирозерцание графа Толстого отражает разнородные влияния, которым он подчинялся, разнородные учения, которым он то сочувствовал, то не сочувствовал в течение своей жизни, и потому оно не имеет ни устойчивости и твердости, ни целостности и единства. Оно похоже на платье, дурно скроенное, подвергавшееся в разное время неудачным переделкам и местами покрытое разноцветными заплатами.

А. Беляев

**Кипарисов В.Ф. Митрополит Московский Макарий
(Булгаков), как проповедник // Богословский
вестник 1893. Т. 1. № 3. С. 431–480 (2-я пагин.).
(Продолжение)**

—431—

II

Исследуя то или другое звено в цепи истории проповедничества, исследователи обыкновенно стараются представить и господствующие в то или другое время *понятия* о проповеди, или, как говорят, гомилетическую теорию. То же самое делается и по отношению к отдельному проповеднику: обыкновенно стараются воспроизвести ту теорию, которая, хотя бы она не была высказана явно, лежала в основе деятельности того или другого проповедника, если, конечно, человек делал это дело не однажды или дважды во всю жизнь. Но может быть такая теория не у всякого проповедника существует, а часто лишь навязывается проповедникам исследователями проповеднических творений? Нет, даже у тех, иже крадут словеса искреннего твоего, непременно должно существовать хотя некоторое подобие теории, пусть даже сознательно не выражаемой, и, хотя эта теория столь примитивна, что может быть выражена лишь несколькими словами: «мне *эта* проповедь нравится». Тем более, если вдуматься в характер проповеди того или другого из настоящих проповедников, то нельзя бывает не задать себе вопроса: почему один тяготеет к одному направлению в проповеди, другой к другому? Почему один проповедует так, что, по-видимому, решительно не хочет знать, как обстоят дела человеческие, которые, конечно, должны быть христианскими, вне стен храма, а другой, по-видимому, готов выйти с

—432—

своим аналогом из храма на улицу, но дожидаясь пока сама улица попросится в храм? Конечно потому, что человек *так или иначе*, по крайней мере, в данное время смотрит на дело проповеди! Отсюда получают начало у проповедников и

проявляются симпатии к одному роду проповеди, и антипатии к другому, к тем или другим приемам в проповеди и т.п. ... Попытаемся же воспроизвести взгляды на проповедь покойного Макария.

Прежде всего – под какими влияниями и под какими преданиями могли образоваться и образовались взгляды Макария на проповедь и вообще на дело проповедничества? – В период богословского воспитания Макария, т.е. во второй половине тридцатых годов, в проповедническом русском направлении можно различать довольно явственно две школы: московскую и киевскую. Выразителем первой считался обыкновенно м. Филарет, а второй – знаменитый архиепископ Иннокентий Борисов. Можно встречать факты, что, если не последователи, то любители направления филаретовской школы не всегда одобрительно смотрели на проповедничество направления иннокентиевского. И самым яснейшим образом это видим в отзывах ученого арх. Филарета Гумилевского, который почти презрительно смотрит на проповедничество самого Иннокентия и единственно истинным мерилom проповедничества признает проповеди Филарета.³⁵⁴ Высказывается мнение о различии этих двух направлений, что различие будто в

–433–

том, что московское направление было догматико-теоретическим, вообще более отвлеченным; иннокентиевское же направление было более практическим, жизненным.³⁵⁵ Это не совсем справедливо потому, что вопросы высочайшего нравственно-практического интереса затрагивались и в проповедях Филарета и решались с силою свойственного «гениальному интерпретатору» христианского учения. Справедливее характеризовать это направление, по крайней мере в его главе, как направление строгой дисциплины в слове и мысли, сдержанности, строгого соблюдения правила: оставаться на строгой почве фактов, – предоставление всякому слову своего места и пропускание каждого выражения сквозь аппарат самой не снисходительной к себе критики, – и это сказывалось как в важном, так и в неважном. Известно, что

Филарет называл себя «прозаическим человеком» и говорил, что в проповеди он «прежде всего за логику и грамматику», и вот с точки зрения логики и грамматики он прежде всего и смотрел на всякую проповедь, и с этой точки зрения подвергали беспощадному анализу все встречавшееся ему в проповеднической литературе.³⁵⁶ «Остричь слова, в которых далеко простерлась свобода воображения»; «но предполагать» того, чего нельзя доказать и там, где ждут не предположений, а положительного научения: вот, так сказать, обычные приемы гомилетической критики Филарета. Для него абсолютно не мыслимо такое отношение к проповеди, какое оказывалось возможным для Иннокентия и которое выражено им особенно ярко в письме к Макарию: «не всегда можем даже хорошо *вникнуть* в то, что пишется». Филарет прямо признавал и объявлял, что кафедра церков-

—434—

ная есть место *учения*, но не место *излияния чувствований* самого проповедника. Это же различие обеих школ сказалось даже в образе внешнего поведения проповедника на кафедре: известно опять, что у Филарета господствовала большая сдержанность, или тот же ригоризм, что и по отношению к слову, а всякая несдержанность была неукоснительно преследуема.³⁵⁷ Мы не хотим, конечно, сказать, что логика и грамматика пренебрегались под влиянием Иннокентия или пренебрежение их служить характеристической чертой иннокентиевского направления, но едва ли можно отрицать, что притязание на эффект, на живость действия, даже на некоторую как бы театральность, — предоставление большего места именно чувству, — пренебрежение гомилетическими традициями русской духовной школы старого времени, как «схоластикой»: все это характеристика иннокентиевского направления.³⁵⁸ Даже отношение к слушателям было иное тут и там, или по крайней мере понималось различно: по иннокентиевской теории «принимайте слушателей, кто бы они ни были, не более как за ваших учеников, и вы будете говорить смело»: по Филарету, говорящий с церковной кафедры «отдает себя на суд слушающему», и потому не может относиться к слушателю

только как к ученику, но должен сообразоваться и с тем, что у этого ученика может зародиться в мысли, так как нельзя же опираться на то, что слушателю мыслить как бы не полагается, не говоря уже о том, что это означает несколько забвение совета Духовного Регламента не вести себя по отношению к слушателям «властительно». Любопытен еще факт, что в то время, как слава Иннокентия начинала уже быть весьма заметной, в Московской Академии (в 1829 году), конечно по прямому влиянию Филарета, сочинено было и напечатано рассуждение о том, что «церковные поучения должны быть

—435—

заблаговременно сочиняемы», т.е. что импровизация на церковной кафедре не должна иметь места. Почему? Потому что «всего предпочтительнее осторожность и предусмотрительность в таком деле, в котором малейшее небрежение влечет за собою гибельные последствия... И когда представим сие: то, конечно, не удивимся, ежели и искуснейший не осмелится произнести *ничего такого, что не приготовлено им предварительно* со всем возможным тщанием, — что не поверено не только собственным его суждением, но даже суждением многих».³⁵⁹ Для сравнения опять напомним взгляд Иннокентия на печатание проповедей, именно, что он считает себя правым, печатая по временам то, «что Бог послал, не заботясь много об отличных достоинствах мысли и слога;³⁶⁰ припомним также те разговоры Иннокентия со студентами³⁶¹, (по сущности близкие, вероятно, к правде, как согласные с другими источниками): и мы должны будем признать, что сравнение дает противоположение между киевскими и московскими воззрениями: ибо, если печатать можно, что Бог послал, то, конечно, говорить тем более!³⁶²

Но прежде чем пытаться ответить на вопрос: куда же, к какому из этих направлений тяготел более в своих проповеднических вкусах Макарий, посмотрим еще, каковы были другие элементы истории русского проповедничества, которые могли иметь какое-нибудь влияние в эпоху образования гомилетических взглядов Макария. — Почти с самого начала текущего столетия некоторая часть русских проповедников была

под влиянием западного проповедничества. Это выразилось во многочисленных пе-

–436–

реводах западных проповедей и в стремлении подражать этому проповедничеству, ибо думали, что других образцов, лучших, для проповеди быть не может и на это влияние смотрели почти как на влияние желательное. Так много внимания оказывал к западной проповеднической литературе митроп. Михаил Десницкий.³⁶³ Некоторые из епископов, как например, Аарон Нарциссов, епископ архангельский, сами переводили с немецкого и французского, и в числе переводов видим проповеди Иерусалима.³⁶⁴ Вследствие этого ревнители чистоты учения в первой четверти текущего столетия прямо вооружались против проникновения к нам западных писателей и видели в этом большое зло.³⁶⁵ Влияние специально французских проповедников на русских в первой половине столетия преосв. Филарет Гумилевский видит в проповедничестве известного Амвросия Протассова.³⁶⁶ В конце

–437–

сороковых годов, автору вышедшей тогда в Киеве Гомилетики, Амфитеатрову, выражаемы были искренние похвалы за то, что наконец появилась *русская* гомилетическая теория, и при этом не был скрывается тот факт, что наши проповедники – практики до сего времени не были совсем чисты от подражательности западу.³⁶⁷ – В

–438–

частности киевская академия не составила исключения в отношении ко влиянию западной гомилетики. Характерен взгляд митр. Филарета (московского) на один случай, в котором без сомнения отразилось общее течение дел. По распоряжению м. Евгения, сделан был перевод «советов молодому проповеднику» аббата Пуля³⁶⁸, и экземпляр оного ректор киевской Академии Моисей подарил (в 1825 году) Филарету московскому, Филарет отвечал: «благодарю за *Совет молодому проповеднику*, но кажется более оратору, нежели проповеднику. «Дары природы, свойства ума, силы души, свойство тела» – все это для оратора, но все ли для проповедника? Массильон –

всем, Массильон – во святилище, а св. Златоуст – рядом с прочими, и даже с аббатом Пулом, о котором я не имел счастья слышать прежде (появления) *Совета: ибо не мое дело!*³⁶⁹, т.е. не мое дело знать подобных авторов! Признают влияние западных проповедников даже на самого Иннокентия, не только в раннейшую эпоху его жизни, но даже и в то время, когда кажется его проповедь принималась уже как образец проповеднического искусства.³⁷⁰ Так в приведенном выше отзыве прот. Кочетова об Иннокентиевой Голгофе, следующими словами Кочетов, бесспорно, намекает на некоторую долю подражательности Иннокентия: «чтобы Голгофе явиться в свет со славою, для этого, по моему мнению, необходимо снять с нее все цветы, кусты и кустарнички, *которые перенесены на нее из новейшей Европы*, и которыми она вся покрыта, и на место их перенести из древнехристианской Греции растения и древа, которые и цветут хорошо, и плодами богаты».³⁷¹ – За-
–439–

тем следует влияние, вопрос о котором по необходимости должен явиться при исследовании проповедничества Макария – влияние, которое можно назвать специально киевским влиянием. Можно наперед сказать, что сколь неблагоприятны для проповедничества были условия первых лет Макариевой службы; столь же должно признать благотворными «киевские влияния». Здесь мы разумеем понятия, господствовавшие в Киевской Академии в отношении к проповеди и отчасти порядки в этом деле, практиковавшиеся в тридцатых годах, под руководством того же Иннокентием. Хотя дело было не без крайностей, но несомненно и не без возможности благотворного влияния на установление проповедничества. Сам преосв. Макарий свидетельствует, что влиянием Иннокентия воспитались такие крупные деятели русского проповедничества, как покойный арх. Димитрий Муретов.³⁷² Это достигалось тем, можно сказать, чрезвычайным вниманием, которое в киевской Академии тридцатых годов оказывалось проповеди как предмету теоретического и практического преподавания. Так, о преподавательстве самого Иннокентия свидетельствовали, что «преподаваемое им Богословие имеет много проповеднического

направления; в главнейших догматах показывалось: цель, способ, нужда, взгляд, *как предлагать сии догматы народу*³⁷³, т.е. преподавание положительное, фактическое, по-видимому, шло рука об руку с гомилетическим, или с методологией христианского учительства, с обучением дидактическим. Как рассказывают, отсюда в практике возникали некоторые крайности: учащийся более всего стремился написать проповедь, а наука отходила на второстепенное место. Но в основе этого, бесспорно, лежала глубоко справедливая мысль, что истины богословия существуют не сами для себя, а для того, чтобы их усвоил *народ христианский*. Иннокентий

—440—

же ввел в Академии изъяснение Писания по воскресным и праздничным дням, которое он сам и делал. Один из современников видел в этом «обильнейший источник для обогащения учащихся опытами проповедническая вкуса и для умножения материальных их познаний». Но если отбросить здесь похвалу подчиненного начальнику, то все же останется по крайней мере одно: являлась возможность лишний раз приковать мысль учащегося к делу церковного учительства. Непосредственные сношения Иннокентия с учащимися, по свидетельству преосв. Макария, состояли в том, что иногда Иннокентий целые часы проводил в беседе с ними о той или другой проповеди и вообще о деле проповедническом³⁷⁴. Словом, *проповедь и забота о ней были лучшим киевским преданием* тридцатых и сороковых годов, какое отсюда разносили во все концы России будущие деятели церкви.³⁷⁵ Можно встретить мнение, что следствием такого положения дел было *процветание* проповедничества в Киеве даже и между учащимися.³⁷⁶ До процветания было, конечно, еще далеко: ибо известно, что проповедничество не может еще процветать вследствие одной формальной выправки, усвоенной проповедниками: потребно еще и процветание богословского просвещения (материальная сторона приготовления к проповедничеству); да об этом процветании не свидетельствовали даже и лица наиболее заинтересованные в деле³⁷⁷: но несомненно, что школьные предания места и

времени образования Макария были благотворны по крайней мере в формальном отношении.

Как же отнесся Макарий в годы сознательной жизни и самостоятельной деятельности к этим преданиям и к этим тогдашним влияниям в деле проповедничества?

В отношении к Иннокентиевскому влиянию должно сказать, что Макарий не воспринял его на столько, чтобы

—441—

считаться его учеником, и впоследствии выразил вполне ясно несочувствие именно тем сторонам в умственной деятельности Иннокентия, который наиболее нравились современникам. Конечно, в дни молодости и Макарий восторгался Иннокентием, да и нельзя было не восторгаться уже смелостью слова Иннокентия — качеством тогда таким, с которым выступить нужно было значительное самоотвержение: грозила опасность получить название неолога, не говоря уже о том, что при всех иногда недостатках с богословской стороны, Иннокентий все-таки выражал часто то, справедливость чего глубоко сознавал каждый мыслящий христианин, и чему хотя в тайне глубоко сочувствовал. То было ничуть не лестью сильному, когда Макарий в своих письмах к Иннокентию восхваляет его проповеди.³⁷⁸ Притом в глазах Макария в Иннокентии была драгоценная черта, которая ставила Иннокентия весьма высоко: это, как выразился Макарий, «сочувствие и покровительство отечественному духовному просвещению», — которое сам Макарий впоследствии не однажды защищал в своих проповедях. И в дни уже своей научной знаменитости Макарий признавал в Иннокентии «совершеннейший дар слова», признавал в нем «гениального художника отечественного слова», великого проповедника; но в то же время — не скрывал и тех недостатков, которые были в нем и его проповедях. Так Макарий прямо говорил, что Иннокентий — великий проповедник, но «не столько в печатных своих проповедях, которые не все могут выдержать строгую критику, сколько тогда, когда он произносил их, это был гениальный оратор *именно на кафедре церковной*». То есть, и сдержанные выражения Макария все же дают разуместь, что

красноречие Иннокентия являлось и чувствовалось главным образом при внешних условиях, в процессе произнесения, что сила его проповеди и была соединена с этими внешними условиями, которые, раз они отняты, изменяют облик проповедника и изменяют к ущербу

—442—

его достоинств. Сюда же относится выражение Макария об Иннокентии как проповеднике «но всегда себе равном», и отзыв о нем, как мыслителе, — что «в нем не видно того, что называется христианским глубокомыслием», а также упомянутый прежде намек Макария, что обилие харьковских проповедей Иннокентия объясняется лишь той теорией, которую можно выразить словами самого Иннокентия: «печатать, не заботясь много об отличных достоинствах мысли».³⁷⁹ А если все это соединить, то ясно будет, что Макарий не был на стороне ни теории, ни практики Иннокентия, ни на стороне его безусловных почитателей: ибо *modus promptu cudendi sermones* считал

—443—

невозможным и не полезным. Скорее можно признать, что из киевских преданий и влияния для Макария было по крайней мере симпатичнее направление митр. Филарета Амфитеатрова и Димитрия Муретова. Отношение между Иннокентием и его преемником по управлению Академией — Димитрием определяется так: «дарования Димитрия не имели того блеска и оригинальности, какими отличался Иннокентий; но они имели ту твердость, основательность и *глубину мысли и чувства, каким не имеем знаменитый вития*».³⁸⁰ Но если принять во внимание бесспорные черты как в личном характере, так и в проповедях Димитрия и сравнить с таковыми же у Макария, то окажется ближайшее родство между Димитрием и Макарием, но не между Иннокентием и Макарием. Так в личном характере Димитрия видна та же принципиальная гуманность, то же уважение к личности человека, тоже просто *непонимание* всего этому противного, то же ограничение себя в потребностях личной жизни и то же распоряжение своими средствами главным образом в пользу других (что, по справедливому

замечанию, делало Дмитрия человеком «выше нашего времени») как все это было и в Макарии. Тоже и в проповедях: у Дмитрия, как и у Макария, та же непритязательность на громовое слово, на слово сокрушающее нечестие, то же отсутствие шума и вообще скромное отношение к явлениям жизни, даже могущим нарушить душевное равновесие мыслящего и чувствующего человека, – но в то же время и глубокое понимание корня и источника зла. С первого взгляда можно принять, что тот и другой проповедники не имели живого и деятельного чувства отвращения ко злу, занимаясь слишком часто предметами общего наставления; но это есть только отсутствие, так сказать, назойливости пред слу-

–444–

шателем: в действительности же основная идея христианского добра – любовь к ближнему, и раскрытие коронной причины зла – отсутствие этой любви, скромно, но постоянно чувствительно для читателя, предлагаются человечеству равно в творениях обоих мужей этих. Сюда же должно отнести заметное уклонение у обоих проповедников от полемики по вопросам церковным и нецерковным. Конечно, за тем остается между тем и другим и нечто не совпадающее. Но это так и должно быть: ибо Дмитрий в значительной мере как проповедник плодovitее Макария. – Нечего и говорить, что с Дмитрием и Макарием, лишь только они достигли возраста самостоятельного отношения к делу, возможность иностранных влияний не имела действительного приложения: оба были слишком самостоятельны в области богословствования. К тому же и официальное и неофициальное значение Иннокентия к концу тридцатых годов в Киеве стало падать благодаря митрополиту Филарету Амфитеатрову, не симпатизировавшему Иннокентию.³⁸¹ Строгий аскет, Филарет, ревновал более всего о святоотеческом духе проповеди; советовал изучать творения отцов в качестве образовательного средства для будущих проповедников, и вот, под его влиянием, как рассказывают, уже во времена учения Макария в Киеве, здесь как начало гомилетического было провозглашено, что «только из сих святых источников можно почерпать изобильно воду чистую для

напоения душ, искупленных кровью Христовой». В качестве положения академической кафедры это начало утверждено было знаменитым автором «Чтений о церковной словесности».³⁸²

—445—

Отсюда, как мы видели, сочинение Амфитеатрова было серьезно приветствуемо, как серьезный признак поворота на здоровый путь в проповедничестве.

Таким образом в отношении к вопросу о каких-либо влияниях на Макария, который ощущались бы в его проповеди и вследствие которых его можно было бы реши-

—446—

тельно поставить в зависимую близость к тому или другому выдающемуся проповеднику его времени, должно ответить отрицательно: он был совершенно оригинален – в том смысле, что в проповеди следовал внушениям своего собственного духа. То же самое должно сказать и по частному вопросу – о его теоретико-гомилетических воззрениях.

Всякий проповедник когда-нибудь задается – и должен задаваться вопросом: какое существует основание в церкви христианской для того, чтобы здесь была проповедь? Есть ли существование проповеди просто дело предания, ни с чем существенным в церкви не связанное, или проповедь существует по более важным причинам? Это можно назвать первейшим вопросом гомилетики. Ибо, если проповедь есть просто дело обычая, тогда и теория проповеди не будет заключать в себе ничего такого, что может претендовать на устойчивость: в деле проповедничества все будет условно необходимо, условно хорошо и т.д. – И так, каков же был на этот первейший вопрос взгляд Макария?

Еще в студенческом сочинении на тему: «нужна ли наука Богословия при Священном Писании», у Макария встречаются положения, конечным выводом которых должно служить то, что существование проповеди есть, так сказать, постулат существования христианства и церкви. «Как смотреть на науку Богословия?» спрашивал себя автор трактата, в виду того соображения, что, ведь, Св. Писание есть дело Божие, а наука –

дело человеческое; и следов., пытаясь привнести в область жизни духовной, кроме Писания, еще и науку Богословия, человек как будто бы считает дело Божие недостаточным для конечной цели, и притязательно пытается пособить божественным целям! Наука – «не есть ли одно из тех дерзких попущений (покушений?) ума человеческого, в которых он взимается на разум Божий, одно из тех гордых действий, в которых человек думает перемудрить Творца своего»?³⁸³ Нет. «Получивши от Бога откровенную религию, человек, без сомнения, должен ее усвоить»?

–447–

спрашивает нас будущий богослов. «Да. Следовательно, человек имеет полное право пользоваться всеми средствами, коими может, тем более средствами лучшими, а еще более средствами необходимыми? Имеет неоспоримо». К этим средствам Макарий и относит науку Богословия, давая ей определение такое: наука Богословия есть совокупность истин Откровения, приведенных в известный порядок, обусловливаемый свойствами познавательных сил человека, – так как «знание по свойству ума невозможно без надлежащего упорядочения сведений». Вследствие этого психического закона даже люди «и не изучавшее ни одной богословской системы», но если они *«знают христианство ясно и основательно»*, то «непременно в уме имеют свою, ими самими составленную систему». Вообще – умозаключает автор, богословская наука и «при Св. Писании для *всякого*, кто желает *ускорить изучение* христианской религии и *узнать* ее ясно и основательно», является необходимою. Отсюда, конечно, будет следовать только законность существования богословской науки в церкви христианской и не праздное существование богословов, но – еще не проповеди и проповедников. Но всем ли в церкви быть богословами, и есть ли соотношение, как соотношение причины с следствием, между законностью существования богословия и в какой-нибудь мере необходимостью существования проповеди? С первым из этих вопросов встречался знаменитый предшественник Макария Филарет. «То правда, говорил Филарет, что не всем предназначен жребий быть

богословами». ³⁸⁴ Но сущность дела не в этом, а в том, что – раз мы признаем законность существования богословия в церкви, мы должны будем признать необходимость существования и проповеди, и обоснованием существования или отвержения проповеди может служить не то, всем или не всем, многому числу или малому должно быть богословами, а то, *возможно ли спастись не ведающему истин христианства*. Дальнейшие же вопросы, обуславливающее существование или отвержение проповеди, будут таковы: так называемая «простая вера», в противоположность вере

–448–

разумевающей, только желательна или же необходима для христианина; способ научения в вере чрез проповедь есть ли способ исключительно законный и потому необходимый, или же он заменим и другими возможными способами и некот. др. – Подобно тому, как м. Филарет, отказываясь знать то, что будет с неведающими христианство, однако же *знает*, что тот, кто, по его выражению, «не хочет вразумлять себя в христианстве – не ученик и не последователь Христа»: и Макарий утверждает, что в Церкви Христовой *всенародное познание религии*, т.е. познание не как привилегия одних (своего рода гностиков) с исключением других, *есть заповедь христианства*, а следовательно – и *научение в церкви Христовой есть необходимое требование* от существования церкви. Вопрос лишь в объеме всенародного научения в его отличии от богословского ведения. ³⁸⁵ Так как Макарий не оставил нам трактата специального по вопросу о проповеди, то приходится с некоторыми трудностями извлекать его идеи относительно этого предмета из его отдельных, говоря относительно, случайных выражений. Должно только прибавить, что в этих гомилетических идеях, случайно вырывавшихся у него по разным поводам на пространстве сорока лет, нельзя не заметить замечательной верности мыслителя самому себе: нельзя подыскать и тени изменчивости во взглядах, что не очень редко бывает с людьми заурядными! – Итак, первый гомилетический тезис Макария есть тот, что всенародное учение в церкви составляет собою заповедь

христианства. Положение это ясно из следующих мест Макария. а) Как мы знаем, Макарий настойчиво проводит в своей догматике мысль, что догматы не должны составлять предмет одного теоретического знания: должно непременно смотреть, что они значат, т.е. чего будут требовать, в качестве своих следствий, в *практической* жизни христиан. Если же так, то не ясно ли, что в церкви христианской *должно быть знание догматов*, а потому и *научение* им? Где же школа, дающая такое научение? б) Школа эта есть *храм*. Подобно древним проповедникам у Макария часто встречаются мысли о храме, как об училище, а о проповеди, как об одном из бесчисленных уроков этого училища.³⁸⁶ Так, осуждая распространенное в так называемом образованном обществе мнение не всегда явно высказываемое, но часто явственно дающее себя понять, будто жертвы на созидание и украшение храмов составляют дело в нравственном, даже в христиански-нравственном смысле (!) бесполезное, ибо такая жертва не влечет за собою нравственно-христианской пользы, пр. Макарий напоминал слушателям: «мы высоко ценим те пожертвования, которые делаются на пользу просвещения, на училища, на образование и воспитание детей и юношей». Но как бы обращается он к современной, разборчивой на пожертвования, образованности – ведь «храмы Божии суть *главные* христианские училища: в *них то* и проповедуется и чрез них распространяется то Божественное просвещение, которое необходимо нам не только для жизни земной³⁸⁷, но еще более для жизни загробной; в них (тоже) образуются и воспитываются не дети только и юноши, а целые массы народа, христиане *всякого возраста и пола*, всех званий и состояний»³⁸⁸, и – образованные люди поверили бы проповеднику в том, что это не общее проповедническое место,

если бы только могли знать (как то хорошо знал наш богослов-историк), что все лучшие нравственные приобретения нашего века, которые считаются продуктами школы и просвещения, в действительности могли бы существовать ранее всякого просвещения и школы, *если бы только человечество*

знало это учение, преподаваемое в храмах, знало, например, что притязующий на то, чтобы быть христианином, должен знать догматы христианства, а знающий догматы должен знать и их прямые выводы, которые – допустим такое выражение – часто совпадают и с так называемыми приобретениями образованности: разумею опять те выводы из догматов, которые делает с такой несравненной простотой Макарий, выводы относительно важнейших вопросов общественной и частной морали, отношений людских и т.п. – Храм – школа; но и школа, по мысли Макария, может и должна возвышаться до храма в отношении к целям христиански-учительным: отсюда-то, быть может, объясняется то явление, что Макарий есть один из самых убежденных защитников школы как орудия просвещения, – понятно, подразумевая школу таковую, какова она должна быть в христианском обществе. «Школа и церковь – вот главные места нашего образования... как с другой стороны, вера и наука – вот наши истинные образовательницы».³⁸⁹ Школа не есть только, так сказать, неизбежное зло человеческого земного существования: она есть, как видим, добро, если уже ставится в параллель (параллель не означает равенства, просим при этом заметить) с церковью. Подобно сему и школьная наука. При освящении храма в одном женском училище Макарий говорил: «задача образования – приготовить силы человека так, чтобы он мог достойно выполнить не только свое земное назначение, но и небесное. Для первой цели служит преимущественно наука, хотя весьма много может значить здесь и просветительное влияние веры Христовой. Для последней цели служит исключительно вера Христова, хотя и добрая наука может подчас оказывать ей свое не малое содействие. Для первой цели устроятся школы; для последней цели

–451–

создаются храмы Божии, эти училища христианского благочестия, эти святилища и сокровищницы Христовой веры и благодати. И (это замечательно!) только при их совместном, гармоническом действии и влиянии на нас мы можем получить образование вполне человеческое.³⁹⁰ Последнее выражение,

по-нашему мнению, замечательно, как отвечающее на вопрос: какое образование должно быть для народа: церковное или так называемое светское. Вопрос этот, очевидно, в глазах Макария не существует, или, может быть, лучше будет сказать, такая задача будет задачей досуга, а не мысли: храм и школа должны быть в известном смысле *неразделимы*, так как *вечное назначение* человека достигается только *правильной деятельностью во временной жизни*, а не одним отрицанием ее; следовательно, должны же быть, так сказать, счета с условиями этой жизни; подобно тому, как и наоборот, временная жизнь обесмысливается, когда она рассматривается сама в себе последнюю целью бытия, и когда школьное учение рассматривается как не нуждающееся в учении храма. Сравнивая значение Закона Божия как предмета обучения в школе с науками, Макарий говорит конечно, что науки «имеют задачей обогатить человека разнородными *познаниями*, хотя (прибавляют), по естественной связи истины с добром, науки не могут не влиять и на образование сердца», т.е. иначе сказать нравообразовательно.³⁹¹ Но, как известно, наша русская школа, в противоположность западным так называемым безконфессиональным школам, предоставлена не только науке, но и просвещению религиозному. Отсюда является вопрос: может быть для русского просвещенного человека, прошедшего школу, храм как училище становится излишним? Этим вопросом задавался и покойный преосв. Никанор, по поводу встречающихся, по его свидетельству, в образованном обществе мнений, что в храме, в проповедях им нечего слушать: они, будто, знают это со

–452–

школьной скамьи! Если обратить внимание на соотношение между школьным учением истинам веры и храмовым учением, то и при школьном учении храмовое учение в русской церкви, по мысли Макария, не может быть излишним, или как он прямее выражается, «одного изучения Закона Божия *еще не достаточно*, чтобы (проходящие школу) могли действительно прийти ко Христу», ибо «задача христианского религиозного воспитания двояка: первая – прояснить религиозное сознание в

человеке, просветить его ум светом Евангелия, раскрыть пред ним истины веры; а вторая – пробудить и воспитать религиозное чувство в человеке, действительно насадить в самом сердце его христианскую веру, укоренить христианскую любовь, утвердить христианскую надежду. Для первой цели служит и может служить преимущественно школа, для второй *всего более* может служить храм». ³⁹² Таким образом, на долю учения в храме по сравнению со школой падают еще, так сказать, *высшие* задачи христианского учения, тогда как школе принадлежит подготовительная сторона учения, в которой христианство является как бы предметом знания, но еще не жизни; там – теория спасения, здесь – совершение спасения: «в школе объясняют нам, что все мы нравственно немощны без помощи благодати Божией: во храме благодать (действительно) изливается на нас чрез таинства церкви»: вот соотношение между школьным учением религии и учением во храме! ³⁹³ Отсюда понятно становится, как Макарий должен был смотреть на такие мнения, как то, будто теперь проповедь есть анахронизм или когда-нибудь может быть таковым: при помощи школы христианской, или без помощи оной, но проповедь есть учреждение вечное! Отсюда, конечно, происходит также и то, что Макарий, не будучи пессимистом вообще, жалуется, однако, на малую степень христианского просвещения, или, как он выразился, света, среди большинства народа. ³⁹⁴

—453—

в) Но при таких воззрениях иные из защитников необходимости ведения, как это можно часто замечать, не могут избегать некоторых крайностей, явно несовместимых с другими бесспорными положениями христианской этики и даже догматики. Это: аа) прежде всего у иных мысль о важности учреждения проповеди, как следствие положения о необходимости просвещения, принимает такую окраску, как будто бы *ведающий* и *спасаемый*, просвещенный и благочестивый это будет одно и то же, потому что самой веры, спасающей решительно не может быть, будто бы, без проповеди и без возгревания ее чрез учение; простота и неведение, вследствие того, должны быть признаваемы решительным

препятствием к спасению. В таком случае выходит, например, что твердое познание решений Вселенских Соборов относительно свойств естеств во Христе будет то же, что жизнь во Христе. Затем должно отметить: бб) мысль, делающую из проповеди единственное и исключительное средство просвещения с объявлением ничтожности, если даже не вреда, всех других средств научения хотя бы в качестве вспомогательных и второстепенных, как это случилось, например, в истории лютеранства. – О несправедливости и вреде мысли о спасении только ведающих замечал еще св. Григорий Богослов: он говорил, что «не было бы ничего несправедливее нашей веры, если бы она была уделом одних мудрых (мудрость – как условие теоретической восприимлемости), а простому народу пришлось бы так же оставаться без приобретения веры, как без золота и серебра».³⁹⁵ Точно также и Макарию чужды были эти

–454–

крайности в воззрениях на дело церковного учительства. Положительно не решаясь утверждать, что *познание* есть *единственное* средство к усвоению плодов совершенного искупления, и что, отсюда, стало быть проповедь будет как бы *единственный путь*, проходя которым христианин может достигать, своего спасения – потому что проповедь дает познание³⁹⁶, а *вера не может быть без познания*, – Макарий выражает не однажды мысль, что «недостаточно только *слышать* проповедь Евангелия, знать истины христианства и православия, но надобно еще принимать их живою верою и искреннею любовью. А для этого необходимо, чтобы Сам Бог Своею благодатью отверз и просветил, наш ум для уразумения евангельской истины и привлек наше сердце к усвоению ее», словом – «без внутреннего озарения от Духа Святого человеку невозможно ни принять, ни содержать Евангельской истины».³⁹⁷ Следовательно, научение чрез проповедь – во всех отношениях не подобно научению обычному, и следовательно не должно преувеличивать в деле спасения значение проповеди, как акта учительного, признавая за нею качество сродства все довольного для цели³⁹⁸,

—455—

а, в особенности средства на веки вечные исключительного. Или, как в другом месте Макарий рассуждает, «необходимо еще, по учению христианскому, внутреннее *Откровение Божие* в душе человека, чтобы он мог усвоить истины» откровения внешнего, «чтобы Сам Бог своею благодатью *отверз наше сердце внимати* глаголам внешнего откровения», потому что «вера не есть только плод собственных наших усилий, но и по началу, и по

—456—

продолжению своему есть вместе дар Божий».³⁹⁹ В слове, сказанном в храме Московской Духовной Академии, отношение благодати Христовой к делу учения в церкви Христовой Макарий определил так: «в учении истинной Христовой Церкви мы должны слышать голос самого Духа Святого». Но «Дух Святой может действовать (и) непосредственно на нашу душу: — может Своею благодатью отверзать наш ум, чтобы мы и яснее, и полнее и глубже *уразумевали истины* божественного Откровения; — может, тою же благодатью, *возбуждать, укреплять* и утверждать в нашем сердце живую и непоколебимую веру во все истины Откровения, *в которых одними естественными средствами мы вполне убедиться* (следов. и убедить других!) *не в состоянии*, вследствие чего эта спасительная вера и называется даром Духа Святого».⁴⁰⁰ Стало быть, нельзя предписывать как бы неких законов для благодати (ср. выражение св. Филарета), *вид какового притязания и будем иметь, если дар Божий, веру и спасение, как бы закрепим за делом только церковной проповеди*. Поэтому то, быть может, в одной из проповедей у Макария, важность проповедничества представляется имеющей место не столько в предначинательном моменте — в обращении к вере, сколько в качестве средства усовершенствующего усвоенную веру: с момента обращения к вере — боговедение является обязанностью христианина и, следовательно, необходимостью научиться для одних и научать для других. «Да познаем Бога истинного: к этому должны стремиться все христиане, как уже *последовавшие за Христом и принявшие Его откровение*»⁴⁰¹:

иначе, познание есть следствие бытия в христианстве, а не условие самого вступления в хри-

—457—

стианство.⁴⁰² — Но как известно, признания необходимости благодатного просвещения служило поводом к тому, что иные пытались способы церковного научения заменить ожидаемым воздействием непосредственного озарения, в силу таинственного общения с Верховным Источником ведения, общения; свойственного истинному христианину, между тем как забота о многом научении как будто бы упраздняет веру в благодать, озаряющую ум христианина.⁴⁰³ Макарий смотрит на это опять глазами, чуждыми исключительного пристрастия к учительству. «Желаете ли вы

—458—

веровать в Бога и Христа? Желаете ли жить тою высшею жизнью духа, какую предписывает нам совесть и Евангелие? Пользуйтесь для этого *всеми* средствами, какие даровал нам Бог, а не некоторыми только: действуйте и сами своими силами; но не отказывайтесь и от силы Христовой... не ожидайте всего от одной науки: наука не в состоянии дать вам веры живой и сердечной: это выше ее средств... Только наши собственные усилия и старания в связи с постоянным содействием нам божественной благодати, могут образовать из нас христиан истинно верующих и истинно благочестивых».⁴⁰⁴ И вообще из того, что высшее озарение может без всякого научения наставить на всякую истину, по мысли Макария, как не следует того, что излишня богословская наука (будто бы взимающаяся на разум Божий, ср. выше), так равно не следует и того, что естественное словесное церковное учительство составляет исключительный путь, по которому люди могут войти в жизнь вечную и что, следовательно, проповедникам одним и даны ключи царствия.

Не был исключителен митр. Макарий и в отношении к вопросу о месте проповеди *в ряду других учительных средств* в экономии церкви. От времени Златоуста⁴⁰⁵ до настоящих времен при рассуждении о проповеди замечается склонность или дать проповеди в теснейшем смысле слова сравнительно

низшее место в ряду способов учительства, или даже и вовсе исключить словесное учительство из экономии церкви по причине то большей будто бы доступности для народа других способов учения, то большей силы воздействия этих способов. Так влиятельная киевская гомилетика различала три способа учительства в церкви: а) способ священных знамений и образов; б) способ священных действий и в) «словесный способ общественного наставления», под которым разумеется сначала еще чтение и пение церковное, а за-

—459—

тем наконец уже и сказывание проповедей⁴⁰⁶, и здесь сила воздействия проповеди далеко не ставится на первый план. В последнее же время, как известно, к традиционным способам церковного учительства прибавляется и еще новый способ учения, учения, или, как говорят, воздействия путем *печатного* слова, причем живое слово иные готовы бывают, пожалуй, и совсем заменить письменно-печатным. Макарий признает высшую наставительность, заключающуюся в самом составе нашего богослужения. Церковь независимо от пастырского слова, по его мнению, иногда дает наставления, которые говорят красноречивее всяких слов: таковы богослужебные чтения и песнопения о покаянии в приуготовительные недели Великого поста.⁴⁰⁷ Макарий признает и так называемую безмолвную проповедь: доказывая, что христианский храм в отношении к вере есть и училище, Макарий однажды говорил: «вместе с устною проповедью здесь раздается для верующих и другая проповедь, безмолвная: это проповедь от св. икон, которыми украшаются православные храмы.⁴⁰⁸ Высоко также значение и другого вида безмолвной проповеди – учение делом и жизнью, и Макарий как будто вполне разделял убеждение митрополита Филарета: «дверь слова отверзается временно; добрая жизнь слугителя слова проповедует истину денно и ночью». Поэтому «живите так, чтобы служить вам уроком для других», говорил Макарий в Сергиевой Лавре.⁴⁰⁹ «И какое действие может иметь то учение, которое проповедающий доказывает и восхваляет словами, а делом сам же опровергает и порицает?». «Трудно пастырям стоя на высоте укрыть свои

добродетели и пороки. Они как бы звезды на горизонте церкви – путеводят к истинному спасению, если горят огнем истины и добродетели, – к вечной гибели, если мерцают ложным светом заблуждений и порока».⁴¹⁰ Исключительной силы убеждения за проповедническим сло-

–460–

вом Макарий не признает. При вступлении на кафедру тамбовскую, собираясь, и объявляя это, учить тамбовскую паству с кафедры, что, как мы знаем, и было на самом деле, – он нарочито посвящает свое слово вопросу о том, на что он рассчитывает в отношении к действию своего слова. Называя словесную проповедь *внешнею* проповедью, он рассуждает о силе ее действия так: «для наставления людей в истинах веры Господь даровал Откровение и дарует пастырей и учителей. Но одной внешней проповеди как *Откровения* (т.е. одного ознакомления со словом Божиим), *так и пастырей церкви* недостаточно без внутреннего содействия благодати Божией в сердцах слушателей. Мало ли людей, которые читали и читают слово Божие, слушали и слушают поучения пастырей церкви? А много ли истинно верующих?». И Макарий отрицает мысль о проповеди, как о такой силе, которая сделает сама в себе все, лишь бы только она существовала: «отзываются на голос внешней проповеди Евангелия, усвояют Божественное Откровение и являются верующими», по его мысли, собственно те, «которые *покоряются голосу благодати*, зовущей их ко Христу, отверзают ум и сердце к принятию просвещения от Бога. А те, которые *думают сами собою, при пособии одной внешней проповеди*, веровать во Христа Спасителя, все те остаются неверующими, или мало, или ложно верующими».⁴¹¹ Этим мыслям, повторяем, Макарий придавал большое значение, обращаясь с ними к своей пастве при вступлении на тамбовскую кафедру. «Глубоко убежденный, что при всех с нашей стороны усилиях без содействия благодати Божией мы не можем ни быть верующими, ни сделаться благочестивыми» (его слова), он просил тамбовскую паству «принять эту важнейшую истину как первый (иначе, основной) урок» его пастырского учения.⁴¹² И действительно, можно прибавить,

–461–

если бы эта истина была в христианском обществе совершенно усвоена, тогда жалки, а не основательны казались бы те причины неверия и маловерия в обществе, на которые так часто указывают в укор учащему сословию церкви и которые можно формулировать так: «общество плохо де *учат* вере и нравственности», как будто вера зависит от одного учения, а не от свойств верующих душ, их готовности к восприятию споспешествующей учению благодати.⁴¹³ «Уверуй и научись» – вот, так сказать, закон действия веры, а не – «научись и уверуешь», – как эхо думают иногда. «Для кого, говорит Макарий и опять в *первом* слове при вступлении на новую кафедру (московскую), может быть внятна, может иметь смысл и силу вся эта проповедь Евангелия? Лишь для тех людей, которые действительно веруют в бытие Бога и признают Его отношение к миру и человеку. А для неверов, для кого вовсе нет Бога, для них не существует и христианство: *их слух* совершенно закрыть для восприятия Евангельского учения», – а можно ли вразумить человека с закрытыми ушами?⁴¹⁴ «Иначе и быть не может, скажем словами Макария, по свойству с одной стороны Евангельского учения, а с другой человеческого разума», именно потому, что «истины Откровения в высшей степени духовны и божественны, а разум поврежден прародительскими грехом и более, и более омрачается собственными грехами».⁴¹⁵ Стало быть, должно сказать, что церковь – не только училище, но и училище особенное, в котором естественная мера усвоения ученика и мера способности учителя не всегда служат и не могут служить твердым поручителем в степени достижения успехов в усвоении предметов учения. – Из

–462–

этой мысли, т.е. что действительное воздействие устной проповеди, сколько бы она ни была с человеческой точки зрения и совершенна и напряженна, не есть дело безусловно совершающееся само по себе, как необходимое последствие проповеднических слов, вытекает, кажется, и мысль Макария, что дело церковного учительства не должно представлять как

дело одних пастырей, на которое все другие могут лишь спокойно смотреть: дело учительства требует содействия и со стороны учимых, пастырское служение требует помощи.⁴¹⁶ Напоминая уже известную нам мысль, что церковь есть живое тело Христово, а в теле тогда только течет правильно жизнь, успешно совершается деятельность, когда все члены его помогают друг другу, Макарий прилагает это прежде всего к учительству: «проповедовать Евангелие, учить народ вере и благочестию есть без сомнения обязанность пастырей церкви; *но им непременно должны пособлять и прочие члены церкви, все верующие, чем и как могут.* Иначе, что сделают одни пастыри с своей проповедью, когда в окружающем их обществе верных не будут находить себе никакого сочувствия? А еще более, когда будут встречать одно противодействие, тайное и даже явное?».⁴¹⁷ Вообще, ни искусственно не подвышая, ни понижая значения проповеди, Макарий, на сколько дают то понять его писания, твердо стоял на *необходимости* проповедничества и твердо *обосновывал* эту необходимость как следствие совокупности свойств христианства и свойств церкви, пока и поколику она существует на земле между живыми людьми и среди временных условий. Так: а) чин пастырей и учителей в церкви учрежден Христом и облечен божественною властью *блюсти и преподавать людям откровенное учение*⁴¹⁸, или, как при другом случае Макарий говорил о его собственных —463—

обязанностях как пастыря церкви, «мой долг – руководить к *вечной* жизни, возвещать истины веры и спасения, *проповедовать о Боге* и о всем том, чему научил и что *заповедал нам Бог для достижения вечного блаженства*».⁴¹⁹ Из этого положения вытекает сначала, конечно, то, что учительство в церкви должно существовать, пока не упразднен чин пастырей, то есть, вечно; и потом здесь – важная мысль, как увидим впоследствии, о *содержании* проповеди, именно, это дает разуметь о том, что не должно *вторгаться* на церковную кафедру – вопрос в теории и истории проповеди весьма не маловажный!⁴²⁰ Что учительство пастырей составляет непререкаемое положение, это, как мы отчасти замечали,

Макарий вводит и в свои догматические трактаты. «В таинстве священства, говорит он при изложении учения о таинствах, *дается особенная благодать быть учителями веры*".⁴²¹ Стало быть, неучительность есть не какой-нибудь служебно-дисциплинарный недостаток, а оставление втуне дарованной благодати, или, как он в другом месте дает разуместь, неучение есть неисполнение божественного поручения: ибо Бог поручил церкви преподавать Свое учение и утверждать людей в благочестивой жизни, не приняв на себя *непосредственное* руководство каждого отдельного человека чрез какой-нибудь вид непосредственного озарения.⁴²² Поэтому же должно быть не только проповедание, но ревностное проповедание

—464—

пастырей церкви.⁴²³ б) За этими, так сказать, первичными положениями следуют положения вторичные как выводы и следствия и как ответы на вытекающие отсюда вопросы. Так, если проповедь есть провозвешение людям истин христианства, как бы переложение смысла христианства для людей, а содержание христианства составляют *вечные, неизменные* истины; то является вопрос: нельзя ли выработать какую-нибудь тоже на веки неизменную проповедь, заключить ее в наиболее неизменную и гарантированную от изменений форму, например, в форму печатных книг, как попытки этого уже и были, и известны в истории проповеди, и находят себе защитников вследствие того, по-видимому, удобства, с которым тогда решается вопрос об учительстве в церкви (например, со стороны того, что тогда не нужна будет некоторая доля не всегда могущего встретиться в пастыре творчества и вообще тогда возможно было бы сокращение в требовании умственного труда)? Нет, Макарий признает постоянную потребность для церкви в живой, изменяемой проповеди. Основанием для этого служит следующее. Истины христианства по своей сущности конечно неизменны, потому что в основании христианства лежит откровенная воля Божия высочайшая и неизменная; поэтому христианство не нуждается и в каком-нибудь усовершенствии; оно не усовершимо. Но ведь в то же время христианство дано и существует для *живых* людей, поколения которых непрерывно

сменяются. Вследствие сего и церковь, в неизменности соблюдая божественное учение, однако же «всегда по данной ей власти не только блюла, но и *раскрывала и разъясняла* учение христианское для своих чад, и не престаёт раскрывать его *более и более соответственно их потребностям*. Словом, говорит Макарий, «человечество живет и развивается, *живет и церковь Христова, а потому развивается*». И в пример того, что церковь индивидуализировала истины христианства применительно к потребностям живых, а не отвлеченных членов церкви, Макарий указывает на отношения церкви к догматическому учению: пастыри церкви, говорит он, —465—

наставляемые Духом истины, в известное время, по известным потребностям, «определяли спорные догматы с большею точностью и раздельностью, нежели как они были предлагаемы до того времени». Но если, как выражается Макарий, церковь живет и приспосаблиется к живым людям в целях их спасения: как же она может отказаться от употребления естественного средства сношений между живыми людьми и ставить свое дело в зависимость от изобретений человеческих, каковы пергамен или книга? И как она учение, потребное для спасения сменяющихся поколений живых людей, заключит в неизменные словесные формы? Та же самая потребность в непрерывной живой проповеди, конечно, существует в применении не только к умозрительной, но и к нравственной жизни. В отношении к нравственной жизни христианство, говорит Макарий, «есть совокупность сверхъестественных *средств для уврачевания* наших нравственных язв"... Оно не усовершимо и в этой стороне, «не усовершимо потому, что врачевства эти даны врачом небесным и *суть самые лучшие во все времена*. Но христианство, *говорит Макарий, может усовершаться в нас, как и развивается и раскрывается оно только для нас*». Как христианство может усовершаться в нас? «Чем более мы будем принимать христианское учение и утверждаться в вере, чем послушнее мы будем предаваться церковному водительству: тем более христианство, нами усвоенное, будете усовершаться

в нас».⁴²⁴ Иначе сказать: как церковь научается живым научением; так и управляется не мертвым кодексом правил, а живыми людьми, которым христиане обязуются *послушанием*. Но как отношение послушания в водительстве одних живых людей другими живыми людьми может быть без употребления наставительного слова? Очевидна опять необходимость существования в жизни церкви живого и непрерывного научения. – Как следствие этого теоретического воззрения у Макария и в его собственных проповедях, по крайней мере в громадном большинстве их, чувствуется присутствие живого слушателя: иначе, это не книжные

–466–

отрывки, могущие быть читанными, когда угодно и где угодно, так как книга имеет дело лишь с мышлением человека, а живая речь, только переложенная в запись. Поэтому же и в своих исторических взглядах на проповедь, когда ему приходилось судить о том или другом проповеднике истории, Макарий видимо сочувствует той проповеди, в которой более высказывался элемент, требуемый жизненностью проповеди и устраняющий ее общность.⁴²⁵ в) Необходимость живой проповеди как

–467–

деятельности единственно сообразной с свойством Церкви обладающей жизнью, выдвигала, как один из дальнейших вопросов, вопрос о средствах проповедническому служению споспешествующих или даже самое служение на этом поприще условливающих. Делом, условливающим собою учительство в церкви настоящего времени, Макарий признавал: достаточную степень образования среди пастырей, как признанных проповедников в церкви. Отсюда можно сказать: если Макарий в истории русской церкви один из самых последовательных принципиальных защитников христианского образования вообще, то еще больший защитник он необходимости образования *для пастырей* в целях споспешествования именно пастырскому служению. Заметим здесь, что, может быть, глубоким, непоколебимым убеждением в важности духовного образования объясняется то, что из всех видов

благотворительного употребления своих средств, добываемых и трудом ученым и даруемых его официальным положением, Макарий преимущественно любил употреблять эти средства на нужды духовного просвещения. Как благоразумный земледелец он знал, что все истраченное на духовное просвещение, подобно трудам, благоразумно затраченным в землю, в последствии принесет свой плод: нужно лишь быть терпеливее. – 10 Апреля 1866 года, пред благодарственным молебствием по случаю дарования новых средств для духовно-учебных заведений Макарий сказал речь. В этой речи, упрекнув русское общество в недобрых отзывах о нашем духов-

–468–

ном воспитании⁴²⁶, при полном неведении того, при каких неблагоприятных материальных средствах ведется дело духовного образования, какие вопиющие нужды терпит оно во всех отношениях, Макарий доказывал, что покровительство духовному образованию есть *споспешествование благу для всех*, а не поощрение одного сословного благосостояния. «Вы знаете, говорил оратор, что из всех потребностей нашей природы, для которых люди соединились в общества, самые высшие суть потребности религиозные, которым может удовлетворять одна вера Христова... *Для насаждения этой спасительной веры в сердцах, людей, для распространения ее, поддержания и утверждения, для воспитания христиан в благочестивой жизни, для освящения их таинствами церкви, необходимы духовные пастыри, необходимы как учителя, как священнодействователи, как руководители верующих. Чем достойнее будут эти пастыри (а в чем достоинство их? вот в чем чем, будут они образованнее, нравственнее и ревностнее, чем более будут приготовлены и способны к своему высокому служению: тем успешнее будет самое их служение, тем больше пользы будут они приносить своим духовным чадам, тем полезнее будут они и для своего земного отечества*». Поэтому милость царскую оратор называет опитъ «*милостью всем сынам отечественной церкви*».⁴²⁷ И это, т.е. что для пастырского служения нужно образование не как украшение, не как роскошь, и не с точки зрения суеты мирской, Макарий не только повторяет,

но и подробнее, в отношении к аргументации, развивает в других местах, и – о, если бы эти аргументы как можно менее забываемы были! Мы уже замечали каким непоколебимым защитником *науки вообще* был Макарий по его характерному выражению, «два величайшие блага даровал нам Господь в своей благодати, равно необходимые для нас: разум

–469–

и Откровение, или науку и христианство».⁴²⁸ Но благо науки, по Макарию, сугубо потребно для пастыря. Приготовление к пастырскому служению, по Макарию, состоит в образовании умственном и нравственном. Какое же будет значение наук в приготовлении к этому служению? «Одни из наук пробудят и укрепят умственный силы, без которых невозможно познание Бога, как и всякое другое познание. *Другие – образуют дар слова, столь потребный в служении*» пастырском. «Третьи обогащают познаниями, которые, говорит Макарий, послужат пособиями как при усвоении истин божественного Откровения, так и при изъяснении их другим. Все же вместе, восполняя одна другую, посягая одна другой, посредственно или непосредственно, будут способствовать тому, чтобы явиться со временем достойным учителем веры с развитым даром слова"...⁴²⁹: вот для чего нужны науки духовному юношеству, не говоря уже о том, что науки, по Макарию, «просвещая разум, не могут не влиять благотворно и на наше сердце». Рассуждая в другом месте не о духовном образовании, а о значении образования вообще, Макарий говорит, что оно нужно и для самого православия: не от того повреждается чистота православия, что откуда то напирает на нас образование, ученость, а от того, что образование в одних, и ученость в других у нас крайне сомнительны, или, как говорит Макарий буквально, что «истинно просвещенных людей между нами слишком недостаточно».⁴³⁰ В народе – вместе с верою – суеверия и предрассудки, «которые оказывают *гибельное влияние на нравственность* и на самый внешний быт». В образованном классе – «слабо и поверхностно мы изучаем все науки; еще слабее и поверхностнее изучаем истины веры... От того человек с глубокими религиозными убеждениями –

редкость между нами, (от того же) многие холодны и безразличны к вере, а некоторые доходят до отрицания всякой религии, до атеизма.⁴³¹ Вот как обстоит дело на

—470—

самом деле: не от избытка учености слаба у нас бывает религиозность в массе и в избранных, а от избытка невежества! Понятно, как после таких речей Макарий должен был смотреть на образованность в отношении к пастырскому служению и к церковному быту вообще. И если мы сравним с приведенными местами исторические суждения Макария о причинах скудости учительности в древней Руси, то ясно будет, как глубоко был убежден Макарий в необходимости *приготовления* к учительному служению в церкви посредством науки, т.е. того, что так усердно защищают пасторалисты всех веков и что однако так трудно становится действительностью. в) Как такой же вторичный вывод (хотя по важности своей он должен бы считаться не таковым) у Макария должно признать его рассуждения, который можно формулировать: *об отношении кафедры к обществу*, точнее о ее правах и обязанностях.⁴³² Известно, что кафедра церковная наиболее, если не ревностными, то наиболее властными проповедниками часто рассматривается как *трибуна*, с которой должен быть судим мир. У Макария не много встречаем речей об этой стороне вопроса, но, кажется, можно признать, что и по этому вопросу Макарий более думал об обязанностях кафедры, чем о ее правах — одна из черт, в которых выражается его всегдашняя непритязательность, — хотя в то же время, если вдуматься, то в учении об обязанностях скрывается и указание на нормальный права церковной кафедры. Главная черта отношений кафедры к обществу, но Макарию, это то, что отношения эти во всяком случае должны отличаться *безусловной правдивостью*. В храме «пред лицом Бога правды, с сего священного места, как простолюдинам, так и вельможам должна вещать

—471—

Сама истина». Посему с кафедры может слышаться и нечто *печальное* и пастырь *обязан* говорить это печальное: служитель истины обязан напоминать: *внемлите себе*.⁴³³ Горько слышать

правду? «Но где же и возвещать ее христианам, как не у креста их Спасителя»?⁴³⁴ И сам Макарий иногда, при общей мягкости его слова, говорит крайне, по существу дела, печальную правду.⁴³⁵ «Простите мне, – говорил он в проповеди по поводу общественных дел, – если я обращаюсь к вам ныне не с словом радости или кроткого назидания, а с грозными словами Господа Вседержителя об отомщении за все наши неправды (Мне отмщение и проч. (Рим.12:19))». Сказать грозное слово – это теперь его долг, перед которым он не отступает, ибо – «представляет себе, как иногда легкомысленно смотрят на дело», о котором идет речь (об избрании судей). – Но тем не менее если о гомилетических взглядах Макария судить по его практике, он, по-видимому, воздерживался от такого понимания правдивости, по которому кафедра церковная есть кафедра грозного судии христиан, как это отчасти проглядывало у Иннокентия и позднее у Иоанна Соколова; и сам он не изъяслял притязаний гневно вещать, как вещает пророк, посланный к падшему роду человеческому: он, как мы указывали отчасти, предлагает урок слушателям, обещает продолжить этот урок, ибо, говорит он в одном месте, «все истины веры и благочестия, составляющая предмет христианской проповеди, имеют одну цель – научить нас мудрствовать горняя, а не земная, то есть, (поясняет) *как жить по-человечески, по-христиански*»⁴³⁶: чего проще? И много ли тогда останется места для деятельности проповедника как грозного судии? И принцип проповеди, как урока⁴³⁷ хри-

–472–

стианскому обществу, так тверд во взглядах Макария, что мы затруднились бы сказать, какой гомилетический тезис встречается у Макария чаще, нежели тот, что он как проповедник с церковной кафедры церковному обществу предлагает *уроки* веры и благочестия, а не истязует сильно уличаемых подсудимых, равно как не предается едва ли для кого полезному описанию своих личных чувствований по отношению к греховному человечеству. И по отношению даже к общехристианским чувствованиям Макарий желает, чтобы они не были бесплодны для *назидания, для усовершенствования*

христианской жизни. В этом отношении характерен следующий пример: «у гроба нашего Спасителя, говорит он в слове на Великий пяток: – не место только сетовать и плакать: здесь место и поучаться: наш Божественный Учитель учит нас из самого своего гроба» (ibid. 376). Характерно это в особенности по сравнению с воззрениями Иннокентия, выразившимися в знаменитом слове на Великий пяток, сущностью которого была мысль, что у гроба Спасителя слово пастыря должно умолкнуть. Макарий, напротив, предлагает в это время слушателям «изнести три урока, которые *как бы начертаны на гробе* нашего Спасителя». И нельзя не согласиться с проповедником, что уроки эти (смирение и самоотвержение и проч.)⁴³⁸ так просты и в то же время так важны, что «исполняя их, мы можем достигнуть вечного спасения». – Из совокупности отдельных идей, составляющих так сказать пастырско-гомилетическое мирозерцание Макария, вытекают или этой совокупностью объясняются и взгляды Макария на современное ему состояние нашей проповеди, а равно отношение к проповедническому делу у нас. Выражение взглядов гомилетических и применено основных идей к частным вопросам у Макария всегда имело место, когда к тому представлялись поводы:

–473–

Макарий не был безучастным зрителем состояния дела проповедничества в том круге или в той местности, где он был поставлен на служение церкви. Но, может быть, современное ему проповедничество не наводило его ни на какие заботящие о себе мысли? Нет. Не будучи пессимистом вообще и не будучи склонен к порицанию чужих трудов, он, как мы упоминали, в сороковых годах находил, что проповедь в Петербурге – в состоянии упадка, хотя тогда он относился к этому, как к чисто литературному явлению. Но и в половине пятидесятых годов, когда вопрос о проповедничестве сделался для него, как уже для епископа, должностным вопросом (в 1857 году), говорил, что ныне не только нет необыкновенных проповедников, но «ныне к прискорбию, видимо, оскудевают даже обыкновенные проповедники, искренно преданные своему делу, и не в состоянии своими слабыми поучениями привлечь и

воспламенять внимание слушателей, а тем более удовлетворять их духовной жажде.»⁴³⁹ Он не смотрел на это как на бедствие крайнее, последнее, которого должно ужасаться, потому что проповедь – служебное для Библии орудие, а Библия сохранилась и до нас; но этот вывод был во всяком случае печален. – Споспешествовал ли Макарий поправлению дела учительства в русской церкви? С своей стороны мы убеждены, что главное, в чем выразилось это содействие делу русского церковного учительства, была его забота о лучшем образовании будущих пастырей церкви: ибо нельзя же в самом деле отрицать, что усиление и улучшение дела проповедничества у нас в последние десятилетия стоит в связи с лучшей постановкой духовного образования, с распространением его вширь, а Макарий и был один из деятельнейших участников духовно-учебной реформы шестидесятых годов.⁴⁴⁰ Но и в обычных случаях он выказывал

–474–

внимание к этому делу в той сфере, где был действителен его авторитет. Преосвящ. Виссарион, очевидец его деятельности в Москве, свидетельствует, что если «поучений к Московской пастве говорено им сравнительно не много, то, говорил преосвященный, дело не в количестве, а в том, что каждая его проповедь была с весом, как голос великого авторитета». А главное то, что «он в других поощрял проповедническую деятельность, и в пастырях возбуждал пастырский дух. Первое его слово к духовенству при вступлении на московскую паству было слово об усилении проповедничества и слово его не осталось без плода: в короткое время его святительства в Москве церковная проповедь и вне церковный беседы московских пастырей умножились и распространились как никогда дотоле»⁴⁴¹: вот свидетельство чрезвычайно важное для истории проповедничества в Москве! Это первое слово было, конечно, то, которое другой из свидетелей отметил в своих воспоминаниях таким образом: «высокопреосвященный (10 Мая 1879 года) ... обратился к нам (духовенству) со словом, и воздав должную похвалу московскому духовенству, не умолчал

и о том, что до него дошли не только слухи, но и горькие жалобы на недостаток в духовенстве живой проповеди».⁴⁴² В характере этой заботливости у Макария выразились и те гомилетические идеи, о которых мы теперь имеем речь. Так мы знаем, что проповедь, по Макарию, есть живое, а не механическое дело. Как такое он и сам исполнял, и такового от других требовал. Первое слово его к московской пастве было действительно образцом живой проповеди как по внутреннему содержанию, так и по внешнему изложению. Из чужих проповедей он хвалит, очевидно, опять те проповеди, которые называются живыми: так похвалил проповедь одного протоиерея «как современную», по выражению свидетеля. Или еще: «вызвал к себе архимандрита и протоиерея, предлагая им, чтобы применили свои чередные проповеди к потребностям времени для большого распространения в

—475—

народе... Желал, чтобы печатались проповеди, направленные против умственного и нравственного развращения»; «настаивал, что для распространения в народе нужно печатать свои, а не чужие (старые) проповеди».⁴⁴³ Что это у Макария за видимое пристрастие к «современности» (особенная речь о которой будет, впрочем, в последствии)? Это, очевидно, есть выражение сочувствия к той же самой идее, которую, как мы выше сказали, можно выразить так: церковь и управляется, и назидается живыми людьми, а не мертвыми книгами, иначе-тоже, за что он и в своей истории хвалит Луку Жидята и не хвалит других. К сожалению, трудно теперь сказать, как он смотрел на обычай, часто граничащий с злоупотреблением, печатать проповеди, т.е. иначе-сколь значительной вспомогательной силой в деле учительства он признавал печатные проповеди.⁴⁴⁴ Но едва ли не предпочитал свой «урок» печатному листу с изложением урока. Можно еще думать, что в этом отношении он признавал значительное вспомогательное влияние за другим родом учения — за так называемыми внебогослужебными собеседованиями, или народными чтениями. «Чтения эти, говорил Макарий, со стороны духовных лиц служат и

–476–

могут служить как бы продолжением и дополнением церковной (богослужебной) проповеди. Наши церковные собеседования, *при продолжительности наших церковных служб неизбежно бывают кратки; там – не многое можно преподать народу.* При народных чтениях открывается гораздо более времени. Здесь пастыри церкви могут и полнее, и многостороннее сообщать народу сведения не только о предметах веры и нравственности, но и о богослужении церкви, и о священной истории, и таким образом вести народ к той цели, к которой обязаны вести: утверждать в народе спасительную веру и способствовать возвышению и укреплению народной нравственности». ⁴⁴⁵ Это даваемое Макарием объяснение отношений внебогослужебных собеседований к проповеди, по нашему мнению, заслуживает внимания и само по себе и по настоящему времени: первое дело все-таки, очевидно, есть проповедь и только положение ее в системе нашего богослужения вынуждает прибегать к вспомогательному в деле церковного учительства средству: это не новый род проповеди, созданный нашим временем, а, так сказать, последствие неблагоприятного положения подлинной проповеди нашего времени и средство к отвлращению неблагоприятных следствий этого положения, – а это, раз оно будет признано, может повести к некоторым не ничтожным практическим выводам! ⁴⁴⁶

Наконец, в отношении к занимающей нас теперь стороне дела должно еще будет сказать: нельзя составить «гомилетику макарьевскую», как можно составить гомилетику златоустовскую или филаретовскую; но тем не менее и кроме рассмотренных мыслей о проповедничестве, можно бы указать и еще несколько заслуживающих внимания идей, а иным из них уделить внимание не только можно, но и должно. Ограничимся на сей раз

–477–

взглядами Макария на слова надгробные. Ему приходилось говорить слова и о лицах, память о которых в истории не перейдет, и о лицах, об именах которых, как и о имени его

самого затруднительно будет сказать, когда они забудутся между людьми. Таков историк Соловьев. Лицам, занимающимся гомилетикой, известно, что этот род слов даже теоретиков заставлял иногда прийти к мысли, что основной тезис теории надгробных слов есть: говорить их как можно реже, по причине известной неустойчивости основания, на котором иногда здесь может оказаться проповедник. Но Макарий высказывает такую теорию этого рода проповеди, следуя которой можно, кажется, не преткнуться. – Так прежде всего: когда нужно надгробное слово и когда нет? *Не нужно* – когда скончавшийся хотя бы и жил долго, «но не успел, однако, воспользоваться своей жизнью ни для славы Божией, ни для блага ближних, ни для спасения своей души».⁴⁴⁷ Здесь может явиться только чувство горести, замыкающее уста. «Но бывают гробы, которые не только не заставляют *болезновать* об усопшем, напротив, *лишь ублажать память его* и вместе благодарить Бога, сподобившего избранника своего ознаменовать дарованную ему жизнь *многоплодными подвигами веры и благочестия*».⁴⁴⁸ Здесь, очевидно, *нужно* слово церковное. Эту меру он и приложил на практике, когда пред гробом С.М. Соловьева говорил: «это потеря великая и невознаградимая быть может; но у этого гроба не место скорби и сетованию, а место духовному назиданию», ибо «у такого гроба не стыдно поучаться».⁴⁴⁹ Эту же меру он применяет к одному из почивших епископов, из жизни и деятельности которого хочет извлечь свой обычный «урок».⁴⁵⁰ Тоже самое почти он выражал и в надгробном слове митрополиту Никанору: и здесь, говорил он, «мы не должны бесплодно сетовать, напротив, еще должны благословлять имя Божие», потому что: почивший

–478–

«успех совершить для славы Божией и спасения ближних столько, сколько мог совершить по дарованным ему от Бога силам и способностям!... Посему, можно ли не благословлять» имя почившего.⁴⁵¹ *Буди имя Господне благословенно!* – В общем это воззрение очень сходно с тем, которое в последствии нашло выражение у церковной власти, как известно, вынужденной косвенно ограничить употребление

надгробных слов. Но воззрение это, с первого взгляда представляющееся ничем не отличающимся от обычных, в существе дела, по своим выводам, не очень близко к принятой практике этого дела. Конечно, практика решает вопрос об уместности надгробного слова в том же с виду смысле: говорятся речи над подвижниками веры и благочестия, включая, конечно, сюда, так оказать, не одних таковых – по должности, но и всех в вере и благочестии лично трудившихся для истинного блага человечества. Но то, что говорится, т.е. содержание надгробного проповедничества, должно будет признать не всегда сообразным с началами макариевскими. По Макарию: а) если уже решен вопрос о бытии надгробного слова, то должно ублажать память почившего, но не бесплодно сетовать о его смерти; б) Благословлять имя Божие за явление добродетели в почившем и назидаться земным деланием почившего. Это согласно, заметим здесь, с древнехристианским воззрением на отношение к смерти христианина, выразившимся в древнем погребальном ритуале, который не был *печальным*, ибо печаль свидетельствовала бы о маловерии. Но как часто невозможно бывает в практике избавиться от бьющей по слуху слушателя мысли: «плачьте, плачьте, – мы потеряли то, без чего почти что солнце померкнет, человека, подобного которому уже нет на земле и не будет». И действительно, оставалось бы только унывать, а не благословлять имя Божие всем друзьям человечества, если бы, конечно, каждый бессознательно не повторял себе, что ведь это – слово! Оставшиеся, по воле Божией, в живых, по таким речам трактуются как какой-то недосмотр Провидения, неизвестно для чего позволяющего продолжать

—479—

им свое жалкое существование, когда солнце человечества померкло! Проповедники просто иногда притязуют на всеведение и ручаются пред слушателями, что среди человечества нет, быть не могло и быть не может никого, кто непостыдно мог быть поставлен на ряду с почившим (и только разве самый скромный из проповедников утверждает, что он *не знает* таковых, а не то, что не было и не будет таковых), и

остается, действительно, одна печаль и печаль. Но, позволяем себе сказать здесь, ведь, похищение человека из среды живых есть акт воли Божией: ужели же проповедник может объявлять, что без почившего мир остается как бы вне промысления Божия, – чтобы призвать весь мир к печали, а не к назиданию жизнью почившего, к радованию за то, что он, человек бывший между нами, сподоблен непостыдно и поучительно для нас совершить свой жизненный путь, как об этом думал Макарий? На практике это призвание проповедником к одной только печали является тем более не естественным, что проповедники и сами скоро иногда утешаются в своей печали, именно когда является заместитель почившего. Из новых речей выходит, что как будто бы даже и хорошо, что почивший умер, ибо освободил место для своего славного преемника, о котором оратору имеет счастье говорить. Здесь – те «скоровысыхающие слезы», о которых говорил Гоголь. Посему-то, может быть, христиански мудрый простец, как покойный Митрополит Московский Иннокентий, просил не говорить по нем надгробных речей.⁴⁵² – Отметим правдивое отношение к делу, наоборот, Макария: говоря о дей-

–480–

ствительно историческом лице нашей науки, о действительной потере этой науки, он прибавляет: потеря, «может быть, надолго невознаградимая». Это *может быть* характерно; ибо, как можно и выразиться иначе, если не притязать на ведение будущего?

(Продолжение следует).

В. Кипарисов

Корсунский И.Н. Черты из жития св. праведного Филарета Милостивого в жизни Филарета, митрополита Московского: (К 25-летию со дня кончины святителя Филарета [Дроздова], митрополита Московского) // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 3. С. 501–521 (2-я пагин.)

–501–

«Житие богоугодно и пребывание непорочно мужа праведна хошу исповедати вашей любви».

Из рукописи жития св. прав. Филар. Мил. XVII в.

«По имени твоему тако и житие твое».

Из службы свят. Николаю, 9 мая.

Поминайте наставники ваша, иже глаголаша вам слово Божие: ихже взирающе на скончание жителства, подражайте вере их, – учит св. Апостол (Евр.13:7). Скончавшийся двадцать пять лет тому назад святитель Филарет, митрополит Московский, был одним из величайших проповедников слова Божия. Из собрания его многочисленных, глубокомысленных и вместе глубоконазидательных проповедей составилось до ныне целых пять больших томов.⁴⁵³ Скончание жителства (ἡ ἔκβασις τῆς ἀναστροφῆς) его, кончина его (19 ноября 1867 года) была по истине христианская, безболезненная, непостыдная, мирная. Он и по призванию, и по долгу, и по праву, и по личным достоинствам своим был истин-

–502–

ный наставник, духовный вождь (ἡγούμενος), руководитель не только своей паствы, но и, можно сказать, всей русской церкви в течение многих десятилетий своей жизни. Он верно исполнил свой долг по отношению к нам. Исполняем ли и мы, по заповеди св. Апостола, свой долг по отношению к нему? К глубокому сожалению, появлялись прежде, появляются и теперь люди, которые, по недоразумению ли, или по другим каким-либо причинам, износят более или менее неблагоприятные о нем отзывы и даже клеветы и злословия.⁴⁵⁴

При жизни своей на такие отзывы и клеветы святитель Филарет никогда не отвечал и только для себя самого извлекал из них уроки смирения, покорности воле Божией и осторожности.⁴⁵⁵ Мы намерены теперь указать лишь на некоторые черты *жительства* святителя Московского Филарета⁴⁵⁶, которые могут быть наилучшим опровержением особенно того, весьма распространенного, ложного мнения, будто митрополит Филарет был только человеком замечательного ума, но сердце имел «холодное», был человек «бессердечный».⁴⁵⁷ Мы постараемся выставить на вид хотя некоторые черты сходства в жизни митрополита Московского Филарета с существенными чертами известного и с древних времен весьма распространенного на Руси жития святого праведного Филарета Милостивого († 797), имя которого митрополит Московский Филарет, в мире Василий Михайлович Дроздов, получил при пострижении в монашество 16 ноября 1808 года.

Ни из актов о пострижении В.М. Дроздова в монашество⁴⁵⁸–

нашество⁴⁵⁸, ни из других данных не видно прямо, почему дано ему было при сем имя *Филарета*. При этом имелось в виду, быть может, соответствие постригаемого лица его новому имени уже по тогдашней его жизни, исполненной любви к добродетели⁴⁵⁹ и святости, а может быть и желание, чтобы новопостриженный инок и в дальнейшей своей жизни стремился подражать святому праведному Филарету Милостивому. Что Филарет Дроздов и до пострижения в монашество уже в течение многих лет искренно стремился к добродетели, на это мы имеем ясные доказательства. – Будучи рожден (26 декабря 1782 года) и воспитан в благочестивом семействе, он еще с детства усвоил себе правила религиозной и нравственной жизни; а когда в 1800 году, для довершения своего образования, поступил в Троицкую Лаврскую семинарию, под сень обители великого подвижника иноческих и общехристианских добродетелей Преподобного Сергия, то стал чувствовать в себе признаки стремления и к иноческой жизни. Уже в 1800 году, не будучи еще и 18-ти лет от роду, в размышлениях о мирском, он приходил к признанию, что все мирское – суета сует⁴⁶⁰, а пред окончанием курса учения в

1802–1803 учебном году обнаруживал явную склонность к удалению от света⁴⁶¹ и к безбрачной жизни.⁴⁶² Когда же в ноябре 1803 года, по окончании курса, был определен, как отличнейший из студентов по учению, на должность учителя в той же Лаврской семинарии, то еще ближе стал к принятию монашества. В октябре 1804 года близко и хорошо знавший его ректор семинарии архимандрит Евграф (Музалевский-Платонов) писал о нем к его родителю в Коломну

–504–

из Лавры: «Вы подлинно имеете драгоценный залог и свидетельство Божиего к Вам благоволения в талантах, а паче в честном поведении сына Вашего. Да возрастит и усугубит Промысл сие на Вас благословение».⁴⁶³ В начале 1806 года учитель Дроздов получил прямое предложение митрополита Платона принять монашество, с соизволения родителя дал свое согласие на это предложение, а в 1608 году, когда ему еще не было 26-ти лет от роду, и принял монашество. При этом в своем прошении на имя митрополита Платона о дозволении постричься в монашество, Дроздов побуждениями к принятию монашества выставлял испытываемое им чувство «удовольствия в учении» и сознаваемую «пользу в уединении».⁴⁶⁴ В промежуток времени от согласия на предложение митрополита Платона до подачи прошения о пострижении в монашество⁴⁶⁵, В.М. Дроздов ревностно посещал церковные службы, начиная с самой ранней, – утрени⁴⁶⁶ и ревностно трудился над своим ближайшим делом учительства в семинарии. «Во мне примечают перемену здоровья, – писал он, например, к родителю своему от 29 января 1808 года: – но Бог поможет; или – дай Бог ослабить здоровье лучше исполнением должности, нежели каким-нибудь пороком!».⁴⁶⁷ И в 1816 году к товарищу своему по Троицкой Лаврской семинарии, священнику Тульской епархии Иоанну Иоанновичу Пылаеву Филарет, вспоминая период совместного их обучения в означенной семинарии, писал между прочим, в ответ на его письмо: «наша давняя дружба (вы не употребили сего имени, но, надеюсь, не отречетесь от него) связана была не поро-

ком или страстью, но тихую искренностью при единстве упражнений». ⁴⁶⁸ Вообще же о своем образе жизни в Лавре до принятия монашества В.М. Дроздов писал в 1807 году в ответ на вопрос о том родителя своего: «работаю, – отдыхаю, – благодарю Бога.» ⁴⁶⁹ Поэтому же и когда в декабре 1808 года, по пострижении Дроздова в монашество, его родитель спрашивал о новом образе жизни его, он отвечал: «я почти не вижу около себя нового. Тот же образ жизни; те же упражнения; та же должность; то же спокойствие, кроме того, что прежде, с некоторого времени, я иногда думал: *что-то будет? что-то выйдет?* А теперь и этого не думаю». ⁴⁷⁰ Сам митрополит Платон, еще с ученической скамьи заметивший Дроздова, как весьма талантливого, религиозного и благонравного юношу, а с 1806 года, к тому же, и открыто, пред всеми, отличавший его, как даровитого проповедника, и потому прилагавший, как сам писал в Св. Синод, «особливое в рассуждении его воспитания отеческое старание» ⁴⁷¹, и следовательно еще ближе узнавший его, прямо свидетельствовал пред высшею церковною властью, при ходатайстве о дозволении постричь его в монашество: «я, по испытании его честных и сановитых нравов и отличного учения, нахожу его способным понести сие состояние». ⁴⁷² А один из знавших его по Лаврской семинарии, после отъезда Филарета из Лавры в Петербург в 1809 году, в письме к одному Петербургскому иноку, писанном в 1811 году, в виду первой, получившей в Петербурге известность, проповеди Филарета на Благовещение 1810 года, говорит: «я люблю беседовать с прекрасною его

душой, открытою в сей проповеди». ⁴⁷³ Потому можно сказать, что Филарет и до принятия монашества не только искренно стремился к добродетели (ἀρετή) и любил (ἐφίλει) ее, но и, по возможности, подвизался в ней. Легко могло быть, что митрополит Платон сам подал мысль своему наместнику в Сергиевой Лавре архимандриту Симеону (Крылову-Платонову) ⁴⁷⁴, долженствовавшему совершить обряд пострижения В.М. Дроздова, наименовать его при пострижении

Филаретом, во имя св. праведного Филарета Милостивого, с благожеланием, чтобы новопостриженный инок Филарет в дальнейшей своей жизни и деятельности, еще более стремился приблизиться к идеалу любодобродетельной жизни, усматриваемому в св. праведном Филарете Милостивом. Во всяком случае несомненно, что сам святитель Московский Филарет именно в этом смысле разумел данное ему при пострижении имя. В день памяти св. праведного Филарета Милостивого, 1 декабря, как день Ангела митрополита Филарета, обыкновенно неслись к сему последнему с разных сторон приветствия с этим днем и благожелания, в которых не редко делаемы были и более или менее ясные намеки на соотношение его жизни и деятельности с житием и делами св. праведного Филарета Милостивого. А митрополит Филарет, почти всегда проводивший этот день среди уединенной молитвы и никого из поздравителей не принимавший⁴⁷⁵, между прочим вот что, например, писал от 1 декабря 1848 года наместнику подчиненного ему монастыря, – Лавры Сергиевой, по случаю поздравления письменного: Прошу Вас и братию молитвами споспешествовать мне, да не к осуждению моему ношу имя, заимствованное от праведного Филарета, много поучающее и самым заимствованием своим, и житием праведного». ⁴⁷⁶ И от

–507–

4 декабря 1865 года, по тому же случаю: «Благодарю, что указываете мне на добродетели праведного Филарета, побуждая меня *тожде творить*. Далеко до сего; но да не совсем безделен отъиду, возбуждайте меня споспешествующими вашими молитвами. *Благо есть, по Апостолу, разумевати друг друга в поощрении любви и добрых дел*".⁴⁷⁷ Равным образом не без особенного намерения в Московской епархии, которою столь долго управлял митрополит Филарет, не редко устрояемы были разными почитателями его храмы во имя св. праведного Филарета Милостивого, поставляемы были в храмах иконы сего святого и под.⁴⁷⁸ А митрополит Филарет вот что, например, говорит в беседе по освящении одного из храмов св. праведного Филарета (в Гефсиманском ските, 27 сентября 1860

года): «Не должен ли я особенно взять во внимание то, что покровителем храма сего избрали вы праведного Филарета, моего покровителя? Без сомнения, должен. Усвояя ему сей храм и его сему храму, конечно любовь ваша желала, чтобы он умножил о мне свои молитвы, много мне благопотребные: благодарю любовь вашу. Вновь представляя общему благоговению образ его во храме, вновь указываете вы мне на образ его добродетелей, чтобы доброе имя носил я не слишком праздно. Приемлю напоминание и наставление. Так и должно нам, по Апостолу, *разумевать друг друга в поощрении любви и добрых дел* (Евр.10:24)".⁴⁷⁹ Будучи убежден, что заимствованные от святых имена, «по благодати святых, всегда благознаменательны и способны принести с собою благословение» получившим оные⁴⁸⁰, святитель Филарет всегда чтит глубоко день св. праведного Филарета Милостивого. «Благословите меня для завтрашнего дня», писал он, например, к матери своей от 30 ноября 1848 года.⁴⁸¹ «В именины свои, – читаем у хорошо знавшего святителя

–508–

Филарета, биографа его Н.В. Сушкова, – он уклоняется от поздравителей и заключается в уединении.⁴⁸² Вероятно, наш постник и молитвенник посвящает свободное от посетителей и просителей время размышлениям о минувшем годе своей жизни, проходит в памяти все с ним совершившееся, беседует с своею совестью и возносит молитвы к Богу о себе и о пастве своей, о русской земле и о всех человеках». ⁴⁸³ К этому дню святитель Филарет обыкновенно приурочивал и «свой подвиг покаяния»⁴⁸⁴, с приобщением св. Таин. За тем, в этот день, как бы в подражание св. праведному Филарету Милостивому, митрополит Филарет нарочито и особенно щедро раздавал милостыню нищим и оказывал помощь бедным. И так как сам в этот день, как мы заметили, наблюдал безмолвие и уединение, то обыкновенно поручал такую раздачу доверенным лицам. По одним письмам митрополита Филарета к его заместителям в Сергиевой Лавре архимандритам Афанасию († 1831) и Антонию (1831–1867) можно проследить, как были велики и щедры эти его милостыни и пособия. При этом он, если не делал устных

распоряжений о выдаче их, то обыкновенно писал наместникам в роде следующего: «В 1 декабря раздайте от меня служителям и богаделенным в Лавре и Вифании» столько-то «и нищим» столько-то⁴⁸⁵; – или: «в первый день декабря раздайте от меня с отцом казначеем» по столько-то (от 30 р. до 500 р.) «служителям, богаделенным и прочим бед-

–509–

ным"⁴⁸⁶, и под.⁴⁸⁷ И по одним отмеченным в помянутых письмах распоряжениям святителя Филарета, в течение Московского периода (1821–1867) его архипастырской деятельности, таких раздач милостыни и пособий на 1 декабря было исполнено всего на сумму до 4.000 рублей. А сколько осталось не отмеченного, это знает один Бог. К тому же знаменательно в этих распоряжениях то, что распоряжавшийся почти никогда не наблюдал точности счета деньгам; а в 1849 году писал даже так: «В 1 день декабря раздайте от меня служителям и прочим по-прежнему. Не помню, что прежде назначалось; но ежели вы сделаете меня щедрее, нежели есмь, это не будет худо».⁴⁸⁸ – Иначе сказать, даже при невозможности, по разным, весьма уважительным причинам, избежать случаев поручения раздачи милостыни тем или другим доверенным лицам, святитель Филарет в душе своей исполнял заповедь Господа Спасителя: *тебе же творящу милостыню, да не увестъ шуйца твоя, что творить десница твоя* (Мф.6:3). Благоговение к дню памяти св. праведного Филарета Милостивого митрополит Филарет выразил между прочим и живейшим участием, какое принял (в 1852 году) в рассмотрении и одобрении к печати представленной в Св. Синод игуменьей Спасо-Бородинского монастыря Московской епархии Марией (Тучковой) рукописной *Службы на память святого праведного Филарета Милостивого*, по рассмотрении и одобрении ее С.-Петербургской духовной цензурой, по поручению Св. Синода. Служба эта составлена была на греческом языке долгое время жившим в России и преимущественно в Москве архиепископом Фаворским (в последствии патриархом Антиохийским) Иеро-

–510–

феем⁴⁸⁹, а на славянский переведена в Москве. Так как ее, как особой, не было дотоле в Месячной Минее, то святитель Московский Филарет был весьма обрадован поручением Св. Синода и, с любовью рассмотрев рукопись, вполне одобрил ее к печати, согласно заключению цензора⁴⁹⁰, прибавив от себя, в основание к такому одобрению, то соображение, что имя св. праведного Филарета носил родоначальник царствующего дома Романовых патриарх Филарет. Св. Синод вполне согласился с мнением митрополита Филарета и разрешил напечатание службы.⁴⁹¹

Постараемся теперь указать некоторые частные черты сходства в жизни митрополита Филарета с чертами жития Филарета Милостивого.

В одной из относящихся к 1825 году проповедей своих святитель Московский Филарет, поучая слушателей о важности наречения верующим христианских имен святых людей, говорит между прочим: «Получая такие имена, мы верою и надеждою прививаемся, так сказать, к свойствам и приобщаемся благодати живших прежде нас человек, которых не *имена*, только, Божиим предопределением, а их верою и надеждою, *написаны суть на небесех*, но которые уже и сами действительно на небесах обитают; и для привлечения туда и нас невидимо простирают руки, или, лучше сказать, действуют невидимою силою молитвенною и благодатною».⁴⁹² Так учил с церковной кафедры святитель Московский Филарет и так понимал свои отношения к святому праведному Филарету Милостивому, имя которого получил при пострижении в монашество. «Верою и надеждою» он постепенно, восходя духом от силы в силу, «прививался, так сказать, к свойствам» сего святого праведного мужа «и приобщался благодати» его, по возможности уподобляясь ему в любодобродетельной жизни,
—511—

хотя, по глубокому смирению своему, как мы видели, и говорил: «далеко до сего», то есть, до того, чтобы и ему, митрополиту Филарету, «*тоже творить*», что творил и св. праведный Филарет. Вникая в черты жития сего праведного, мы увидим, что святитель Московский, если не все *тоже* творил,

то во всяком случае весьма многое творил подобное делам св. Филарета Милостивого.

С ранних лет благочестивые родители св. Филарета Милостивого внушили ему любовь к Богу и закону Божию, и он во всей своей последующей жизни так сильно горел этою любовью, что не напрасно стяжал название праведного. И Филарет, митрополит Московский, как мы отчасти уже видели, с ранних лет, благодаря воспитанию в благочестивой семье родительской, так крепко привержен был к Богу и Его закону, так честно исполнял свои обязанности как христианина и человека, что еще до пострижения в монашество ясно засвидетельствован был в этом отношении семинарским Лаврским ближайшим и высшим начальством. Особенно же по пострижении в монашество Филарет Дроздов стал более и более осуществлять на себе то, что сказано о св. праведном Филарете Милостивом в житии его, именно, что он, от родителей «благочестию и страху Господню научен издетска, преспеваше целомудрием и украшенным всякою добродетелию житием». Постоянное бодрствование над собою и над всеми движениями души и тела, непрестанная молитва и очищению сердца покаянным настроением духа, кротостью, смирением, борьбой с помыслами и движениями души и тела противными чистоте сердца, великий, многолетний подвиг самоуглубления, самоиспытания, воздержания и поста мало-помалу возвысили дух святителя Московского Филарета до идеала строгого подвижника первых времен христианства. И как святая жизнь и добродетели праведного Филарета Милостивого, по сказанию жития его, подобно граду, верху горы стоящему, не могли укрыться от его современников, стали далеко вокруг известны всем, и все чтили в нем мужа святого, так и строго-подвижническая, любодобродетельная жизнь святителя Московского, не смотря на сокровенность ее, не смотря на глубокое смирение самого свя-

–512–

тителя, стала всем известна, и весь народ Русский невольно стал чтить его «святую жизнь»⁴⁹³ и прибегать к его святым молитвам, как многие прибегали и к молитвам св.

праведного Филарета Милостивого еще при жизни его. Сила молитв святителя Филарета, также, как и сила молитв св. праведного Филарета Милостивого, еще при жизни его, была очень велика. Вот несколько случаев сего, ясно засвидетельствованных современниками. «М.А.С. был отчаянно болен, и когда доктора сказали, что уже нет надежды на его выздоровление, брат А.С. отправился к митрополиту Филарету просить его о болящем. Святитель в тот день готовился совершать Божественную литургию. Когда доложили ему о сей просьбе, он приказал записать имя больного. А.С., возвратясь домой, нашел брата своего в совершенном беспамятстве; но чрез несколько времени он открывает глаза и очень слабым голосом говорит: «я верую, что буду здоров». На вопрос же, почему он так уверен в своем, выздоровлении, больной отвечал: «я видел во сне, что стою в церкви, и владыка⁴⁹⁴, взойдя в алтарь, подошел к жертвеннику, вынул часть из просфоры, которую и отдал мне, говоря: «вот просфора за твоё здоровье». При этом А.С. передал ему, что он просил о нем молитв высокопреосвященного владыки. С этого же дня больному стало легче, и через два дня он совершенно выздоровел».⁴⁹⁵ Другой случай: «У одного диакона была очень больна дочь, и уже ожидали смерти ее; почему диакон, собравшись однажды в церковь на предстоящее ему служение с высокопреосвященным митрополитом Филаретом, простился с нею, полагая, что уже не застанет ее в живых. Пред начатием же Божественной литургии он просил владыку вспомнить ее во святых молитвах

—513—

своих, на что владыка отвечал ему: «мы вместе с тобою помолимся», и спросив имя больной, вынул за нее часть просфоры; а по окончании богослужения, благословляя диакона, сказал: «не унывай, Господь милосерд». Возвратясь домой, диакон, к величайшему удивлению своему, находит свою дочь вне всякой опасности; она с этого же дня стала поправляться и вскоре выздоровела».⁴⁹⁶ Еще случай: «Б. страдала сильною болью в ногах, так что, не смотря на все медицинские пособия, она в продолжение двух лет совершенно

не могла ходить. В этом болезненном состоянии ей пришло на мысль попросить молитв высокопреосвященного Филарета. Она велела возвести себя на Троицкое подворье⁴⁹⁷; люди привезшие туда ее, внесли ее в покои владыки на простыне. Когда владыка вышел к ней, она, объявив ему о своей болезни, просила его святых молитв. Выслушав ее, владыка пошел во внутренние покои, оттуда вынес икону Божией Матери, и начиная молиться, сказал: «и вы молитесь со мною». Окончив молитву, владыка берет икону и благословляет ее больную очень медленно; в это самое время она почувствовала крепость в ногах, и к величайшему удивлению бывшей при ней дочери, встала и, видя совершившееся над собою чудо, с величайшим чувством умиления приложилась к иконе Божией Матери; потом они обе упали к ногам владыки и со слезами благодарили за столь дивное исцеление; но владыка, уклоняясь от их благодарности и относя все к славе Божией, советовал им благодарить за исцеление Царицу Небесную, и отпуская их, дал исцелевшей в благословение икону Богоматери. Вышедши из покоев владыки, исцелевшая сошла с лестницы без всякой сторонней помощи, так твердо, что слуги, внесшие ее, были в величайшем изумлении. Вот уже пятнадцать лет, как она не чувствует никакой боли в ногах».⁴⁹⁸ Еще случай: «У одной вдовы лютеранского исповедания единственный сын ее, обучавшийся уже в университете и составлявший для нее единственное уте-

—514—

шение, сделался тяжело болен чахоткой. Он был столько слаб, что уже не мог вставать с постели, ибо несколько недель почти не принимал никакой пищи. Врач пользовавший его объявил матери, что нет никакой надежды на выздоровление сына ее. Бедная мать, как громом пораженная таким приговором врача, приходит в дом к одной благочестивой госпоже А.П. П-ой, и со слезами на глазах рассказывает ей о своем горе. Госпожа, тронутая ее скорбью, не знала сперва, что сказать ей в утешение. Тут ей пришло на мысль посоветовать огорченной матери сходить к митрополиту Филарету. «Сходили бы вы к митрополиту и попросили у него благословения и молитвы о больном сыне вашем! Его молитвы велики пред

Богом. Многие больные по молитвам его выздоравливали!». Слова ее подействовали на бедную вдову. Она решилась идти к митрополиту. Пришедши на Троицкое подворье, она видит у крыльца карету: ибо владыка собрался куда-то на служение. Лишь только владыка показался на крыльцо и хотел войти в карету, как она в слезах упала к ногам его. Владыка остановился и спросил ее: «чего она хочет от него?». Она рассказала ему о своем великом горе, и просила его помолиться о сыне ее. Владыка, благословляя ее, сказал: «не скорбите: Господь милосерд!». Потом спросив ее об имени больного, сказал ей: «будем молиться вместе!». Утешенная его вниманием к своему горю, и обещанием молитвы за сына ее, вдова, пришедши домой, находит сына своего сверх ожидания спящим, чего не было с ним уже в продолжении нескольких недель. После продолжительного сна больной попросил есть, и с того времени видимо начал поправляться в своем здоровье и, сверх всякого ожидания, вскоре совсем выздоровел. Что, как не молитвы владыки, восстановили больного, близкого к смерти, от одра болезни? заключила свой рассказ мне госпожа».⁴⁹⁹ Или вот еще один из многих случаев такого же рода: Один из образованных и вместе религиозных людей И.А. М-в, возвращаясь однажды из Сергиева Посада

—515—

в Москву по железной дороге, заметил в вагоне женщину, которая, при отправлении поезда, кроме того, что, подобно большей части пассажиров, набожно перекрестилась, но и поклонилась в вагоне лицом до полу. Г. М-в был тронут этим и когда женщина уселась на место, он сказал ей: «Как приятно и умирительно было видеть ваше благоговение к святыне обители Преподобного! Вероятно, Угодник Божий часто вас видит своими духовными очами в своей обители?» — «Нет, добрый господин, отвечала женщина, но часто бываю я здесь. Грешная, я хлопочу по домашнему хозяйству одна, отъехать мне не от кого. Но вот к 1-му-то декабря я уж несколько лет всегда бываю у Преподобного». Г. М-в любопытствовал узнать причину этого и спросил ее: «что же? вероятно, вы в этот день видели на себе какое-либо знамение от Угодника Божия Сергия?». «Нет,

я перекрестилась и помолилась ему, великому Заступнику, а поклонилась-то, грешная, не ему, а вот батюшке Филарету? – Какому же? – Да Филарету Милостивому, Московскому митрополиту: ведь ныне его ангельской душе именины; он, мой благодетель, тут в св. обители похоронен, против Троицкого-то собора, в церкви; ведь вы, верно, знаете? – Как же; кто не знает! и я помолился за общей панихидой при его гробнице; это был великий учитель наш!» – А мне-то, грешной, он величайший благодетель. Мне уже его нечем благодарить за его великую милость; вот я и бываю иногда два разика в год, ко дню его кончины (19 ноября) и ко дню памяти его, – только не всегда удается два раза, – а уж один-то раз, к 1-му декабря, непременно приеду отслужить *тут* по нем панихидку. Создай ему, Господи, царство небесное; я думаю, и он – угодник Божий». И в объяснение такого глубокого благоговения к святителю Филарету, она рассказала следующее: «мы смолоду с мужем жили в любви и согласии и Бога боялись. Он был хороший портной, сам хозяйничал; его фамилия Новиков; ни водки, ни пива, кроме чая, тогда не пил он ни капли; потом, зная греху быть, точно лихой человек на него напустил что: стал попивать. Завелись около него, значит, такие приятели: ныне под-

–516–

зывают в трактир, завтра в кабачок, ныне у нас гости, завтра сам в гостях, ну и стал напиваться до пьяна. Так дальше и больше, а работы мало у нас, все меньше и меньше; хороший закройщик и знающее мастера от нас ушли, остались только мальчики, да и тем стало делать нечего; видим, в магазинах везде отказ; давальцев нет, а выпить ему хочется; стал тихонько потаскивать из дому одежонку, сперва свою, а потом очередь дошла и до моей... Что мне делать? Как остановить!... Я ходила к ворожеям, к гадалкам, поила его разными наговорными травами, – выходило все хуже. И Богу молилась; только какая же моя молитва!... Вот наконец одного бывшего заказчика Зайцева жена, такая была добрая, и скажи мне: ты, говорит, сходи на Троицкое подворье, попроси помолиться преосвященного владыку Филарета; может быть, тебя Господь,

по его молитвам, и утешит. Я думаю себе: как я пойду к такому великому человеку; на мне уж и одежонки путной не стало; ведь не допустит, говорю я Зайцевой. Ничего, говорит, ступай; не бойся; там спроси о. Парфения⁵⁰⁰; он доведет, и владыка тебя примет. Долго я колебалась – идти или нет; так больше месяца прошло. Наконец, не помню, в какой-то день, помолившись Богу, я собралась на подворье. Прихожу: вижу у подъезда стоит карета в шесть лошадей. Народу, народу, – и все беднота, как и я грешная, – и не сочтешь! Где тут искать о. Парфения!... Не помню, какими-то судьбами, толкаясь друг о друга, меня приперли почти к самой карете. Вот, вижу, его, батюшку, ведет под мышку келейник, лакей отворяет дверцу у кареты... Как он, батюшка взглянет на меня так зорко, что я испугалась, но успела сказать: «владыко святой, помолись за раба Божия Петра!». ⁵⁰¹ Молись, говорить, и сама, и я помолюсь... Он уехал; почти все бросились ко мне, и спрашивают, что он со мною говорил. Я, от волнения, не помню, что отвечала; стала к заборику у сада и

–517–

плачу, и вот как плачу! Кто-то из хороших людей подошел ко мне, успокоил, выслушал меня и объяснил мне, что владыка поехал, куда, – не помню, – на служение; ты, говорить, приди сюда часа через два, подожди его в передней, постарайся у него принять благословение и попроси заочно благословить твоего мужа. Как посоветовал он, я все так и сделала. Вот вижу, катит карета; швейцар меня толкнул, говоря: «не стой здесь, ступай в переднюю. Вхожу; тут уж дожидались владыку какая-нибудь власти и именитые купцы; владыка вошел, лакей снял с него верхнюю одежду и принял посошок. Он перекрестился и поклонился пред иконою, потом, когда все поклонились ему, он всех тут бывших благословил; – и смотрит то на ту, то на другую сторону, в левой руке у него просвирочка. Вдруг он глазками остановился на мне, и никто к нему не подходит; меня кто-то толкнул, говоря: «иди!». Вы и вообразить не можете, как я перепугалась; вижу, он чуть-чуть подвигается ко мне; я упала ему в ноги; он благословил меня и, отдавая мне просвирочку, сказал: «я помолился за Петра, это отдай ему; пусть скушает;

Бог даст ему сон, ты не тревожься». Снова благословил меня и пошел в свои покои. Не помню, как я от него вышла: я точно на крыльях прилетала домой; мужа не было; пришел наконец очень поздно и стал браниться на меня, где я пропадала. Я молчала; с пьяным что говорить; уложила спать, помолилась Богу, поубрала кое-что и сама скоро улеглась. На другой день поднялся мой ранехонько и сразу запросил; «давай водки!». Я говорю – сейчас схожу, а ты вот скушай покамест просфорочку за твоё здоровье. – Тебе говорят, водки давай, а не просфорочку; ешь ее сама... Я упала пред ним на колени упрашиваю, умоляю Христом Богом покушать хоть немного... Послушался, отщипнул крошечку, перекрестился, положив в рот; ну, говорить, где водка-то? Сейчас, говорю, принесу. Иду за ней, а сама в душе молюсь: Господи, помоги ему, горькому, скушать всю просфорочку! Прихожу с водкой; вижу, он сидит точно задумавшись, облокотясь на стол и увидав меня спрашивает: «откуда ты взяла такую просфору?

–518–

я всю съел, и тебе не оставил, – какая вкусная!». Я обрадовалась и говорю: слава Тебе, Господи, а затем откровенно рассказала, что я была на Троицком подворье и там получила за его здоровье просфору; налила ему чай, он выпил одну чашечку и говорить: подай-ка мне сюда подушечку; знать, я рано встал, что-то дремится, я здесь (на катке) прилягу... И заснул; я напилась чаю, убрала самовар и посуду, – вижу он спит крепко, пришло время к ужину, а он все спит, – я поужинала и, не будив его, сама улеглась; настало утро; я проснулась, по долгу христианскому помолилась, сбегала на базар по домашнему хозяйству, – а он все спит. Я уж стала было тревожиться, думаю, не припадок ли какой с ним, да вспомнила слова владыки, что он, т.е. муж-то мой, будет спать – не тревожься, – и успокоилась; вот уж у меня и печка истопилась, а самовар давно, давно кипит, и сама не пила, жду что будет; часу в 11-м он проснулся... Ну, думаю, сейчас запросить водки. Что же бы вы думали? Он говорит; «давай скорее чаю!». Я налила и вполголоса спрашиваю: а водки принести? – Нет, говорит, не надо; хочу чаю; напились оба; сел

за работу молча, пришло время к обеду, садится за стол; вот я и говорю ему: «а ведь водочки-то у меня нет! – И чтобы ее никогда не было, – говорит: не надо. Думаю себе: Господи, укрепи его! И вот с этого-то дня про водку и помину не было; перестал ходить по трактирам, – и в гости редко, редко, бывало, соберется. Стал заниматься по-настоящему работой; явились и заказчики; дело пошло точно по-прежнему; люди добрые знакомились, а худые поотстали; так мы жили в мире и довольстве. Потом Господь послал ему болезнь; приготовился он по-христиански, как следует, и умер тихо... Так Господь все нам грешным поодаль и устроил за святые молитвы великого Филарета, истинно милостивого, к подобным мне несчастным. Сотвори ему, Господи, вечную память!». ⁵⁰² – Не даром также
–519–

многие настолько дорожили благословением митрополита Филарета, что подолгу стояли и дожидались, чтобы получить его благословение, при проезде его откуда-либо нарочито останавливались и выходили из экипажей с тою же целью, и под. Очевидно, в благословении святителя они надеялись получить хотя некоторую долю благодати, обитавшей в нем самом. И его благословение, как и нарочитая молитва его, не редко также производило по истине чудесное действие. Вот два-три случая сего. В 1849 году 16 октября митрополит Филарет совершал освящение придельного храма во имя Покрова Пресвятой Богородицы в одной из Московских церквей; по литургии он удостоил своим посещением дом Московского купца Е. Четырехлетняя дочь этого купца до того дня почти ничего не говорила, по утрам и вечерам постоянно плакала, сама не понимая, о чем. Когда ее подвели к владыке, он, благословив ее, положил руку на ее голову. С этого дня она перестала плакать, а на следующее утро уже свободно прочла молитву: Богородице Дево, радуйся, – и стала говорить». ⁵⁰³ Другой случай: «В 1850 году, дочь Московского купца Е. страдала ревматизмом во всем теле столь сильно, что никакие пособия врача не помогали ей, и она от сильной боли не могла даже лечь, а если не надолго и засыпала, то сидя, прислонясь к подушке. В таком состоянии она находилась около трех недель.

В ночь на 3-е число марта мать больной девицы видит во сне, что митрополит Филарет приехал к ним в дом, и после краткой беседы, подошедши к больной, благословил ее очень медленно, как будто читая какую молитву. Вследствие этого сна, мать больной поехала на Троицкое подворье, и передав владыке имя своей дочери, просила его вспомнить ее в своих молитвах. Возвратясь домой, она рассказала дочери, что была у владыки, и тем обрадовала ее. Спустя три часа, больная, находившаяся до сего времени в самом трудном положении, начинает чувствовать в себе неожиданную перемену к

–520–

лучшему, и к удивлению ее родителей, и всех ее окружающих в первый раз, после трех недель мучительной болезни, ложится и засыпает крепким сном, продолжавшимся более полусуток; проснувшись в 9 часов утра, она рассказала, что видела во сне владыку благословившего ее, и потом на вопрос родителей об ее здоровье, она отвечала, что не чувствует уже никакой боли, в подтверждение чего встала с постели и стоя прочла утренние молитвы. На другой день, т.е. 5-го марта, владыка, совершив Божественную литургию в Чудове монастыре, прислал за ее здоровье просфору, которую она приняла с величайшим благоговением. Вслед за тем она в непродолжительном времени совершенно поправилась, несмотря на то, что, вопреки предписанию врача, употребляла гнибную пищу в продолжение всей великой четырехдесятницы». ⁵⁰⁴ Еще случай: Одна крестьянская девица «до 7-ми летнего возраста говорила свободно, но потом от испуга лишилась употребления языка и не смотря на употребляемые средства к ее излечению, оставалась совершенно немою; когда же ей исполнилось 20 лет, родители ее пошли с нею в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру и в Гефсиманский скит, который то время только что был устроен. В скиту в это время находился митрополит Филарет. Пред входом в скит привратник остановил их, сказав, что женщинам не дозволено входить в ограду, но они умоляли его допустить их к владыке (которого они по-своему называли набольшим), говоря, что они слышали, будто он дает лекарство, от которого, может

быть, будет польза и их дочери. Видя их неотступность, привратник решился наконец доложить об этом владыке. Святитель приказал их позвать к себе. Увидев его, они упали ему в ноги, и объяснив причину своего прихода, со слезами просили помочь сколько можно их дочери. Владыка, выслушав их просьбу, обращается к немой девице с словами: «как тебя зовут?». Мать поспешает ответить за нее, что имя ей Марья; но владыка говорит матери: «я не тебя спрашиваю», – и обратясь снова к девице,

–521–

повторяет свой вопрос, на который она, к величайшему изумлению родителей, ответила: «Марья». После этого владыка говорит ей: «читай за мною молитву Господню: Отче наш». Она начала повторять за ним слова, но очень тупо. По прочтении молитвы, владыка благословил ее и приказал повторить молитву еще раз, что она и исполнила уже совершенно свободно. Видя такое чудо, изумленные родители припали к ногам владыки и со слезами радости благодарили его за исцеление их дочери. Владыка, благословляя их, строго запретил им разглашать об этом. С тех пор девица говорит совершенно свободно».⁵⁰⁵ Все эти и подобные случаи ясно показывают, сколь великой благодатной силы удостоен был святитель Филарет, митрополит Московский, уже в земной жизни своей. В чем же, спрашиваем, заключается причина этого? За что он был удостоен такой силы? – Причина ни в чем другом не может заключаться и не заключается, как в его «святой жизни». За нее-то он и удостоен был столь великой благодатной силы, что она действовала на людей и в людях не только непосредственно, но и в более или менее отдаленном пространстве чрез различного рода посредства. Само собою разумеется, что «святою» жизнь митрополита Филарета сделалась не сразу, но постепенно, с помощью продолжительного подвига и упражнения в добродетели.

(Продолжение будет).

И. Корсунский

Сахаров Н.В. Рассказ нововера⁵⁰⁶: Из материалов о пашковцах // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 3. С. 522–539 (2-я пагин.). (Начало)

–522–

– «Я крестьянин Тульской губернии. Живу в Москве и служу приказчиком у одного грузина, торговца керосином, деревянным маслом, свечами и мылом. По плоти, по паспорту, мне 41 год. Родился я хотя от православных родителей, крещен, венчан и сына своего крестил хотя в православной церкви, но веры не официально-церковной, а евангелической, если хотите определенного названия для нее, и познал моего Господа в ней несколько лет лишь тому назад!...

– Это было так... В селе у себя, на родине по плоти, я жил до двенадцатилетнего возраста, а потом начал жить все по чужим людям. Когда мне было лет десять, родители мои отдали меня учиться грамоте крестьянину нашего села Спиридону Тимофеевичу. От роду ему было лет 30, и он был единственным грамотным человеком во всем нашем селе. А село было не малое: в нем насчитывалось тогда до 50-ти дворов и до 114–115 душ. Впоследствии число дворов увеличилось, потому что многие переделились. Спиридон Тимофеич потому один только во всем нашем селе разумел грамоту, что никаких школ тогда не существовало еще. Учился у Спиридона Тимофеича не я один, а вместе со

–523–

мною у него училось десяток или полтора таких же деревенских мальчиков, как и я. Учились мы зимы три, считая и осень, и начинали учиться с осеннего Косьмы и Дамиана, а оканчивали к пасхе, а иногда и раньше. Летом мы не учились, потому что заняты были крестьянскими работами.

– Учил нас Спиридон Тимофеич читать, писать и считать до сотни. Учил он нас по славянскому букварю, и так как в нем были и молитвы, то учил и молитвам. Кроме того, заставлял нас читать Псалтирь славянской печати. Ничему другому он не учил нас, потому что, должно быть, и сам больше не знал

ничего. Молитвы учить он давал нам на память. При этом не объяснял, что значит какая молитва. Таким же образом, без всяких объяснений содержания, он задавал нам читать и Псалтирь. Задаст, бывало, прочесть «от-сёдова до-сёдова», – и только всего. А не выучишь, – или за виски оттаскает, или по ладоням линейкой отдует. О Православном Катехизисе ни я, ни мои товарищи, ни сам Спиридон Тимофеич не имели никакого понятия. До настоящей минуты я даже в глаза не видал Катехизиса. Не слыхал даже, что есть на свете такая книга, и очень вам благодарен, что вы мне подарили ее. О священной истории тоже не имею никакого понятия, и знаю ее по столько, поскольку о тех или других событиях повествует Библия, которую я постоянно читаю. Но читать ее начал с тех только пор, как познал моего Господа. А раньше тоже в глаза не видал ни Библии, ни Евангелия. В православную церковь я хотя хаживал, но о смысле богослужений тоже не имел никакого понятия, и даже теперь не знаю, что есть такие книги, из которых можно уразуметь, что значить какое богослужение. Спиридон Тимофеич тоже не объяснял этого нам. Спрашивать об этом у родителей было нечего, потому они были совсем темные люди. Отец не знал даже грамоте, и отдал меня в ученье лишь потому, что оно могло пригодиться мне впоследствии в жизни, да и потому, что начальство стало требовать, чтобы крестьяне отдавали своих ребят в ученье. Научиться у родителей чему-нибудь хорошему тоже нечему было. Отец имел слабость

–524–

лишнее выпить и умел только забавно рассказать какие-нибудь анекдоты о пустяках, а сказать, посудить о чем-нибудь дельном, хорошем, на это его не хватало. Мать была терпеливая женщина, сносила брань и придирки отца, когда он бывал во хмелю; но дать детям что-нибудь умное, дельное, была тоже не в состоянии.

– Когда я окончил ученье у Спиридона Тимофеевича, я уже ничему более не учился и не имел случая дополнить мое образование. Родители мои были люди бедные, и я, как

старший сын у них, должен был помогать им своим трудом, чтобы иметь хотя какой-нибудь заработок.

— Когда мне исполнилось двенадцать лет, меня отдали в соседнюю деревню для крестьянских работ за двенадцать или тринадцать рублей за все лето. Там я пахал, скородил, косил, сколько позволяли мне силы. Зимой в том же году я поступил в другую деревню, к одной соседней помещице, за три рубля за всю зиму, от филиповских заговен до пасхи. Потом до восемнадцатилетнего возраста я провел в деревенских работах то у себя, то по чужим деревням, а восемнадцатый и девятнадцатый свои годы прожил, верстах в пяти от нашего села, на шахтах, в каменноугольных копах. Заработки там были хотя хорошие: мы работали сдельно и зарабатывали в месяц рублей 20–23, на своих харчах и на своей квартире, но так как работа сама по себе была очень трудная, и от спертых воздуха в подземных ходах, углубленных аршинна сорок внутрь земли, и вообще от трудов, я положил там много сил и здоровья, так что почувствовал себя уже не в силах более продолжать занятия в шахтах, то перешел в г. Тулу и поступил на должность развозчика к купцу Б., и сейчас торгующему маслом и керосином. У Б. я прожил четыре года и получил первый год 63 руб., два года по 70 руб., а последний 80 руб., на хозяйских харчах. Работа оказалась здесь тоже трудная. Нужно было наваливать на дроги и сваливать с них для покупателей бочки с дёгтем, которым тоже торговал Б., пудов от 40 до 55-ти в каждой бочке. Кроме того, так как Б. торговал также и солью, то приходилось

—525—

наложить и сложить ее в день кулей до 50-ти, по 6 пудов в каждом куле. Весь этот ломовой труд показался мне не соответствовавшим тому вознаграждению, которое я получал за него, и когда я попросил прибавки у хозяина, — он отказал мне. Тогда я возымел намерение отправиться в Москву, и приехал сюда в июне месяце 1880 г. Но места подходящего не попадалось, и я жил на Бронной, в Козицком переулке, у дочерей нашего сельского пономаря, одна из которых была на содержании у одного господина, а другая по бульварам

«гуляла». Место развозчика от булочной Филиппова, что на Тверской, мне удалось получить только в сентябре месяце того же 1880 г. У Филиппова я получал жалованья по 10 руб. в месяц, на хозяйских харчах, и прожил до октября месяца 1882 г. От Филиппова я не добровольно отшел, а мне отказали. Отказали за то, что при отправке черного хлеба в Александро-Марьинское училище, что на Пречистенке, я наложил, вместо следующих для него шести хлебов, два лишних и эти лишние два хлеба хотел сдать знакомому городовому по удешевленной цене, копеек по 25-ти за хлеб, а деньги конечно присвоить себе. Приказчик накрыл меня на этой проделке, – и я был уволен. Я делал это и прежде; но прежде сходило, а в этот раз не сошло. В этом поступке вполне сбылось надо мной изречение апостола Павла в (1Тим.6:10), что корень всех зол есть сребролюбие. Я получал в месяц 10 рублей, пользовался хозяйским столом, труд не тяжелый был. Казалось бы, чего еще было желать мне в моем состоянии? Но когда человек не живет в Господе, – грех, господствующий в мире, всегда возобладает над человеком. Так и со мной случилось, потому что я тогда не знал еще Господа и не жил в Нем. От Филиппова через две недели я поступил, за 10 руб. в месяц, швейцаром к одному торговому немцу, прожил у него с год и был очень доволен местом и хозяином, но должен был отойти потому, что дом свой он продал, дела сократил, и я оказался для него лишним. Тогда, 18 января 1884 г. я отправился в П.Бург, чтобы найти там место какое-нибудь. В П.Бург именно я напра-

–526–

вился потому, что слышал, что трезвыми людьми дорожать там. А я никогда не был привержен к хмельным напиткам, и если пивал, то что-нибудь легкое, и то случайно, и очень осторожно и редко. Разве иногда, бывало, выпьешь у тещи в храмовой праздник, и то только для того, чтобы она не приставала ко мне с своим угощением.

– До отъезда в П.Бург я ходил в церковь, говел, приобщался, исполнял все требования православной церкви, любил присутствовать при архиерейских служениях, а когда жил

у немца, каждое воскресенье ходил к обедне, и вообще был религиозен.

– В П.Бурге я остановился у одного своего земляка, жившего лакеем у одного полковника, квартировавшего в кавалергардских казармах. Кроме лакея, у полковника был еще казенный денщик, по фамилии Ворожищев. Имени его не знаю, потому что он вскоре уехал из П.Бурга на родину, куда-то в Таврическую губернию. У земляка и у Ворожищева я провел лишь первые несколько дней по приезде в П.Бург, а потом нанял угол на Гороховой улице у одного кучера и прожил здесь два месяца и двадцать семь дней, пока нашел место артельщика в мебельном магазине у одного немца. Но пока нашел себе должность и был свободен, я довольно часто ходил к земляку и к Ворожищеву.

– На третий или на четвертый день по приезде в П.Бург, когда я жил еще с ними, Ворожищев спрашивает у меня: истинный ли я христианин? Я ответил, что христианин, и ответ этот дал в том смысле, что я не язычник, не еврей, не магометанин по происхождению. Потом Ворожищев спросил у меня: а читаю ли я слово Божие? Я ответил с смущением, что читал когда-то, когда учился еще, но мало понимаю то, что читаю. А я и читал-то затем лишь, чтобы слова разбирать, а смысл-то где же было мне понимать? Да и читал-то весьма тупо. Я и теперь читаю не бойко. А что касается до логичности... Я уже вам говорил, как я учился. Ворожищев мне объяснил, что слово Божие заключается в Евангелии, а Евангелие – это благая весть, оставленная нам Самим Господом, и в нем указан

–527–

нам путь спасения. При этом Ворожищев открыл в своем экземпляре Евангелия (Лк.12:31) и прочел: наипаче ищите царствия Божия, и это все приложится вам. Потом Ворожищев указал мне в Евангелии от (Ин.3:16), где говорится: так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную. Еще Ворожищев указал мне во (Еф.2:4–10), где говорится, что «Бог, богатый милостью, по своей великой любви, которою возлюбил нас, и нас, мертвых по преступлениям, ожитворил со Христом,

благодатью вы спасены: и воскресил с Ним, и посадил на небесах во Христе Иисусе, дабы явить в грядущих веках преизобильное богатство благодати Своей в благодати к нам во Христе Иисусе. Ибо благодатью вы спасены чрез веру, и сие не от вас, Божий дар: не от дел, чтобы никто не хвалился». Экземпляр Евангелия у Ворожищева был в 32-ю долю листа, в 35 коп. ценой, и без всяких отметок на полях против некоторых текстов. Вместе с Евангелием переплетена была Псалтирь. Никаких «особенных» объяснений прочитанных мне мест Ворожищев не делал. В этот раз он, может быть, читал мне и другие места в Евангелии, но и приведенные слова до того глубоко запали мне в сердце, что я отправился в Синодальную лавку и на последний мой рубль, как сейчас помню, серебряный, купил за 45 коп. Евангелие с Псалтирью и стал все свободное время употреблять на чтение, для чего так в кармане постоянно и носил с собою Евангелие. (Я и теперь ношу его всегда с собой). При последующих свиданиях с Ворожищевым, мы хотя беседовали о слове Божиим, но он не делал мне никаких внушений и разъяснений в смысле отрицания православия и его таинств и иерархии.

– Вторым толчком, побудившим меня обратить внимание на мое душевное состояние, был случай такого рода: шел я с Литейного проспекта на Выборгскую сторону для приискания себе должности. На Ново-Александровском мосту встречается со мной совершенно незнакомый чело-

–528–

век с сумкой, наполненной книгами, вероятно, книгоноша, и молча, с-набегу, вручает мне бесплатно брошюрку: «Истинная радость». Я раскрыл ее тут же, дорогой, и первыми словами в ней были: «Послушай, читатель, я не знаю ни твоего имени, ни отчества, ни роду, ни племени; но только то одно знаю, что твое безжизненное тело скоро опущено будет в могилу: Огражден ли ты от будущего гнева Божия кровью Иисуса Христа?». – Дальнейших слов не припомню, хотя брошюрку я тогда же прочитал всю. Но первые слова до того подействовали на меня, что у меня полились слёзы, потому что я чувствовал себя

грешником, обремененным грехами и не огражденным от гнева Божия, – и совесть моя глубоко была встревожена.

– Все это время я продолжал быть еще православным, хотя в церкви был один только раз. Я не умею объяснить теперь причину моего охлаждения к посещению храмов. Ближайшей причиной было, кажется, то, что я углубился тогда в чтение слова Божия, и, хотя бессознательно, чтением его заменил посещение храмов и их впечатления.

– Ворожищев хаживал к одному сапожнику, по фамилии Тихонову, уроженцу Старо-Русского уезда, жившему неподалеку от кавалергардских казарм. Как на любителя чтения слова Божия, Ворожищев указал мне на Тихонова. По указанию Ворожищева, я зашел, помню, в воскресный день, к Тихонову, и он мне сказал, что сегодня в два часа дня будет собрание, «призывное», как он называл его. Впоследствии я узнал, что «призывным» оно называется не потому, что созывается по повесткам, в определенных рамках, и вообще с официальным характером, а по своему назначению, так как на него собираются лица, «призываемые» Господом ко спасению. От того оно и носит название «призывного» в отличие от собраний «молитвенных» и «утренних».

– Собрание, на которое привел меня Тихонов, происходило на Гагаринской набережной, в доме, принадлежавшем тогда Василию Александровичу Пашкову. На соборате сошлось человек 20–25, преимущественно мужчин и простого класса. Но в числе посетителей был

–529–

и один офицер, не молодой уже, приблизительно лет 50-ти. Комната, где происходило собрание, меблирована была только стульями, да стояли в ней шкаф, вероятно, с библиотекой, и стол, должно быть, обеденный, накрытый клеенкой, потому что это было в столовой. Никаких особенных приспособлений, напр. возвышения для чтеца и проповедника, не было. Не было также ни икон, ни креста. Не было и особенной одежды для чтеца и «верующих».

– Собрание открыл сам Пашков, мужчина тогда лет 60-ти, одетый в обыкновенный вседневный костюм, весь черный,

приглашением помолиться. С этим словом и сам первый он и все присутствовавшее преклонили колени на тех местах, где кто сидел или стоял, слегка наклонили голову, приложили ко лбу руки, так что пальцы одной руки лежали на пальцах другой, и в тоже время один возносил молитву Господу. Молитва была не заученная, не писанная или печатная, а такая, какую в данный момент Господь влагал в сердце. В это время другие слушали молча молитву, оставаясь в коленопреклоненном положении. Когда первый кончил молитву и оставался на коленях, тогда начал второй. Начал он не по какой-нибудь установленной очереди, а под влиянием сознания о призвании его Господом к молитве. Нужно заметить, что в наших собраниях нет ничего формального, установленного, а все делается по свободному произволению и по внушению Божию. По окончании первой молитвы, когда все присутствовавшие встали с коленей и сели по своим местам, Пашков взял со стола Евангелие и сказал: будем читать из Евангелия (Мф.11:27 и до конца главы). В этом месте говорится: «Все предано Мне Отцом Моим, и никто не знает Сына, кроме Отца, и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть. Приидите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас. Возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня: ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим. Ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко». – Когда Пашков объявил, что будет читаться это место и затем начал читать его вслух,

–530–

встав с своего места, другие, оставаясь сидящими на своих местах, открывали свои книги Евангелия, у кого они были, находили заявленное Пашковым место и молча следили по книге за его чтением. Те же, у кого не было своих книг, брали их у Пашкова со стола, на котором лежало несколько экземпляров. Но окончании чтения приведенного мною места, Пашков, на основании слова же Божия, делал объяснения; но содержание их я не могу припомнить. Не могу также припомнить содержание и молитв. Объяснение длилось с полчаса.

– Когда Пашков кончил его, тогда встал другой, неизвестный мне по фамилии. Мне сказали, что это Сириец, и

называли его Яков Делякович. По обличию и по цвету кожи он действительно имел вид жителя дальнего юга. Сириец открыл Евангелие и начал читать из (Откр.7:9 и до конца). Здесь читается: «После сего взглянул я, и вот, великое множество людей, которого никто не мог перечестъ, из всех племен и колен и народов, и языков стояло перед престолом и пред Агнцем в белых одеждах и с пальмовыми ветвями в руках своих. И восклицали громким голосом, говоря: спасение Богу нашему, сидящему на престоле, и к Агнцу! И все Ангелы стояли вокруг престола и старцев и четырех животных, и пали пред престолом на лица свои, и поклонились Богу, говоря: аминь, благословение и слава, и премудрость, и благодарение, и честь, и сила, и крепость Богу нашему во веки веков. Аминь. И, начав речь, один из старцев спросил меня: сии облеченные в белые одежды кто, и откуда пришли? Я сказал ему: ты знаешь, господин. И он сказал мне: это те, которые пришли от великой скорби; они омыли одежды свои, и убелили одежды свои кровью Агнца. За это они пребывают ныне пред престолом Бога, и служат ему день и ночь в храме Его, и сидящий на престоле будет обитать в них. Они не будут уже ни алкать, ни жажда, и не будет палить их солнце и никакой зной. Ибо Агнец, который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод, и отрет Бог всякую слезу с очей их». – Прочитавши это место, Сириец объяснил прочитанное.

–531–

Содержания его объяснений тоже не могу припомнить. После объяснения следовала молитва с коленопреклонением.

– После молитвы Пашков назначил для пения стихи из книги: «Любимые стихи», под названием, кажется: «Истинная радость». Стихотворение это состоит из четырех куплетов. Всего его я не могу передать на память, но первые стихи таковы:

«Издали нам сияет страна.

В нее верою всякий войдет.

Сам Спаситель введет в небеса

Свой искупленный народ».

Припевом к каждому куплету служат стихи:

«Радость, радость будет в небесах,
Где мы встретимся в райских вратах!
Нас там Спаситель скроет в лучах
Вечной Своей любви».

Последующих стихов и куплетов не помню. Стихи пели все присутствовавшие, кто мог, и пели по книжкам, лежавшим на столе. Кто желал участвовать в пении, брал со стола книжку и пел. Этим пением и закончено было собрание. О закрытии его никто не объяснял, но кто ранее бывал на собраниях, сам знал, что они оканчиваются пением из «Любимых стихов».

– Когда собрание окончилось, Пашков объявил, что, если кто имеет предложить ему какие-нибудь вопросы, тот может остаться. По поводу этого заявления осталось человека три или четыре, в числе их и я, а остальные все разошлись без всякого особого обряда, а просто раскланивались друг с другом, некоторые жали руки, – и уходили.

– Оставшись в числе трех-четырех человек я лично не предлагал Пашкову никаких вопросов, но присутствовал при разговоре его с одним старичком из числа оставшихся. Разговор был такой: Пашков спросил старичка: пришли ли вы, дедушка, к Господу? – Тот отвечал: да, надо, надо, прийти. – Когда ж это будет? спросил Пашков. Старичок опять произнес те же слова: да, надо, надо прийти. Тогда Пашков начал говорить ему с любовью, убеждающим тоном, что вот он дожил уже до 60-ти лет, а все говорит только, что надо,

–532–

надо прийти к Господу, а между тем, до сих пор не имеет Господа.

– Старичок и другие еще остались у Пашкова, и что он говорил с ними, не знаю, но я ушел с радостным сознанием в сердце, что мне прощены Господом мои грехи. В собрание же я явился с глубоким, сердечным представлением о том, что вся моя жизнь преисполнена была только одними грехами: и обманом, и лицемерием, и падкостью к женщинам, и стремлением к наживе, и вообще всяким злом, которое официально хотя не было обнаружено, но ясно сознавалось мной, так что я видел себя совершенно погибшим грешником,

стоявшим на самом краю глубокой бездны, притом такой бездны, на дне которой зияла вечная жизнь с ее ужасающим воздаянием. Но в минуты чтения Пашковым и Сирийцем приведенных мной мест слово Божия и объяснений их, основанных тоже на слове Божиим, Господь, по Своей великой милости и неисчерпаемой любви к гибнувшему человеку, Своему же созданию, открыл мне, что во имя Иисуса Христа мне прощены мои грехи Его кровью. И тогда совесть моя возвестила мне, что бремя греховное уже не оставалось у меня на сердце, – и мне радостно было это возвешение. С той же минуты вся моя прошлая жизнь, все грехи, грызшие мое сердце, сделались мне противны, омерзительны, и Господь, по Своей великой любви, дал мне силу не только не делать все то, что делал я прежде греховного, а даже ненавидеть прежние мои дела. С того же времени единственным моим утешением и утверждением сделалось чтение слова Божия. Поэтому, под влиянием радостного сознания освобождения своего от греховного бремени, мне странно было слышать, что старичок, беседовавший с Пашковым, слыша тоже Божие слово, которое слышал или которое произвело такое действие на меня, не может, однако прийти к Господу по призыву слова Его. Впоследствии, по мере моего духовного возрастания, тот же Господь, и чрез то же слово Свое, открыл мне, что обращение грешника не делается человеческими средствами и не зависит от личных наших усилий, а открывает нам душевные очи все тот же Господь.

–533–

– После посещения описанного мною собрания был несколько раз на других собраниях, но уже в других местах. Впрочем, один раз еще был в том же доме Пашкова и в той же комнате. Но ни самого Пашкова, ни Сирийца не было уже в этом собрании. Состояло оно всего человек из четырех. Были дворник из дома Пашкова, какая-то приезжая «сестра о Господе», я еще кто-то. Собрание заключалось в том, что мы несколько почитали лишь слово Божие и без молитвы с коленопреклонением, без пения стихов, разошлись. Было ли это в четверг или в воскресенье, когда обыкновенно бывают у

нас собрания, не помню, так как это было на первых порах моего обращения. Из других мест, где были собрания, на которых присутствовал я раза два, я знаю на Выборгской стороне, в доме Пашкова же. На этих собраниях тоже не бывало ни самого Пашкова, ни Сирийца. Отчего они не бывали, не знаю. Но тогда не возбуждалось еще преследование против Пашкова за распространено новой веры и за допущение собраний в своих домах. На собраниях в доме его на Выборгской стороне «Верующих» присутствовало человек 13–15. Происходили они хотя тем же порядком, как и то первое, на котором Господь призвал меня, с чтением слова Божия, с объяснением его, с возношением Господу коленопреклоненной молитвы и с пением стихов, но называлось уже не «призывным», а «молитвенным». Это название усваиваются собраниям такого рода потому, что на них присутствуют «призванные» уже Господом, и для них, как таковых, уже не требуется покаяние, так как раз они уже приняли Господа, то, предполагается, уже и покаялись, и для них, как младенцев, отнятых от груди матери и возрастающих в меру возраста Христова, требуется уже другая пища, соответственная их духовному возрасту. Но и на «молитвенных» собраниях могут присутствовать лица, еще не призванные Господом, хотя не могут участвовать в действиях собраний «молитвенных». Лица эти допускаются на такие собрания в том соображении, что дверь в царствие Господа ни для кого не должна быть закрыта и что от Его изволения зависит призвание к Себе чад Своих, так что непри-

–534–

нятие их в собрания «верующих», познавших Господа, было бы равносильно оттолкновению от Господа.

– Ворожищев ни разу не присутствовал на тех собраниях, где я бывал. Он называл себя молоканином и ходил на собрания к Мазингу, в лютеранскую кирху, на Петербургской стороне, где слово Божие читалось и объяснялось по-русски. Так как я не бывал там, то не могу сказать, как там происходили собрания и что делалось там. О религиозных взглядах Ворожищева, как молоканина, мне не приходилось беседовать с

ним. Я познал своего Господа, – и все другое не интересовало меня.

– Немец, мебельный мастер, к которому поступил я артельщиком, жена и дочь его были одних со мной религиозных убеждений и устраивали у себя собрания «верующих». На этих собраниях конечно и я участвовал. Кстати сказать, что немцу указала на меня, как на одинаково верующего с ним и как на надежного артельщика, одна «сестра» из «верующих». На собрания к немцу собирались русские и немцы, но собрания происходили в разные дни: у русских в одни, у немцев в другие. Не в один день собрания устраивались потому, что немцы читали и объясняли слово Божие на немецком языке, которого не понимали мы, русские. Собрания эти, как русские, так и немецкие, устраивались не в одни какие-нибудь определенные дни, и даже не каждую неделю, а когда приходилось. Чем обуславливалось назначение времени собраний, не знаю. На этих собраниях, так же, как и у Пашкова, читалось слово Божие, объяснялось и сопровождалось молитвенными коленопреклонениями и пением стихов.

– У немца я выжил артельщиком два года и три месяца. Живя у него и продолжая ежедневно, во всякое свободное время, упражняться в чтении слова Божия, а также посещать собрания «верующих», когда происходили они, я конечно не мог не видеть в слове Божиим того, что искренняя, истинная вера, которую открыл мне Господь, должна быть запечатлена принятием «водного» крещения. Такими руководящими для того местами служат: в Евангелии (Мф.28:19–20), в

–535–

Евангелии (Мк.16:15–17), в Евангелии (Ин.3:5) и в (Деян.2:41; 8:37–38). Я хотя видел из этих мест обязательную для истинно верующего необходимость принять «вóдное» крещение, но не решаясь сделать самочинно этот решительный шаг, просил Господа разрешить мое недоумение, открыть мне волю Свою, – и Он, по великой Своей милости, открыл мне Свое изволение. Тогда я сообщил о ней одному из «верующих братьев», фамилию которого называть не стоит, в котором я видел, что он духовно в силах взять на себя такое серьезное

дело. Помню хорошо, 26 июня 1885 г., в теплый, погожий день, мы с этим «братом», в сопровождении человек четырех, тоже из «братьев», отправились пешком за Выборгскую сторону, на речку, которая называется, кажется, «Черная», Черная-речка, и там «брат» совершил надо мною крещение. Другие четыре «брата» отправились с нами не в качестве восприемников или свидетелей акта моего крещения, а просто так. То, что для совершения его отправились мы пешком, а не поехали, не имело никакого значения для обряда крещения и произошло потому, что просто так случилось. Обряд крещения заключался в том, что крещавший меня «брат» прочел на берегу речки из Евангелия (Мф.16:24:25,26), из Евангелия (Лк.9:23:24,25:26), из Послания (Рим.6:3:4,5), из Послания (Фил.3:8:9,10) и из Послания (Тит.3:4:5,6:7). Кроме того, «брат» произносил молитву к Господу об укреплении меня Своею благодатью. Когда окончены были чтение Евангелия и молитва, я снял с себя обувь и верхнее платье, остался лишь в сорочке и в нижнем белье и вошел по грудь в воду. «Брат», совершавший надо мною крещение, раздавшись со мной одновременно и оставшись в одной рубашке и в нижнем белье, тоже вошел со мной в воду, держа меня за правую руку, и при моем личном действии, погрузил меня совсем с головой в воду и при этом произнес слова: крещаю раба NN во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. – В воду он погрузил меня только

–536–

единожды. Больше ничего ни сказано, ни сделано было при этом. Когда крещение было вполне совершено, я и «брат» вышли из воды, надели на себя сухое белье, а мокрое взяли с собой для обыкновенного употребления его дома. Потом, одевшись, все пели стихи из «Любимых стихов». Пели несколько стихотворений. Содержания, и даже номеров их не помню. Но помню потому, что пели много. Пение происходило на берегу реки, на месте моего крещения. Затем, отправились все домой, в П.Бург. Акты подобных крещений у нас не записываются ни в каких документах. О них не объявляется даже в собраниях. Это не делается потому, что принятие или

непринятие «водного» крещения представляется свободой и совести «верующего» и воле Самого Господа.

«Совершенно таким же порядком совершается и крещение женщин, причем крещение совершает не женщина, а тоже мужчина из «братьев». Не женщина, а мужчина совершает крещение женщин на том основании, что в слове Божиим нет нигде указаний на то, чтобы право крещения было предоставлено женщинам. Напротив, все указания говорят за то, что крещение всегда совершали только лица мужского пола.

«В П.Бурге я жил хотя в среде верующих братьев», но ни от кого из них не слышал ни одного не только принудительного слова, а даже простого напоминания о том, что, вступив в общину их, я тем самым обязательно должен принять «водное» крещение. Затем, приехав в П.Бург только с четырьмя рублями и пробыв без должности три месяца и 27 дней, причем более двух месяцев должен был жить на квартире, платить за нее и питаться, я потом, до получения должности у немца, хотя нуждался в деньгах, но обращался за ними, для удовлетворения своих нужд, к моему земляку и к Ворожищеву, лицам, не принадлежащим к обществу «верующих», и получив должность, возвратил им то, что брал у них взаймы. Я и брал-то у них немного: у первого 5 руб., а у другого 3 руб. Так что вступление в общину «верующих» не было у меня делом постороннего принудительного воздействия или подкупа с чьей-либо стороны из среды верующих. Средства эти вовсе

—537—

не практикуются у нас по тому соображению, что Господь никого не влечет к Себе принуждением, а предоставляет доступ к Нему доброй нашей воле. — «Кто жаждет говорит Он в Евангелии (Ин.7:37:38) иди ко Мне, и пей. Кто верует, у того из чрева потекут реки воды живой». Притом в постороннем принуждении к принятию собственно «водного» крещения выразилась бы не Господня, а человеческая заповедь, и принявший его следовал бы по слову Божию, не заповеди Спасителя, а слову человека. В виду этих соображений, а также и в виду того, что все, что делается в духовной жизни человека, делается по изволению и призванию Господа, — принятие

«водного» крещения не представляет собой внешнего признака и окончательного завершения вступления в общину «верующих». И не принявший еще водного крещения для меня такой же «брат», как и принявший, если дела его, добрая жизнь его свидетельствуют о нем, как о верующем. Притом, если известный «брат» не принял крещения в данное время, то Господь может впоследствии открыть ему Свою волю об исполнении Его заповеди относительно принятия «водного» крещения. Затем, оно, по моему внутреннему убеждению, не имело бы никакой цены и в том случае, если бы верующий попросил совершить над ним «водное» крещение в силу лишь внешнего присоединения к общине «верующих», не испытав своего внутреннего духовного состояния, не выждав призвания от Самого Господа, или даже и приняв в сердце Христа, но не засвидетельствовав своей веры духовным возрастанием. Такая просьба была бы самонадеянностью с его стороны, самообольщением, обнаруживающим что он не постиг еще тайны принятия Св. Духа в сердце, и прямо противоречила бы слову Божию, высказанному в Евангелии (Мф.3:7–9), и в (Деян.19:1–6). Ибо человек, истинно возродившийся свыше, должен постепенно приходить в меру возраста Христова, как это говорит апост. Павел в (Еф.3:9–21; Кол.1:12–23).

Получив от Господа откровение, путем чтения слова Его, о принятии «водного» крещения, я тем же путем

–538–

внутренне убедился и в необходимости исполнять заповедь Господню о причащении, для воспоминания о смерти нашего Спасителя, по слову Его в Еванг. (Лк.22:14–20; Мф.26:26–28; Кор.11:23–30). Господь хотя говорить (Ин.6:56), что «ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне, и Я в нем», и потому как бы заповедует принимать тело и кровь Его не для одного только воспоминания о Его смерти, но как я лично, так и все одинаково со мною убежденные религиозно, понимаем слова эти так: во-1-х, изречены они не на тайной вечери, а после совершения чуда насыщения пяти тысяч народа пятью хлебами, и потому не могут быть понимаемы в смысле установления заповеди о причащении. Во-2-х, слова эти потом,

в стихе 63-м, разъясняются Самим же Господом в том смысле, что плоть не пользует ни мало. Сопоставляя эти разъяснительные слова с другими, находящимися в той же главе, мы приходим к заключению, что Спаситель имеет в виду Свое слово, Свое учение, дух Своего слова, который, в противоположность человеческой плоти, и животворит нашу душу в жизнь вечную. При этом, не имея в слове Божиим нигде указаний, я ничего не могу сказать по поводу вопроса о том: могла ли животворить нас в жизнь вечную плоть и кровь Самого Иисуса Христа, хотя они были и человеческие. Мы видим только указания на то, что плоть Его тоже страдала, как и наша, терпела голод, изнемогала, была распята на кресте, но там оставлена Им, ибо по воскресении Он являлся уже в иной плоти. В-3-х, в словах Господа, изреченных Им на тайной вечери, мы усматриваем ясное указание на то, что причащение, или как называется оно у нас, «преломление хлеба», должно быть совершаемо, по заповеди Самого же Господа, только в воспоминание Его, в воспоминание того, что Он искупил нас Своею смертью, что мы, за наши грехи, сами бы должны были умереть, конечно духовно, а вместо нас, Он принял смерть. При этом, так как нищей, питающей и укрепляющей нас духовно, для нас должно служить слово Его, оставленное нам в писании Его апостолов, то с

—539—

преломлением хлеба мы не соединяем мысли о силе, питающей и укрепляющей нас в преломлении, и самое преломление совершаем лишь для исполнения заповеди Господа. Раз заповедь эта оставлена нам, — мы должны исполнить ее, как и всякую другую заповедь, заключающуюся в слове Божиим.

В П.Бурге, во время моего пребывания там, и в Москве, здесь, преломление хлеба совершается таким образом: «брат», желающий участвовать в нем, заявляет другому «брату» о своем желании. Заявление это делается или частным образом, на его квартире, или при свидании где-нибудь, или иногда в «молитвенном» собрании. «Брат», которому заявляется о таком желании, сообщает о том другому и третьему, уже участвующим

в преломлении хлеба и близко знающим духовную жизнь заявителя. Тогда, в его отсутствие, обсуждается вопрос о том: может, или не может быть допущен он, по мере его духовного возраста и по чистоте побуждений, до участия в преломлении хлеба. Иногда спрашивается и сам заявитель о влекущем его к тому побуждений. Если он заявит, что побуждением для него служит стремление исполнить ясную заповедь Господа, что стремление это открыто ему самим Господом, и если притом и жизнь заявителя свидетельствует в его пользу, тогда в «утреннем» собрании, на котором собственно и совершается преломление хлеба, объявляется «верующим», что такой-то «брат» будет участвовать в преломлении, и он допускается до участия в нем вместе с другими. Предосторожности в допущении до участия в преломлении принимаются в виду прямых указаний слова Божия в (1Кор.11:27–30), предупреждающих что кто будет есть хлеб или пить чашу Господню недостойно, тот будет повинен против Тела и Крови Господней.

**Поспелов И.Г., прот. Восемнадцатилетнее
служение в Лифляндии: (Рассказ священника) //**
**Богословский вестник 1893. Т. 1. № 3. С. 540–558 (2-я
пагин.). (Продолжение)**

–540–

Статья третья.⁵⁰⁷ Служение при Венденской церкви в
должности священника

Богослужение и устная проповедь в церкви; печатные
произведения на Латышском языке; Латышский перевод
Филаретова катехизиса; преподавание закона Божия в светских
училищах

В начале сентября 1859 года мне нужно было съездить в
Ригу. В семи верстах от этого города по дороге в Вольмар была
дача Рижского Владыки; она была подарена еще
Преосвященному Филарету православными почитателями его;
но он почти не жил там. Высокопреосвященный же Платон,
большой хозяин и любитель природы, привел Архиерейскую
дачу в благоустроенный вид, развел цветник и большую часть
лета проживал там на свежем воздухе. Проезжая мимо дачи, я
узнал, что Владыка там, и явился к нему, хотя время было уже к
вечеру; но доброте своей он нередко принимал меня, да и
других священников, на своей даче и вечером.

«Поздравляю Вас с новым местом», встречая говорит мне
Архипастырь; «я перевел Вас в Венден». Хотя Венденское
место было гораздо лучше Вольмарского; но я не желал его; я
сроднился с Вольмарскими прихожанами, и они меня полюбили.
Но я не противился воле Архипастыря; притом он объяснил
мне, что в Венденском благочинии двадцать церквей; а потому
там нужно

–541–

быть благочинному опытному. В Вольмар назначается
благочинным вновь только определенный в эту должность
священник; там в ведении его будет только одиннадцать
церквей и с ними может справиться и мало опытный. В приходе
Венденском находится православное семейство графа Сиверс,

несколько знакомое со мною и желающее меня иметь своим священником. Ничего я не мог возразить Владыке на его доводы. Воля святителя – воля Божия, думал я; и вот вернулся я из Риги Венденским благочинным; в Вольмар был назначен священник о. Павел Конокомин – кандидат С.-Петербургской академии.

Горько мне было расстаться с Вольмарскими первыми моими прихожанами; у меня с ними были самые добрые отношения. Жаль мне было оставить и Вольмарский храм; и с иноверцами я жил в мире; а Бог весть, что будет в Вендене? думал я. Но дело воротить было нельзя; 18-го октября 1859 года сказал я прощальное поучение прихожанам⁵⁰⁸ и вскоре совсем оставил Вольмар.

С миром я прибыл в Венден и в первое же служение мое сказал поучение о мире.⁵⁰⁹ Сделал я обычные визиты как православным, так и иноверцам, имеющим власть, и даже обоим пастырям, – городскому – немецкому и местному – латышскому. Но гг. пасторы визита мне не отдали; видно они с русским попом никакого общения иметь не пожелали; Бог с ними, думал я; от этого св. православие убытка не понесет.

Венденская церковь каменная построена в начале сороковых годов настоящего столетия. План ее был составлен как помнится, знаменитым архитектором Монферраном; и действительно она была как снаружи, так и внутри очень красива. Построена она была на конце города смежно с прекрасным парком при мызе Шлосс-Венден, находящейся близ самого города и принадлежащей графу Сиверсу. Граф Карл Сиверс, горой двенадцатого года, лютеранин, но имевший православное семейство, был строителем православной церкви. Он

–542–

был, говорят, в душе православный и всегда за богослужение приходил с своей супругой в православную церковь; скончался он, когда я был еще в Вольмаре, и похоронен близ построенной им Православной церкви против ее алтаря под посаженными им же пихтами. Я застал в живых его благочестивую супругу графиню Елену Ивановну Сиверс,

постоянно жившую в Вендене и каждый праздник бывавшую за богослужением, если только позволяло ей здоровье. В свое имение Шлосс-Венден каждое лето приезжал старший из трех ее сыновей граф Мануил Карлович Сиверс с православной семьей.

Граф, воспитавшийся в остзейском краю, в немецкой школе, среди немцев, был истый немец и как богатый помещик Лифляндский⁵¹⁰, горой стоял за порядки Лифляндские вместе с другими помещиками немцами. С графиней жила старшая дочь ее вдова Минодора Карловна Муханова с младшим сыном, много имевшая скорбей, но преданная святой церкви Православной и истая патриотка, как и мать ее.

Кроме должности настоятеля Венденской Преображенской церкви и Венденского благочинного на меня возложены были должности: законоучителя, депутата с духовной стороны по делам, производящимся в присутственных местах гражданского ведомства, члена комитетов общественного здоровья, оспенного и тюремного.

Благодарение Господу, и с Венденскими моими прихожанами у меня был мир и любовь. Кроме семейства графини Сиверс было в Вендене несколько семейств православных-Русских сверх того на мызах было два, три семейства православных помещиков от смешанных браков; это были плохие православные; они как бы стыдились веры православной и увлеклись сильным течением немецких владетелей в Лифляндии. Было очень довольно при Венденской церкви и прихожан Латышей; к сожалению, они были удалены от церкви от 10 до

–543–

30 верст и до присоединения к православию принадлежали к другим лютеранским приходам, а не к Венденскому. Поэтому они очень нечасто, посещали Православную церковь; да в ней и богослужение большею частью отправлялось по-славянски, – для них не понятно. Чтобы расположить Латышей к посещению Православного Богослужения, я сделал распоряжение два раза в месяц отправлять богослужение по-латышски и два раза или более по-славянски. Но не все прихожане знали этот порядок;

Латыши приходили и за славянское богослужение, да не редко приходили для того, чтобы приобщиться св. Таин. И вот, чтобы не обидно было и им, и Русским, я делил одну и ту же литургию на части, одну часть отправлял по-латышски, другую по-славянски. Думал я устроить придел в церкви, чтобы служить каждый воскресный и праздничный день две литургии, – одну по-славянски, а другую по-латышски, – кроме меня был в Вендене другой священник; но церковь была устроена так уютно, что придела в ней устроить было невозможно, – и волей-неволей нужно было и латышам, и русским выслушивать службу смешанную, чего особенно не жаловала старушка-графиня и ее семейные, не понимающие по-латышски.

К сожалению, при Венденской церкви сначала не было школы для Латышей за неимением помещения в церковных домах. Но когда диакон устроил свой дом на купленной им земле рядом с причтовой, в нем нашлось помещение и для школы, в которой обучались Латышские дети положенным для церковных школ предметам. В то же помещение собирались мною уже взрослые дети для наставления их в православной вере, весной девочки, а осенью мальчики. У Лютеран существует закон, чтобы пасторы собирали взрослых детей на конфирмацию. Иные и из православных священников, пользуясь такими у Лютеран порядками, к которым уже привыкли Латыши, тоже собирали мальчиков 16–18 лет, а девочек 15–16 лет, для наставления и утверждения их в вере, что было весьма полезно для православия; это же признают полезным и ныне Преосвященнейший Арсений, Епископ Рижский и Митавский (см. № 34 Церк.

–544–

Ведом. 1892 г. стр. 1167). Помню, как собранные мною девочки в конце великого поста и наученный кроме Закона Божия и пению шли в вербное воскресенье парами в церковь со свечами и вербою в руках и пели «верую» и песнопения вербного воскресения; впереди шел я в епитрахили и с крестом в руках. В церкви я сказал им поучение, в котором именем Самого Бога умолял их до конца жизни пребывать твердыми в святой истине Христовой и спасительной вере – вере

Православной и не слушать хитрых изветов на нее злых врагов ее.

Кроме школы при церкви, была еще в Венденском приходе вспомогательная школа в деревне, верстах в 12-ти от города. Но так как учитель школы сам был новоприсоединенный Латыш хозяин в деревне, то он мало мог наставлять детей в православии; но в этой школе прослушивались мною и наставлялись в православной вере дети, собирающиеся из других деревень той же мызы, к которой принадлежала деревня учителя.

Так как при Венденской церкви был еще другой священник: то богослужение в ней совершалось нами поочередно: но нечередный священник обычно произносил вместо причастна поучение. Помню такой случай: совершал литургию священник – мой сотрудник; я вышел говорить поучение. Но в это время пошли вон из церкви военные, стоявшие в городе. Заметя это с возвышенной едва ли не на семь ступеней солеи, я остановился перед аналоем и ждал, пока военные, протискивавшиеся среди богомольцев, не выйдут из церкви. Некоторые товарищи вышедших, тоже обернувшиеся и желавшие конечно выйти из церкви, увидя, что я молча стою перед аналоем, остановились, чтобы узнать, что это значит? В церкви была полная тишина. Когда военные вышли уже из церкви, а некоторые обернувшиеся остановились, я сказал: может быть некоторым и из вас угодно оставить храм Божий до окончания в нем богослужения; может быть некоторым и из вас не угодно выслушать наставление самим Богом поставленного духовного пастыря; никому воспретить это силою не могу, двери церковные не заперты; беги из церковного собрания на-

—545—

шего, кто хочет. Здесь я на короткое время остановился, поджидая, не пойдет ли еще кто из церкви; но никто не пошевелинулся; и я продолжал: а если кто хочет остаться в храме Божиим до конца Богослужения и выйти отсюда с миром, о имени Господнем, если кто хочет выслушать поучение духовного наставника, того прошу выслушать во имя Отца, и Сына, и Святого Духа. Затем сказано было и поучение. Не

помню, чтобы после этого случая кто-нибудь и из военных выходил из церкви пред произношением поучения.

А то вот что случилось в праздник св. Пасхи. Некоторые из самых почетных прихожан моих, стоя за божественною литургией и у самой солеи довольно нескромно разговаривали. Их разговор ясно слышан был мною у св. престола; прискорбно мне было слышать это нарушение благочиния в храме Божиим; но и обличать их, или сказать им, чтобы они не разговаривали, я находил крайне неудобным; это значило бы оскорбить их в такой великий и радостнейший праздник. Когда я выходил из алтаря при малом и великом выходах, разговор прекращался, а когда я возвращался ко св. престолу, разговор продолжался. После того, как диакон возгласил: *станем добре, станем со страхом, вонмем, святое возношение в мире приносить, а певчие пропели милость мира, жертву хваления*, я вышел в отверстые царские двери на солею и сказал: слышите, православные, св. церковь приглашает нас стоять добре, стоять с полным вниманием и благоговением; здесь будет приноситься великая, бескровная жертва, как милость к нам Божия, принесшая нам мир, грешным и как жертва, которою мы можем прославлять Господа. Если уже мы и всегда должны с благоговением предстоять при принесении этой бескровной и для нас спасительной жертвы, – то особенно будем так стоять ныне в светлейший и радостнейший праздник воскресения Христа-Жизнодавца. С покорностью и полною готовностью отзовемся на призыв св. матери нашей церкви и в настоящие минуты *станем добре, станем со страхом*, с полным вниманием и благоговением, и да подкрепит нас в этой готовности всесильная благодать Божия, которую и призывает на нас

–546–

св. церковь. *Благодать Господа нашего Иисуса Христа и любви Бога и Отца и причастие святого Духа буди со всеми вами.* И служба продолжилась; разговаривавшее смолкли, – иные дремавшие, как я узнал после, воспрянули и дремота прошла у них.

Помню еще вот какой случай. Дочь графини Муханова, получив уведомление о неожиданной кончине старшего своего сына от скоротечной горловой чахотки, горько сокрушалась о нем, – он был самый надежный управитель ее имения и для других сыновей заменял отца. Как благочестивая христианка, она просила меня немедленно по получению печальной вести отслужить по усопшем сыне панихиду в церкви. На коленях и заливаясь слезами молилась за панихидой убитая горем мать. По окончании службы пред Крестом, на постаменте я взял со столика этот Крест и поднеся его к опечаленной смертью сына сказал: у меня нет слов для утешения тебя, раба Божия; оно вот где, – в распятом Господе Спасителе нашем. Она крепко облобызала св. Крест и после усердно благодарила меня за это утешение ей.

Как богослужение, так и проповедь церковную приходилось разделять, – и произносить ее то по-русски, то по-латышски, смотря по тому, какое богослужение было назначено и каких богомольцев было больше в церкви. Но случалось, что, хотя служба была славянская, но за нее приходили латыши и для того, чтобы приобщиться св. Таин; поэтому по произнесении Русской проповеди, для Латышей коротко сообщалось содержание ее на их языке. От такого принятого мною порядка произошло один раз следующее. В Венденской церкви обязаны были произносить чередные проповеди сельские священники; прибыл в одно воскресенье чередной проповедник; проповедь была написана на Русском языке; а так как в этот день готовились к приобщению св. таин несколько Латышей, то я, прочитав проповедь, как цензор, предложил священнику по произнесении ее по-русски, сокращенно повторить ее содержание по-латышски, и даже сам высказал ему это ее сокращение. Священник с полной готовностью обещал мне исполнить мое предложение. На беду проповедника во время литургии прибыли в Венден-

–547–

скую церковь Светлейший Князь Суворов, окруженный всем Венденским чином, очень хорошо понимавшим по-латышски. Проповедник сказал свою проповедь по-русски еще

сносно; но по-латышски он совсем сконфузился. Прискорбно мне было слышать, как не ладно говорил священник по-латышски; зачем он решился говорить по-латышски при таких слушателях, думал я, если уже не надеялся на себя? Чтобы загладить неприятное впечатление от Латышского проповедника, я решился сказать наставление причастникам сам и пред самым приобщением сказал. Князь по окончании службы высказал мне, что по словам Ордунгсрихтера Гринблатта проповедник не знает Латышского языка, а вот вы, говорил он мне, сказали поучение, как Латыш. Я оправдывал священника его смущением пред таким слушателем, как Князь.

Для обучения новоприсоединенных к православию из лютеранства крестьян Остзейского края истинам православной веры и для утверждения их в этой вере одной церковной проповеди далеко было недостаточно. В этой проповеди, как я уже сказал, священникам не велено было и упоминать о лютеранстве. Притом многие православные посещали православный церкви очень редко, главным образом за дальностью расстояния их жилищ от церквей, и ходили в ближайшие церкви – лютеранские (особенно лица православные, вступившие в брак с лютеранами). Не всякий священник каждый воскресный и праздничный день мог говорить поучение о том, что было особенно нужно по состоянию его прихожан. Для домашнего чтения у православных почти не было никаких книг, научающих их православию, и они дома обычно читали книги лютеранские. Правда, издавалось при Рижской семинарии Училище Благочестия; но в нем помещались статьи только переводным и притом только исторического и нравственного содержания; видно, боялись, как бы не оскорбить чем лютеран; отпечатано было в нем едва ли не одно только оригинальное поучение об освящении воды, сказанное мною в праздник Богоявления Господня. Но и этот журнал был слишком мало распространен между православными. Чтобы восполнить этот

–548–

слишком чувствительный недостаток, я решился писать и издавать на Латышском языке полезные для

новоприсоединенных книжки и писал их в форме бесед; мои сочинения могли служить и для церковной кафедры и для домашнего чтения. Таких книжек я написал и издал на Латышском языке четыре: о молитве, о таинствах, о почитании святых икон и о посте. При издании первой книжки у меня вышло такое затруднение: я написал ее по-русски и послал для разрешения отпечатать в Цензурный Комитет. Но этот Комитет не разрешил мне печатать вторую беседу о том, что в церкви и вообще при молитве нужно не сидеть, как то делают лютеране, а стоять, как делаем мы, православные; это-де дело не важное, да и кто этого не знает? Я объяснил Комитету, что такое наставление нужно для новообращенных из лютеранства, – и мне разрешено было печатание и этой беседы. Затруднение было мною встречено и при печатании сочинения. Перевод его Латышский типографщик не мог печатать без разрешения цензуры или светской лютеранской, или духовной – православной. Я представил подлинник и перевод в Консисторию, просил ее засвидетельствовать верность перевода с подлинником и дать мне разрешение отпечатать Латышский перевод. Консистория переслала мое сочинение с Латышским переводом его в Семинарию и там оно долго оставалось. Узнав, что оно в Семинарии, я попросил возвратить его мне и по совету типографщика представил в Консистории с свидетельством одного знающего Латышский язык священника, что перевод верен с подлинником. Консистория разрешила печатание Латышского перевода. Таким образом, печатал я и другие свои Латышские сочинения.

Последнее мое сочинение для новоприсоединенных было: «Наставление в православной вере», по-латышски названное мною «Книга конфирмации для православных». Это полный катехизис в вопросах и ответах с довольно пространными предисловием и прибавлением. В предисловии мною показало, что на свете одна только истинная Христова вера – это вера Православная; римско-католики с папою во главе отступили от истинной веры, а лютеране еще более удалились от Христовой веры; сам

–549–

Лютер не был послан от Бога для проповедания своей веры и впал в большие заблуждения, как Несторий и иконоборцы, осужденные вселенскими соборами. Показал я в предисловии и то, как несправедливо, неразумно и грешно поступают те, которые хотят отпасть от святой истинной и спасительной веры Христовой, веры православной, опровергнул и самые доводы, которыми хотят смутить православных к отступлению от православия враги его и которыми хотят оправдать себя, уклоняющиеся от православия. В самом катехизисе в вопросах и ответах изложено учение православной церкви и подробно объяснены те части этого учения, которыми различается оно от лютеранского; причем опровергнуты разные возражения лютеран против православного учения, – возражения не только печатные, но и устные, мнения, ставшие известными. Из этих возражений иные были так дерзки, так возмутительны, что могли сильно колебать простую душу православного крестьянина; так напр., лютеране говорили: православные причащаются обмоченными кусками, а такой кусок Спаситель подал на тайной вечери Иуде предателю и в него с куском вошел сатана (Ин.13:26–27). Выходит, что в православных при причащении входит сатана (стр. 73). Малых детей, как ничего не понимающих, как скотов, причащать грех; это запретил св. апостол (1Кор.11:28–29, стр. 76). Православные, поклоняясь иконам, становятся идолопоклонниками (стр. 131). Все свои доводы я основывал на словах Латышской библии, изданной лютеранами, и показывал, что лютеране не исполняют слов Священного Писания, которое они сами читают и почитают. В приложении я дал православным наставление, как проводить каждый день, как молиться Богу, как вести себя в церкви при богослужении, как православному мирянину крестить больное дитя, в случае крайней нужды⁵¹¹, как

–550–

готовиться к таинствам: исповеди, св. Причастию и браку, как поминать усопших, что делать при входе в новый дом, при отправлении в дальнюю дорогу и в других нужных случаях? Какие имена давать своим новорожденным детям? При этом приложил я алфавитный список имен святых с указанием, когда

празднуют им св. церковь; составил я таковой же список имен Латышских-лютеранских с указанием, какими православными именами нужно заменять оные. Этот последний список полезным я считал для самих священников, которые различно записывали Латышские имена в метриках при присоединении и крещении. Например, общеупотребительное у Лютеран имя *Карл* некоторые священники заменяли именем *Кирилла*, другие *Карпа*, третьи *Корнилия*. Присоединенный Латыш Карл всегда и называл себя Карлом, а каким именем он записан был в метрику? неизвестно было священнику, который не присоединял его и к которому в приход он переходил из другого, что в Лифляндии бывало не редко.

Мысль о том, чтобы составить книгу, подобную такой, как *Наставление в Православной вере*, у меня уже была давно; издавая вышеозначенные книжки, я думал осуществить свою мысль – написать такую книгу по частям. Но окончательно решился я написать ее по следующему случаю. Как благочинный, я производил экзамен в Эшенгофской церковной школе. По обычаю, на экзамене я доказывал правоту православия и не правоту лютеранства по библии; нужные места из нее и заставлял я читать самого экзаменуемого. После экзамена подходит ко мне православный Латыш, – едва ли еще не церковный староста, и просит меня для руководства православных отпечатать те места из священного Писаря, которыми доказывается истина православного учения; а то Лютеране, говорил он мне, упрекают нас православных, что мы веруем и живем не по библии. Хорошо, вы знаете библию, а мы ее не знаем и не можем указать в ней те места, который вы указывали в школе. А вот, если вы отпечатаете нам тексты из библии, мы и будем, указывая на них лютеранам,

–551–

утверждать, что мы веруем и живем по библии, а что лютеране сами не исполняют того, чему учит библия. В отчете об экзаменах в школах я упомянул об этом справедливом желании православного Латыша и прибавил, что не одни тексты из библии нужно отпечатать для новоприсоединившихся, а полное руководство для утверждения их в православии.

Высокопреосвященный Платон написал между прочим на моем отчете: «Поручается вам составить такое руководство». С полною охотой я принялся за выполнение Архипастырского поручения и с Божией помощью составил: *Наставление в православной вере*.

Имел я намерение отпечатать свое сочинение *Наставление в православной вере* и на Эстском языке и по моему поручению оно было уже переведено на этот язык. Но за переходом моим из Рижской в Костромскую епархию, изданием своего сочинения заниматься я нашел неудобным. Оно было мною уступлено в собственность Прибалтийского Православного Братства, которое печатает *Наставление в православной вере* на Латышском и Эстском языке в большем числе экземпляров и продает по необыкновенно дешевой цене; книжка в 192 страницы, или 12 печатных листов в кожаном переплете стоит 10 коп.

Кроме издания на Латышском языке моих собственных сочинений, я участвовал в переводе на Латышский язык пространного Катехизиса Митрополита Филарета. Как богослужебных, так и других книг, обучающих православной вере в мое служение в Лифляндии было очень мало на Латышском языке. Чтобы подвинуть это дело вперед, образовано было несколько комиссий для перевода означенных книг на Латышский и Эстский языки. Венденской комиссии, состоявшей под моим председательством из нескольких членов священников, хорошо знающих Латышский язык и некоторых даже природных Латышей, поручено было перевести на Латышский язык Филаретов катехизис. Собравшаяся комиссия разделила весь катехизис на части и каждому члену ее пришлось перевести на Латышский язык указанную ему часть. В определенные сроки комиссия собиралась то

—552—

к одному ее члену, то к другому и в общем собрании рассматривала перевод того, или другого члена; разумеется, перевод исправлялся по общему согласию. Дело не обходилось без прений; но улаживалось при уступке противника большинству. Так как Латышский язык еще мало обработан, а

Филаретов катехизис написан сжато и очень определенно; то приходилось встречать при переводе не мало затруднений. В переводе некоторых мест на Латышский язык помогал нам немецкий перевод катехизиса, в иных приходилось создавать свое Латышское выражение. Помню, нас затрудняло в переводе на Латышский язык выражение *священное предание*; комиссия наконец решила *предание* перевести словами: *устное учение*. В несколько заседаний комиссия кончила свой труд, и Латышский перевод катехизиса был представлен Архипастырю Рижскому и вскоре отпечатан для употребления. В последнем заседании, окончив рассмотрение Латышского перевода Катехизиса, по предложению одного священника все члены комиссии встали и пропели по-латышски: *тебе Бога хвалима*.

Обучение закону Божию православных учеников и учениц, обучающихся в Венденских училищах, разделено было между мною и другим священником; учеников уездного училища и учениц женского частного с гимназическим курсом обучал я; учеников и учениц низших училищ обучал мой сослуживец. Сверх того, я же приглашен был преподавать Закон Божий православным ученикам частной гимназии или пансиона, находящегося в двух верстах от города на мызе Биркенруэ, куда я ходил два раза в неделю и в каждый раз давал два урока – один ученикам высших классов, другой ученикам низших классов.

Так мною разделены были ученики по изучению Закона Божия; трудно было разделить иначе. Если бы разделить учеников по классам, то в большем числе классов пришлось бы обучать в каждом классе только по одному ученику, а мне дано было только два урока в неделю. При мне было в Биркенруэском пансионе в 1862 году православных учеников в высших классах 7 учеников, в низших 6, а бывало и того менее.

—553—

Так как по должности благочинного я иногда отлучался из Вендена на довольно продолжительное время; то я просил инспектора уездного училища и содержателя Биркенруэского пансиона, чтобы они дозволили мне в каждую неделю давать не два урока, как было положено, а три, – на что инспектор охотно

согласился; но содержатель пансиона отказал мне в этом. Пусть уроки по Закону Божию для православных, думал, конечно, он, пропадают. Поэтому принужден был я иногда удлинять даваемые мною уроки и давать ученикам готовить из Закона Божия довольно помногу. Большое затруднение в преподавании Закона Божия православным ученикам и ученицам я находил в том, что иные из них очень мало понимали по-русски и потому не могли удовлетворительно готовить уроков. В Биркенруэ ученики высших классов иногда давали мне возражения против истин православного учения. Я давал ответы и в подтверждении истины православного учения обычно указывал на тексты из библии и больше на тексты из нового завета. При этом иногда приходилось указывать на подлинный греческий текст; гимназия была классическая и ученики хорошо понимали греческий язык. Иные тексты в немецком переводе не точно, или совсем неправильно были изложены. Помнится, слова св. апостола Павла: *церковь Бога жива столп и утверждение истины* (1Тим.2:15), в немецком переводе извращены так: *церковь Бога жива. Столп и утверждение истины, и велия есть благочестия тайна: Бог явился во плоти*. Я принес в класс греческий подлинник, где сказано: *церковь есть столп и утверждение истины*; но ученики не хотели верить Петербургскому греческому тексту, достали Лейпцигское издание нового завета на греческом языке. И к посрамлению немецкого текста Лейпцигское издание оказалось совершенно сходным с Петербургским. В первый раз я сам узнал и ученикам показал, что лютеране для отвержения православного учения о св. Церкви осмелились испортить текст Священного Писания, чего от ученых и аккуратных немцев никак нельзя было ожидать.

Так как ни в Филаретовом катехизисе, ни в учебнике по церковной истории не было указания, чем отли-

—554—

чается православное учение от римско-католического и лютеранского, то я решился написать и выдать ученикам свои записки, в которых показал неправду сперва католиков, а потом и лютеран. Ученики с большою охотой брали и списывали мои

записки и с большим нетерпением ждали записок в опровержение лютеранства. Когда я их сдал, посыпались возражения, иногда слишком резкие; конечно ученикам они внушены были наставниками лютеранскими, а еще скорее самим содержателем пансиона бывшим пастором Леффлером. Возражения эти не были оставлены мною без должного ответа. Например, против пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Христову в таинстве причащения говорили: если причастие съест собака, ужели и для нее оно будет телом и кровью Христовою? Конечно будет, отвечал я. Что тем смущаться? У воинов, распинавших Господа на кресте, может быть и была собака и лизала капли пречистой крови Христовой, капавшей из ран на руках и на ногах распятого Спасителя. Ужели же вы можете допустить, что эта пречистая кровь Христова перестала быть истинною кровью Господнею от того, что ее лизала собака? Так и теперь, истинное тело Христово в таинстве причащения не может не остаться телом Христовым, если бы съела его и собака. Страшный грех будет на том, кто по небрежению своему, а тем более по злонамеренности, допустит собаке есть святейшее тело Христово. Но вы можете судить сами, говорил я ученикам, какое грубое, а в самом деле какое слабое доказательство приводят лютеране против пресуществления хлеба и вина в тело и кровь Христову в таинстве причащения, конечно за неимением другого сильного!

Болело у меня сердце о том, что ученики Биркенруэского пансиона не исполняют обычаев и наставлений св. церкви православной, – отправляют в пансионе молитву вместе с лютеранами под руководством самого пастора Леффлера, ходят вместо православной в лютеранскую церковь под руководством гувернера, или учителя. Как враждебно были вооружены против православия в Биркенруэском пансионе, это видно из следующего случая. В пансионе, где я занимался с учениками преподава-

–555–

нием Закона Божия, не было св. иконы, – и я просил, чтобы кто-нибудь из учеников приносил икону в нашу комнату пред моим уроком. У одного ученика нашлась икона и мы пред нею

молились пред учением и после. Но не долго мы это делали, – икона пропала; ее или сожгли, или забросили лютеране, считая ее за идола; и мы принуждены были молиться на небо. Чтобы устранить вредные для православия порядки Биркенруэского пансиона, я сначала чрез Русского православного учителя словесно, а потом письменно просил г. пастора Леффлера сделать распоряжение, чтобы православные ученики в воскресные и праздничные дни ходили не в лютеранскую, а в православную церковь, и чтобы под руководством Русского учителя совершали молитву отдельно от лютеран и пред иконою. Содержатель пансиона ответил мне, что он не заставляет православных учеников ходить в немецкую церковь, но и не препятствует им это делать; а другие порядки, как издавна с согласия родителей православных учеников существующие в заведении, он не считает нужным отменить. Пусть-де православные ученики облютераниваются в Биркенруэском пансионе; затем он и существует, чтобы Русских превращать в истых немцев. Трудно было мне что-нибудь сделать с упорным пастором; но я составил довольно обстоятельную записку о школах Остзейского края, в которой поместил и мое письмо к г. Леффлеру и в переводе его ответ мне. Эту записку представил я на благоусмотрение Преосвященнейшего викария Вениамина, управлявшего тогда Римскою епархией. Как оказалось, моя записка представлена была Архипастырем выше и произвела благие последствия, как я уже узнал по переходе моем в Кострому.⁵¹²

В 1864 году в Рижской газете объявлено было, что Венденский протоиерей Поспелов директором гимназии утверждается в должности законоучителя Венденского уездного училища. Что за притча такая? думаю; с мая месяца 1849 г. я проходил должность законоучителя в

–556–

Вольмарском и Венденском уездных училищах и только теперь в 1864 году спустя пятнадцать лет я утвержден законоучителем, а прежняя-то моя служба ужели не будет считаться службою? Прибыл в Венден сам попечитель Дерптского учебного округа граф Кейзерлинг; я обращаюсь к

нему за разъяснением дела. Он мне объявил, что теперь за неимением у него нужных сведений он не может сказать мне ничего решительного по этому делу; я должен представить в его канцелярию сведения о том, что действительно проходил я должность законоучителя в Вольмарском и Венденском уездных училищах с мая 1849 г. и ответ мне будет дан из канцелярии. Обратился я к инспекторам означенных училищ с просьбою дать мне удостоверение, что я действительно обучал православных учеников Закону Божию в течение указанного мною времени. Венденский инспектор немедленно доставил мне такое удостоверение; но Вольмарский долго молчал. Лично обращаюсь я к нему с просьбою дать мне нужное удостоверение; но он ответил мне, что никаких документов о моем законоучительстве в училище не имеется и что он, как не бывший инспектором в то время, как я преподавал в нем Закон Божий, о том ничего не знает, а потому не может мне выдать просимого мною удостоверения. Я указал инспектору на мое отношение к его предместнику, в котором просил дать мне хотя временное вознаграждение почти за 10½-летнее безмездное преподавание мною Закона Божия в Вольмарском уездном училище; вознаграждение и то самое малое положено было тому только православному законоучителю в том или другом училище Остзейского края, у которого было не менее десяти учеников, а такого числа учеников у меня не было в уездном училище. Инспектор отыскал в документах, что мое отношение послано было директору гимназии и только с разрешения его выдано было мне удостоверение, что я обучал в Вольмарском уездном училище Закону Божию с мая 1849 года по октябрь 1859 г. Чрез Архипастыря доставлены были попечителю означенные бумаги. Но г. Попечитель дал такое решение: протоиерей Пospelов с мая 1849 г. преподает Закон Божий в уездном училище,

—557—

с 1861 г. получает жалование, в 1864 г. утвержден в должности законоучителя. Почему службу его следовало бы считать с 1864 года, с утверждения его в должности; но принимая во внимание усердие его к службе г. Попечитель

находить возможным считать его службу с 1861 года; ранее же сего времени по мнению г. Попечителя не было штатной должности законоучителя ни при Вольмарском, ни при Венденском уездных училищах. Горько для меня было такое решение; более 11 лет моей службы в должности законоучителя пропадало; мало того, что я за свою службу не получал никакого вознаграждения, да и служба-до моя не вменялась мне в службу. Директор гимназии утвердил меня в должности законоучителя в 1864 году; но почему ему заблагорассудилось утвердить меня в этой должности не тогда, когда я вступил в нее, не тогда, когда я даже стал получать жалование по своей должности, и спустя только 15, или хотя 5 лет? Со школьной скамьи поступив во священника и законоучителя, я делал свое дело, отмечал эти свои должности в клировой ведомости, предоставляемые Епархиальному начальству и вовсе не знал, что нужно еще утверждение меня в должности законоучителя светским начальством. Граф Кейзерлинг утверждает, что ранее 1861 года не было штатной должности законоучителя при Вольмарском и Венденском уездных училищах. Но я нашел два указа Святейшего Синода начала сороковых годов, которыми вменялось местным православным священникам в обязанность преподавать Закон Божий православным ученикам в уездных училищах Остзейского края; за это от училищного начальства полагалось законоучителю вознаграждение 30 руб. в год, если у него было не менее 10 учеников; а если бы у него было менее, то он обязан был проходить свою должность бесплатно. Помнится, что в указе Святейшего Синода прописано было такое распоряжение Остзейского училищного, начальства, не благоволившего к православным законоучителям. И в 1861 году не учреждена новая должность законоучителя для православных учеников уездных училищ Дерптского учебного округа, а только усилено вознаграждение законоучителю с 30 до 100 руб. в год и это

—558—

вознаграждение полагалось не за 10-ть только учеников, но даже и за одного. С препровождением копий двух вышеозначенных указов Св. Синода и изложением

обстоятельств дела я подал прошение тогдашнему г. Министру Народного Просвещения и Обер-Прокурору Святейшего Синода графу Дмитрию Андреевичу Толстому о том, чтобы он отменил несправедливое решение Попечителя Дерптского учебного округа и зачислил мою действительно проходимую мною должность законоучителя в действительную службу на право получения мною пенсии. Думаю, что г. Министр, своим личным отменением решения Попечителя, не желая оскорбить его, – Остзейцев тогда слишком баловали, – испросил Высочайшее разрешение зачесть мне в действительную службу на пенсию время прохождения мною должности законоучителя в Вольмарском и Венденском уездных училищах с мая 1849 г. по 1861 год, в чем отказал мне граф Кейзерлинг.

(Продолжение следует).

П. И. П.

Воскресенский Г.А. Из церковной жизни южных славян: 1. Из церковной жизни болгар // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 3. С. 559–596 (2-я пагин.)

–559–

Введение. Общие сведения о Болгарии. Школы, периодическая печать и адвокатская профессия в Болгарии. – Болгарский экзархат. Св. Болгарский Синод. Обсуждавшиеся в прошлогодних заседаниях Св. Болгарского Синода вопросы: о достаточном материальном обеспечении духовенства, о таксе за духовные требы, о духовном образовании, об образовании новых болгарских епархий. – Отношение болгарского экзархата к цареградской патриархии. – Столкновения болгар с сербами. – Римско-католическая пропаганда в Болгарии. – Изменение болгарской конституции в интересах римского католицизма. – Протестантская пропаганда. – Отрадные явления современной церковной и общественной жизни болгар

Под рубрикой «Из церковной жизни южных славян» будут помещаемы на страницах «Богословского Вестника» обзоры важнейших событий из церковной жизни православных славян – болгар и сербов. Едва ли нужно в настоящее время распространяться о том, что нам, русским, следует иметь возможно-точное и полное знакомство с историей единоплеменных и единоверных с нами славян, в судьбах которых пришлось нам принять такое живое, непосредственное участие. Мы не отрицаем, что современное настроение русского общества неблагоприятно славянству. Для такого настроения русского общества существуют причины совершенно достаточные. Сделав славянам очень много добра, мы совсем не ждали от них тех проявлений неблагодарности и даже неприязни, которые так болезненно подействовали на нас. Но к чему же и нам было увлекаться мечтами о благодарности? Разве она для нас нужна? Русский народ может быть

–560–

на столько щедр, чтобы и не думать о расплате со стороны того или другого племени, получившего от наших рук более или менее богатый дар. Выкиньте из головы всякую мысль о расплате, и вот огорчение, вызванное поведением болгар или сербов, как рукою снимет. Во всяком случае знать все, что совершается в славянских странах, нам, русским, следует; следует не в видах только благотворительных, но по интересам очень понятным: по родству и племенному, и духовному, а что касается болгар и сербов, и по единению с ними в вере, в церковном языке, в письменности. Нам ничего не нужно от славянских племен: познать, что у них делается и как делается, – это полезно будет и для нас, и для них. Может быть и у них найдется нечто пригодное для нас: но если бы и не нашлось, то нам для них же нужно знать, что и как у них происходит. Чем шире будет наше знание: тем полезнее мы можем быть для всего славянского мира.

Настоящий очерк посвящен обзору современных событий церковной жизни болгар. Предварительно несколько кратких общих сведений о Болгарии и болгарях.

По последней переписи 1892 года, население болгарского княжества и Восточной Румелии простирается до 3.153.975 душ.⁵¹³ Население смешанное. Кроме болгар, здесь греки, румыны, албанцы, армяне, цыгане, евреи, турки, татары. Греки занимают довольно многочисленные чиновнические должности в княжестве болгарском.⁵¹⁴ Столица Болгарии, София, не может похвалиться многолюдностью своего населения: по крайней мере, в 1891 году там насчитывалось всего 32 тысячи жителей.⁵¹⁵ Школ в Болгарии достаточно.⁵¹⁶ Кроме считающихся сотнями первона-

–561–

чальных училищ, в главных городах имеются мужские и женские гимназии, учительские семинарии (напр., в Казанлыке); в Софии – высшая школа и военное училище. Более сотни стипендиатов содержится на счет правительства в заграничных университетах. Но самые школы, и по сознанию самих болгар, весьма плохи. И это от того, во-первых, что главное занятие и главные цели, в них преследуемые, суть политика и крайнее

партизанство, так как стремления, интриги и проделки различных партизан отражаются и на учебных заведениях. Между тем, очевидно, партизанские цели и соображения не должны иметь места в школьном деле. Другой немаловажный недостаток средних учебных заведений болгарских – неумелое, неполное, словом неудовлетворительное преподавание предметов, имеющих прямое или косвенное отношение к болгарской жизни, быту, языку, вере, т.е. к главным факторам болгарской народности. В гимназиях широко поставлены математика и естественные науки, а болгарская история, язык, богословие – в совершенно загоне. От того, в современной болгарской молодежи мало истинного патриотизма и возвышенных идеалов, а преобладают отрицательное отношение к интересам родины или корысть. Требуется, чтобы болгарская молодежь поняла, что должно быть священо для каждого народа и что может вдохнуть в душу высокие идеалы и стремления. Требуется вообще правильная система в постановка гимназического преподавания.⁵¹⁷ А то выходит так, что гимназии с своим «прекрасным» преподаванием естественных наук являются естественными, хотя и весьма нежелательными рассадниками безбожия среди молодежи. В Новинах (1892, № 30) сообщается, что «один болгарский ученик», возмущенный идеями и убеждениями, вливаемыми в болгарскую молодежь преподава-

–562–

телями естественных наук в болгарских гимназиях, просит газету обратить внимание на печальные результаты преждевременного раскрытия и преподавания различных спорных и недоказанных вопросов по естественным наукам, вопросов, стоящих в противоречии с началами веры и христианской нравственности. Известные доктрины новейшего времени передаются молодежи как факты и положительные начала, доказанный, стоящие выше всякой чисто-научной критики. Так-то составляются учениками понятия, убеждения и взгляды на тот или другой религиозный и нравственный вопрос. Не даром болгарский народ составил себе понятие, что из гимназии выходят «безбожники». Нельзя не пожелать, чтобы

против указанных ненормальных явлений болгарской школы были приняты надлежащие меры.

Что процветает в Болгарии, – так это периодическая печать. Довольно сказать, что в 1892 году выходили там 21 ежемесячных литературных журналов и 13 газет, не считая некоторых провинциальных, имеющих лишь местное значение. В начале, вскоре после освобождения, болгары интересовались преимущественно политикой, и потому в то время преобладали газеты с чисто-политической программой. Политикой болгары так увлекались, что органы разных партий и фракций в стране росли как грибы, притом оппозиционных газет было всегда больше, чем правительственных. Теперь число газет уменьшилось, вероятно, потому, что введенный нынешним правительством террор в стране и в особенности драконовские законы о печати не позволяют оппозиции прибегать к борьбе при помощи газет. Но зато в сильной степени возрос интерес к журналам литературным и специальным. В прошедшем 1892 году выходили следующие – 1) журналы: «Периодическо Списание», «Библиотека св. Климента», «Военен журнал», «Денница», «Сборник Министерства Народного Просвещения», «Домашен приятель», «Деятель», «Критика», «Дума», «Звезда» (для детей), «Светлина» – все 11 в Софии, «Луча» и «Целина» (хозяйствен. и промышл. журн.), – в Пловдиве, «Судебная Библиотека» и «Тунджа» в Ямболе, «Труд» – в Тернове, «Промышленность» – в «Систове, «Искра» (ил-

–563–

люстр.) – в Шумле, «Младина» – в Казанлыке, «Книжици» – в Солуни, «Извор» (для учащихся) – в Рушук; 2) газеты: «Державен Вестник», «Свобода» (орган Стамбулова), «La Bulgarie» (дворцовый орган, на франц. языке), «Справка» (орган столичной Думы), «Селянин» (церковно-земледельческая газета) – все в Софии, «Балканска Зора», «Пловдив», «Нашето първо изложение» (по случаю имевшей место выставки в Пловдиве) – все три в Пловдиве, «Славянин» – в Рушук, «Черно море» – в Варне, «Новини» – в Константинополе, «Зорница» (орган протестантской пропаганды) – в Константинополе, «Странник» (орган македонских болгар в

княжестве, сочувствующей России) – в Софии.⁵¹⁸ Из общественных профессий особенно процветает адвокатская. По сведениям болгарского «Державного Вестника» в Болгарии насчитывалось в 1892 г. до 500 адвокатов и их помощников.⁵¹⁹ Значит, для всех находится дело.

После этого общего обозрения перейду к событиям болгарской церковной жизни.

В состав болгарского экзархата входят: 1) восемь епархий в княжестве Болгарском: Софийская, Доростольская (резиденция архиерея в Руцуке), Варненско-Преславская (в Шумле), Врачанская (в Плевне), Терновская, Виддинская, Ловчанская и Самоковская; 2) четыре епархии в Восточной Румелии: Пловдивская или Филиппопольская, Сливненская, Старо-Загорская и Германлийская, и 3) четырнадцать епархий в турецких владениях: Велесская, Кюстендильская, Скопльская, Охридская, Адрианопольская, Дербская, Пелагонийская (в Битоле), Могленская (в Флорине), Воденская, Костурская, Струмницкая, Мельницкая, Сересская и Неврокопская. Важнейшие монастыри – в княжестве: Рыльский, основ. X в., с мощами св. Иоанна Рыльского, привлекающий массу богомольцев; в Восточной Румелии – св. Петки недалеко от Филиппополя; в турецких владениях: св. Иоанна Предтечи близ Сереса, св. Наума Охридского, св. Архангела близ Прилепа и др. Св. Болгарский Синод составляют: 1) Экзарх Болгарский

–564–

Иосиф⁵²⁰, 2) Доростольский и Червенский митрополит Григорий, 3) Самоковский митрополит Досифей, 4) Варненский и Преславский митрополит Симеон и 5) Врачанский митрополит Константин.

Из вопросов, обсуждавшихся на прошлогодних собраниях Св. болгарского Синода, видное место занимает вопрос об изыскании средств к достаточному материальному содержанию духовенства. Вопрос этот обсуждался еще в заседаниях Св. болгарского Синода в 1890–91 годах, но окончательно решен и утвержден Народным Собранием только в прошлом году. «Бесспорный факт – говорят Новины, орган болгарской экзархии – что духовенство в Болгарии бедствует, терпит крайние

лишения; очевидно, что положение духовенства наименее обеспеченное, вообще самое незавидное. Эта бедность и необеспеченность суть главные причины того, что оно не могло подняться и умственно за последние десять-пятнадцать лет. В Болгарии избегали и избегают духовного звания: интеллигентные силы естественно стремятся туда, где положение более обеспечено; становятся чиновниками или учителями, так, как и чиновничество и учительство доставляют все-таки более или менее сносное положение. До выработки экзархийского устава и определения известного добавочного вознаграждения священников, словом до приведения в действие той части экзархийского устава, которая касалась этого вознаграждения, священники довольствовались добровольными приношениями прихожан за исполнение различных треб и сборами жита и кожи. Временный отпуск болгарским правительством предусмотренного Уставом добавочного вознаграждения священников уничтожил на законном

–565–

основании сборы с прихожан жита и кожи. Однако не много времени спустя болгарское правительство прекратило отпуск добавочного жалования. И остались священники почти без доходов, с одними требами: старые источники доходов отняли, а новых не дали. Естественно, что духовенство не могло быть довольно таким положением; понятно, почему интеллигентные болгарские силы чуждались служения в духовном сане. И вот бедное и невежественное духовенство в Болгарии, которое так не нравится многим: но никто не потрудился вникнуть в положение его, в причины и источники этого невежества... Когда улучшится положение духовенства, мы уверены – заключает болгарская газета – что в духовный сан будут поступать более образованные люди, окончившие курс духовных семинарий. Но при этом – само собою разумеется – требуются и хорошо устроенные духовные семинарии, и училища, который давали бы надлежащее духовное образование молодым людям, желающим посвятить себя духовному званию».⁵²¹ В 1890 г. был выработан Св. болгарским Синодом законопроект относительно

жалования духовенству. Главные пункты этого законопроекта суть следующие: 1) жалование (добавочное вознаграждение) сельским священникам 500 левов в год⁵²², городским 960 левов, а священникам в Софии, Филиппополе, Руссике и Варне 1.200 левов. 2) Жалование в означенных размерах священники получают из государственного казначейства чрез подлежащее епархиальное начальство. Суммы на этот предмет собираются с всего болгарского православная населения в княжестве таким же способом, как собираются и другие государственные подати.⁵²³ Этот законопроект представлен был экзархом болгарскому правительству для надлежащего одобрения, утверждения, обнародования и приведения в действие. Однако изданным в 1891 г. от болгарского правительства законом размеры жалования были сильно сокращены. Так, сельским священникам положено было только 240 левов

—566—

в год, городским — 360. Сумма весьма недостаточная. Последовали жалобы сельского духовенства и просьбы, чтобы назначено было священникам приличное жалование, достаточное для удовлетворения необходимых семейных потребностей.⁵²⁴ Вопрос был вновь пересмотрен в болгарском Св. Синоде и наконец утвержден Народным Собранием. По этому последнему решению положено жалование не окончившим курса семинарского священникам в селах 480 левов в год, в уездных городах 600, а в окружных 720 левов. Священники, окончившие курс в духовных семинариях, получают в селах 720 левов, в уездных городах 960, в окружных 1.080 левов. Вместе с сим определена такса за духовные требы: за крещение — 1 лев, за венчание 12, за отпевание 6 левов, за соборование каждому священнику по 1 леву, водосвятие — 50 стотинок и т.д.⁵²⁵

В связи с вопросом о жаловании духовенству Св. Болгарский Синод озабочен был вопросом о духовном образовании вообще и в частности об образовании достойных духовных пастырей. По этому вопросу находим любопытные суждения в официальном органе болгарской экзархии «Новинах». Один из забытых, даже нарочито замалчиваемых

болгарским правительством вопросов есть бесспорно вопрос о духовном образовании молодых поколений в Болгарии. Главными предметами преподавания в средних учебных заведениях без сомнения должны быть предметы, относящиеся к вере, народности и языку. Это – те предметы, которые могут дать воспитаннику надлежащее направление, дух, могут возбудить и поддерживать в нем любовь и уважение к своему, родному. За этими предметами идут естественные и математические науки. Болгарские средние учебные заведения были, и теперь слабы именно в первых, т.е. в науках, сообщающих ученикам сведения по народности, языку и богословию... Что касается в частности специально-духовного образования буду-

–567–

щих пастырей церкви, то и оно находится в самом неудовлетворительном положении. Часто можно слышать укоризну, что болгарские священники – невежественны, не учены. Но – спрашивают «Новини» – как и где могут они получить образование? Болгария имела (в 1891 году) всего одну Петропавловскую семинарию, но и та закрыта. Да и до закрытия окончившие в ней курс ученики обыкновенно не шли в духовное звание, а предпочитали быть чиновниками. От чего это происходило? От того, что семинария плохо управлялась, от того, что учительский персонал не воспитывал своих учеников на службу церкви. А обстоятельства сложились так, что церковь не имела возможности готовить в этой семинарии служителей для себя: прямо сказать, эта возможность была отнята у нее. Там распоряжались люди, которые не только не стояли за интересы церковные, а и прямо были враждебны духовенству. Даже и эта единственная семинария, была закрыта, не смотря на протесты со стороны церковной власти. Мы не надеялись и теперь не надеемся, чтобы светская власть могла приготовить пастырей церкви. Наше мнение – такое, что духовным образованием в Болгарии должна заняться сама церковь. Гражданская власть имеет свои заботы, духовная также в праве требовать, чтобы ей позволено было иметь свои заботы. Духовная власть лучше может знать нужды церкви и

духовенства, лучше может знать, что требуется для успеха пастырского служения. Ей именно должно быть предоставлено учреждение и управление духовных училищ в Болгарии. Только таким способом Болгария может получить со временем духовенство, стоящее на высоте своего положения, духовенство, которое способно будет руководить народ в делах веры и нравственности. Но не только на специально-духовные учебные заведения должно быть обращено серьезное внимание как со стороны церкви, так и со стороны правительства. Серьезного внимания требует к себе и вопрос о преподавании Закона Божия вообще в болгарских средних учебных заведениях. Не скроем, что с сожалением мы смотрели (а можем привести и факты), как в преподаватели Закона Божия в болгарские гимназии назначались лица, который не только не имели никакого по-

—568—

нятия о своем предмете, но напротив пользовались известностью как враждебно относившиеся к господствующей в стране религии, как не сочувствовавшие православной вере. Чего же можно ждать от подобных преподавателей? Всего другого, но только не хороших результатов по изучению предмета. Вот почему мы держимся того мнения, что церковь имеет право знать, какие преподаватели по Закону Божию назначаются в средние учебные заведения. Она имеет право, потому что должна наблюдать, как преподаются начала веры молодому поколению; притом она ответственна пред Богом, отечеством, и потомством за религиозно-нравственную целостность своей паствы. Это право и эта обязанность святы и высоки, потому что они будут содействовать предохранению общества от того извращения, которое чрезвычайно сильно заразило новые времена, новую эпоху у нас.⁵²⁶ К сожалению, эти благие пожелания остаются одними только пожеланиями, не переходя в действительность. Св. Болгарскому Синоду доселе не удалось достигнуть в этом отношении сколько-нибудь утешительных результатов. Вопрос о духовном образовании все еще ждет своего разрешения, при всех заботах о нем, прилагаемых высшим духовным начальством.⁵²⁷ От неустройства этого дела

много терпит болгарская церковь и государство. Белое и черное духовенство, исключая немногих лиц, стоит на самой низкой ступени образования. Религия в упадке. В газете «Селянин» (1892 г.) напечатано письмо некоего г. Ковачева, который отмечает тот факт, что болгарский народ во время турецкого ига отличался большею набожностью и в своем горе прибегал к Богу, как единственному заступнику, а по освобождении от этого ига ослабел в своей религиозности, так что многие увлеклись протестантизмом, другие даже социализмом. Нужно помочь этому горю и побороть зло, угрожающее развиться еще более в будущем, а помочь нечем. «У нас, говорит г. Ковачев, еще нет духовной литературы, которая в данном случае была бы спасительным якорем. Между

—569—

тем наши ученые мужи исключительно занялись изящною литературой и никому не пришло в голову, что наш народ нуждается в религиозном вдохновении. В заключение автор письма выражает желание, чтобы в Болгарии предпринято было издание специально духовных журналов, которые могли бы находить распространение среди священников, учителей и мирян, и чтобы существующее уже журналы отводили у себя особый отдел религиозно-нравственным вопросам, как некогда они отводили особое место вопросам, касавшимся освободительного дела. Пожелания автора письма, г. Ковачева, нашли горячий отклик со стороны редакции «Селянина», которая в свою очередь говорит, что зло безверия действительно быстро распространяется в народе и проникает даже в школы, отравляя невинные юные души, и потому необходимо ему противодействовать. Но при всем том редакция приходит к тому убеждению, что специально духовные журналы в Болгарии не могут найти достаточного количества подписчиков, чтобы получить достаточное для приличного ведения дела обеспечение. Поэтому только какое-нибудь целое общество может предпринять подобное издание, или даже вся церковь, но отнюдь не частные лица, которые бессильны в этом отношении.⁵²⁸ С своей стороны можем заметить, что пример такого коллективного ведения дела по изданию духовных

журналов представляют уже сербы в королевстве сербском и в Австрии. В 1892 году издавался «Восник сриске цркве. Лист свештеничког удруженья за христинску поуку и свештоничко усавршаванье» – в Белграде, и «Срнски Сион. Недельни лист за црквено-просветне и автономне потребе српске православне митрополие карловачке. Са благословом светог Синода» – в Новом Саде.

Из других дел, подлежащих ведению болгарского Св. Синода, отметим избранно архиереев на свободные епархии и образование новых епархий. К сожалению, духовная власть и здесь не редко встречает противодействие и задержки со стороны гражданского правительства. Для примера можно указать на историю открытия Старо-Загор-

–570–

ской епархии. Еще в 1888 г. по совершенно достаточным, уважительным причинам принято было Св. Болгарским Синодом решение об образовании отдельной Старо-Загорской епархии, относившейся прежде к Терновской митрополии. Однако, это решение долго не могло осуществиться, благодаря проволочкам и противодействию светской власти. Раз – замечают по этому поводу «Новини» – Св. Синод есть компетентная власть в деле открытия новых епархий, раз Св. Синод не однажды представлял важные причины в доказательство необходимости открытия епархиального центра в Старой Загоре, мы не можем понять, как гражданская власть может еще противиться и не приводить в действие Синодального определения. Это значило бы, что отношения гражданской власти к духовной не нормальны.⁵²⁹ К сожалению, это так. Между тем, доброе согласие между светскою и духовною властями должно быть особенно там желательно, в виду продолжающихся и доселе ненормальных отношений между болгарским экзархатом и цареградскою патриархией.

Вот уже двадцать лет прошло с тех пор, как болгарский экзархат выделился из состава цареградской патриархии, а примирения со стороны греков с этим совершившимся фактом все еще не последовало. Болгарское духовенство и доселе признается от цареградской патриархии схизматическим.

Греческая патриархия, без всякого сомнения, не имела ни исторических, ни канонических, ни догматических оснований подвергать болгар церковному отлучению за отделение от константинопольской патриархии и образование самостоятельного управления. В течение семи веков (с 930 по 1767 г.) болгарские архиепископы были автокефальными, независимыми от Константинопольских патриархов. Самостоятельная болгарская архиепископия, в виде особого церковного округа, существовала постоянно в соседстве с округом цареградского патриарха, не только тогда, когда находилась в пределах самостоятельного царства болгарского, но и тогда, когда находилась в пределах греческой империи и турецкой. Так продолжалось до 1767 г., когда болгар-

–571–

ский архиепископ подписал отреченную грамоту от своей кафедры и все подчиненные ему епископы подали турецкому правительству просьбу о присоединении их к округу константинопольского патриарха. Через 100 лет болгары и их иерархия пожелали восстановить прежнюю самостоятельность своего церковного управления, независимость его от константинопольского патриарха, и за выполнение своего желания объявлены были патриархией схизматиками в 1872 г. 16 сентября. В соборном акте, содержащем осуждение болгар, сказано: «приемлющих филетизм (племенные различия) и дерзающих основывать на нем племенные сборища, мы провозглашаем, согласно священным канонам, чуждыми единой, святой, католической церкви или что тоже схизматиками"... Иметь богослужение на своем собственном, а не на чужом языке есть одна из главных и существенных потребностей каждого народа; иметь высшее духовенство свое собственное, родное, а не пришлое и чуждое, есть одно из необходимых условий к пробуждению и утверждению в народе его собственной народности. Мнение же цареградской патриархии, будто бы евангелию и церковным канонам противно стремление народов к образованию национальных Церквей, явно ошибочное.⁵³⁰ Как бы то ни было, греки и доселе

–572–

не хотят добровольно расстаться с болгарами. Но так или иначе приходится расставаться. Постоянно, можно сказать ежедневно село за селом в различных епархиях присоединяются к экзархии.⁵³¹ Не хватает даже славянских книг для службы церковной, так что по неволе приходится довольствоваться греческими книгами. Нужда заставляет обращаться к благотворительности и находятся добрые люди, которые щедро жертвуют на доброе дело снабжения бедных церквей славянскими книгами.⁵³²

В виду весьма частых случаев перехода целых селений от цареградской патриархии к болгарскому экзархату, «Новини», официальный орган экзархии, предла-

–573–

гают следующие разъяснения и наставления к руководству в вопросе о признании духовной власти экзарха. «Признание власти известного духовного начальства предполагает несколько необходимых условий. Первое – поминание в церкви имени духовного начальника и уплата ему «владичнины», а затем получение различных книжек, как то – крещальных, венчальных и пр. Естественно, что раз село признало духовную власть экзарха, священник должен поминать его имя на службах; потом, село то должно прекратить уплату «владичнины» своему бывшему духовному начальству и получать все те книжки от наместников экзарха в городах».⁵³³ Но и без этих наставлений болгары знать не хотят греческих владык и ждут не дождутся своих болгарских архиереев, как это имело место не так давно в Мельничской епархии и по поводу чего одна греческая газета выразилась, что там ожидали болгарского архиерея, как второго мессию.⁵³⁴

Греческие газеты, понятно, ревниво следят за отпадением сел от патриархии к экзархату. В Новинах перепечатана из греческой газеты Νεόλογος заметка под заглавием: «Болгары в Македонии». «Пишут из Струмицы, что по возбуждению скопльского схизматического владыки некоторые села струмичской епархии подписали прошение, в некотором выразили желание состоять под духовною властью скопльского митрополита (болгарского). Те села Радович и Малешово. При

этом для того и другого села раздавались евангелия и другие книги». Заметив, что в данном случае ничего нет неестественного, тем более преступного, Новини приводят по адресу греческой газеты такой факт. Незадолго до этого события (перехода двух сел к экзархату), по случаю закрытия греческих церквей, священник села Ватилук отказался от подчинения патриархии, и продолжал богослужение (на славянском языке). На вопрос, чем он может оправдать свой поступок, священник отвечал: я уже 40 лет священствую, но пока я признавал духов-

–574–

ную власть патриархии, т.е. пока служил по-гречески, я молился бессознательно, читал не разбирая, кому молюсь и о чем молюсь. Отказался я от подчинения патриархии и понял содержание книг и молитв, потому что теперь читаю и молюсь на языке понятном. Теперь я знаю, что читаю и о чем молюсь. Только теперь я – настоящий священник и молитвы мои будут слушаны, потому что они сознательны, вразумительны». ⁵³⁵ И это понятно. Понятно и то, что проповедь на родном языке, да еще в руках умелого проповедника, производит сильное впечатление на слушателей, привлекает к такому проповеднику слушателей даже из далеких окрестностей, как это было в Дермицкой церкви. ⁵³⁶

Названные выше: Мельник, Струмица, Дермица – в Македонии. Македония – это тот уголок Балканского полуострова, который представляет собою зрелище постоянной племенной и религиозной вражды. Будучи оставлена берлинским конгрессом за Турцией, Македония сделалась источником постоянного беспокойства для всего полуострова. На нее заявляют свои притязания все балканские народности – болгары, греки и сербы, и потому она служит главным яблоком раздора между ними. В Македонии же идет постоянная ожесточенная борьба между местным греческим и болгарским элементами, борьба, которая часто приводит к печальным столкновениям. Македония, как известно, при своем разно племенном населении находится под юрисдикцией Константинопольского патриарха, вследствие чего греческий элемент по необходимости преобладал в е церковно-

религиозной жизни. Но в последнее время, с пробуждением национального самосознания в славянском населении ее, последнее начинает все более освобождаться от греческого влияния, устраняется от греческого духовенства и, признав своим главой болгарского экзарха, требует и получает болгарских священников и учителей. В стенах его храмов ему начинают проповедовать слово Божие на родном языке, а в училищах дети начинают изучать сла-

—575—

вянский язык вместо греческого. Статистические данные удостоверяют, что в последнее два года от греков отложилось более 300 сел, признавших своим духовным главой болгарского экзарха и окончательно отказавшихся от греческого духовенства, от греческих училищ. Такое положено дел, конечно, ожесточает греков и вместе вызывает их на всевозможные, иногда, как увидим ниже, весьма замысловатые и прямо непозволительные способы самозащиты, от простой газетной перебранки до насильственной расправы включительно. Вот несколько черт, фактов и картинок для иллюстрации отношений между греками и сербами в Македонии.

В Новинах напечатана следующая заметка солунской газеты Φάρος τῆς Μακεδονίας, перепечатанная и газетой Νεόλογος под заглавием: «Болгарские махинации». «Несколько лет тому назад здесь было немного говорящих по-болгарски («болгарогласни»), которые, однако были верны православию и вселенской патриархии, имели одно небольшое училище, в котором дети их учились болгарскому языку. Все шло хорошо, пока не явилось в городе несколько пришельцев из тех, кои учились в фанатических и шарлатанских училищах в Болгарии, которые как некие гиены в изобилии и сатанински явились в XIX-м веке защитниками болгарщины, не имея никаких гарантий и не показывая никакого другого диплома, кроме неумолимого преследования тех, кто открыл им умственно ослепленные очи, беспощадной брани своих благодетелей и осквернения всего, что предшественники их почитали как священное и святое. С такими замыслами и сатанинскими намерениями основались те

пришельцы в нашем городе и рассеяли среди некоторых из прежних «болгарогласных» нечистые идеи и всяческие лжи, пробрались в училища их и приступили к открытию гимназии, в которую собрали кого попало из внутренней Македонии и других мест, и учат их всему другому, но только не науке. Тоже должно сказать и о женском их училище. Но того недостаточно им было: несколько времени тому назад они усиливались присвоить себе часть кладбища греческой православной общины, но справедливость главного управителя воздала кесарево кесарю. Всего

–576–

хуже то, что пришельцы те пробрались и посеяли плевелы и в церкви «болгарогласных», советуя им отказаться от вселенской патриархии. Не будем обнародовать здесь всех замыслов тех пришельцев, которые явились из ада, совершали и всякий день совершают против греков действия, осуждаемые и божеским, и человеческим нравом, и потому ограничиваемся только этим».⁵³⁷ Заметку эту «Новини» сопровождают обширной статьей, из которой мы приведем несколько характерных мест. «Мы привели эту заметку – читаем в Новинах – чтобы видели читатели образчик греческой литературной безнравственности. Чтобы болгарам явиться в Солуни, греческому собрату потребовалось выводить их из пекла; он сравнивает их с гиенами, которые в изобилии и сатанински появились в XIX-м веке, чтобы защищать болгарщину, чтобы делать из «болгарогласных» греков настоящих болгар. Очень смешная теория греков относительно болгар! Греческие публицисты кричат на весь свет, что в Турции нет болгарской народности, но что население, употребляющее болгарский язык, суть греки, говорящие по-болгарски, «еллини болгарогласни», «вульгарофони». И на эту фальшивую и смешную тему насочинили чуть не целую литературу. Гениальное по истине изобретение! Какой историк мог себе вообразить это? Какая фантазия могла изобрести, что болгары в Турции суть эллины, которые имеют в себе болгарского только язык, а при том дать им и название «болгарогласни»? Напрасно европейские академии не обратили на это внимания и не сделали своими

почетными членами изобретателей такого этнографического начала. Как опровергать такой донкихотский принцип греков? Как вразумить их? Да и можно ли вразумить их словами?... Что станет отвечать тому человеку, который серьезно старается тебя убедить, что вода не мокра, а суха? Войди в ту сухую воду и посмотри, выйдешь ли из нее сух. Вот тебе доказательство...». Затем, пункт за пунктом обстоятельно опровергается вышеприведенная греческая заметка.⁵³⁸

–577–

Изобретательность греческих публицистов на этом, впрочем, не остановилась. В Новинах 1892 г. № 60 (24 апр.) приведены следующие характеристичные строки одной корреспонденции из Неврокопа в 60 № греческой газеты Κωνσταντινούπολις: «Доказано до очевидности, что Неврокопские пришельцы и потомки Крума ни в каком отношении не могут равняться с цветущим в том городе эллинским элементом, который каков был раньше, таков же есть и будет впредь. А что в его жилах, в отношении к убеждению и чувству, течет чисто эллинская кровь, а не смешанная, видно ясно как из других черт, так и из несравненно высшего его общественного положения». Подобную этнографическую теорию слышим мы в первый раз – замечают по этому поводу Новини – именно что в жилах известного общества может течь чистая эллинская кровь в отношении *только* к убеждению и чувству. Значит, по толкованию греческой газеты, в жилах человека может течь кровь по происхождению, племени и народности, и кровь по убеждению и чувству. В жилах, мнимых неврокопских эллинов уже текла второго рода кровь, именно кровь по убеждению и чувству. А настоящая-то кровь их, кровь по происхождению, племени и народности, какова – спросим мы греческую газету? Доселе была нам известна смешная греческая теория, что болгары в провинции были «болгарогласни еллини», а теперь узнали от греческих публицистов и другое этнографическое начало, именно, что в жилах народов может течь кровь не только по происхождению, племени и народности, а и по убеждению и чувству. Например, для чистокровного француза

достаточно убеждения и чувства, чтобы быть чистокровным англичанином или немцем.⁵³⁹

Мы долго не кончили бы, если бы позволили себе воспроизводить здесь всю ту отборную ругань и всевозможный обвинения болгар, какие чуть не ежедневно можно встречать в греческих газетах: «Νεύλογος», «Κωνσταντινόπολις», «Νέα Ἐπιτεώρισις», и др., не исключая и «Ἐκκλησιαστική ἀληθεία». Заметим, что и болгарские публицисты

—578—

нарочито подчеркивают сообщения греческих же газет о непорядках греческого духовенства.⁵⁴⁰ — Подозрительность и притязательность греческих публицистов превосходит всякую меру. Приезжает, напр., болгарский архимандрит по своим делам в Царьград, и царьградская газета «Νεύλογος» спешит перепечатать из Солунской газеты «Φάρος τῆς Μακεδόνιας» сообщение: «прибыл в Солунь и на другой день по прибытии отправился в Царьград архимандрит охридского болгарского владыки. Скрытное и неожиданное прибытие сюда и путешествие в Царьград этого архимандрита имеет связь с подземными и преступными замыслами и сатанинскими целями, как говорит наш корреспондент из Струмицы, корреспонденция которого раскрывает действия этих хищных птиц Македонии». Что это за язык, господа почтенные греческие публицисты? — взывают Новини. «Сатанинские цели и подземные преступные замыслы», «хищные птицы Македонии»? Или для того, чтобы ехать болгарскому архимандриту в Солунь и Царьград, требуется испросить разрешение у редакторов газет: «Φάρος τῆς Μακεδόνιας» и «Νεύλογος»?⁵⁴¹ А то вот прибыли в Царьград два болгарских архиерея, члены болгарского Синода. Газета «Κωνσταντινόπολις» по этому поводу между другими вопросами задает себе и следующий наивный вопрос: «не знаем, с чьего изволения прибыли сюда те синодальные владыки». Новини иронизируют по этому случаю: Pardon, великая допущена ошибка, нужно было у греческой газеты просить разрешения на прибытие болгарских архиереев в Царьград. Не знали мы, что редакторы «Κωνσταντινόπολις» а стали паспортными чиновниками (паспортчии).⁵⁴²

Прибегают греки и к более действительным средствам. В Новинах 1891 г. № 1 (24 сент.) помещено со слов болгарской газеты «Пловдив» (№ 103) изве-

—579—

стие, что в Созополе греческие священники ходили из дома в дом и убеждали местное население не отдавать своих детей в болгарские училища, чтобы не сделать из них схизматиков и еретиков. Для той же цели пользуются они исповедью своих прихожан, внушая им, что болгарские училища схизматические, еретические, что и сами они не должны говорить, молиться и учиться на своем языке, потому что язык их варварский, необработанный, не пригодный для молитв и учения, что только на греческом языке молитвы угодны Богу и наука «благозвучна». И находятся особенно среди болгарок такие, которые слушают и желают исполнять советы духовников, вследствие чего имеют место постоянные ссоры с мужьями, не желающими исполнять эти недобрые советы. Тоже имело место сравнительно недавно в Мельничской епархии в Баракли Джумая. Греческие священники получили письменное распоряжение от своего архиерея, чтобы не причащать, не венчать, не крестить, не хоронить и вообще не отправлять церковных треб для тех прихожан, которые посылают своих детей в болгарские училища.⁵⁴³ Столкновения между греками и болгарам вообще не редки. В Боденской епархии, напр., половина болгарского населения издавна отошла к экзархату, тогда как другая осталась под духовною властью патриарха. Согласие тех и других болгар, однако не нарушалось. Было принято за правило, что если жених принадлежит к экзархату, то хотя бы невеста считалась в ведомстве патриархии, венчание происходило в болгарской церкви. Наоборот, если жених был под ведомством патриархии, то венчали в греческой церкви, хотя бы невеста принадлежала к экзархату. Но греческим епископам это правило не понравилось, и они потребовали, чтобы венчание в обоих случаях происходило в греческой церкви. Отсюда — ряд недоразумений, споров. В Адрианопольской епархии одно село (Драбишна) отказалось

признавать над собою власть местного греческого архиерея. В том селе был праздник. Греческий архиерей отпра-

—580—

вил своего протосингела с приказом, чтобы тот непременно служил в сельской церкви. Протосингел отправился и против воли прихожан принял участие в службе, которая наполовину была уже совершена сельским священником. При сем, так как в церкви не было греческих книг, протосингел взял часослов, открыл его и прочитал («испел») из него что-то вместо евангелия, чем прихожане были сильно смущены.⁵⁴⁴ — Характерный случай имел место в с. Емборе, в Македонии. На греческом кладбище похоронен был болгарин, на могиле которого родственники поставили крест с славянскою надписью. Спустя два дня крест куда-то исчез, а над могилой надругались.⁵⁴⁵ Во многих селах и городах, где болгарское население отложилось от греков, идут споры из-за обладания церковными имуществами.

Впрочем, и сами болгары отличаются узким племенным эгоизмом, доводящим их до крайностей и несправедливости к грекам. Не особенно давно состоялось было в Болгарии правительственное решение ввести во всех греческих школах, имеющих в княжестве, болгарский язык, с угрозою в противном случае закрыть эти школы. Это решение произвело крайнее возбуждение во всем немалочисленном греческом населении Болгарии, так что греческие торговцы даже на время побросали свои дела, чтобы заняться этим важным для них вопросом. В Созополе школьный комитет уведомил правительство, что он скорее закроет школы, чем подчинится новому закону. Греческие газеты забили тревогу, и греческое министерство иностранных дел разослало своим представителям за границей ноту, в которой протестует против закрытия греческих школ в Болгарии, как нарушение берлинского трактата и данных позднее обещаний, а также как нарушения и органического статута восточной Румелии, на основании которого все национальности в княжестве имеют право содержать школы, где обучаются их соотечественники на своем собственном языке. В

–581–

ноте греческое правительство просить державы побудить болгарское правительство вновь разрешить открытие греческих школ. С своей стороны и константинопольский патриарх горячо взялся за это дело, и просил султана не допускать подобной несправедливости по отношению к греческому населению Болгарии. Все это движение оказалось достаточно сильным для того, чтобы заставить болгарских правителей отказаться от своей затеи.⁵⁴⁶

В взаимных отношениях болгар и сербов до освобождения от турецкого ига и по освобождении замечается одна любопытная черта. Именно, пока те и другие были под игом турецким, они, в виду общего врага, так или иначе ладили между собою. Освободившись же от общего врага, стали воевать друг с другом. Но тоже явление наблюдается и между двумя частями одного и того же народа – сербами и хорватами. Было время, когда общий враг – в виде итальянской стихии – заставлял тех и других теснее сплотиться между собою. А ныне и между хорватами и сербами нелады и несогласия. – Столкновения болгар с сербами проистекают из преувеличенных претензий обеих сторон на земли со смешанным сербо-болгарским населением. Яблоком раздора служить все также Македония, из-за которой главным образом идут постоянные пререкания и споры между греками и болгарам. Отсюда понятно, почему некоторые греческие газеты, именно «Νεόλογος» и «Κωνσταντινόπολις» – в споре болгар и сербов – стоят на стороне последних. – Разграничить сербское и болгарское население в Македонии оказывается очень трудным. Сербь хотели бы свои права на Македонию основать, напр., на том, что в трех ее округах (солунском, скопльском и битольском) нет будто бы специального болгарского обряда «курбана»⁵⁴⁷, а есть специальный сербский обряд «слава». Но Новини представили фактически доказательства, что «курбан» справляется и в тех спорных округах. Обряд «славы» под раз-

–582–

ными видами и названиями известен и болгарам Македонии, но что из того следует? Он совершается в многих местах собственной Болгарии и Румелии: следует ли отсюда, что тамошние болгары – не болгары? Можно ли заключать о народности населения по одному обряду, не принимая во внимание истинных чувств, стремлений и самого названия данного населения?⁵⁴⁸ Греческие публицисты газеты «Νεόλογος», оставив прежнюю свою теорию, по которой болгары македонские суть «болгарогласни еллини», теперь серьезно утверждают, что в скопльской и охридской епархиях живут не болгары, а сербы. «Жители городов и окрестностей Охрида, Скори и Призрена не суть болгары, потому что ни по языку, ни по нравам и обычаям, ни по характеру не походят на болгар, но суть славяне ближе родственные сербскому народу, а что называются болгарами – это ужасный солицизм в этнологии и непростительная ошибка».⁵⁴⁹ Опять мы принуждены – замечаю по этому поводу Новини – доказывать, что болгары суть болгары, что огонь действительно жжет и что овца не коза... Но любопытно то, что тогда как жители Охрида и Скопии называются здесь не прямо сербами, а только «славянами, близкими к сербам», однако ж, по мнению публициста газ. «Νεόλογος», в школах и церквях этих городов должен господствовать родной язык местного населения – чистый сербский.⁵⁵⁰ Что, однако ж, в этих округах Македонии население болгарское, это согласно признают такие авторитеты сербской этнографической науки, как В. Караджич, Шафарик, Ст. Веркович и др.⁵⁵¹ В Новинах 1890 г. № 14 (27 дек.) читаем ответ на сообщение газ. «Κωνσταντινόπολις» (№ 283), будто сербское правительство, в виду настоятельной потребности противодействуя болгарской пропаганде, решило открыть в текущем году в Солуни и Скопии гимназии, а в многих других местах начальные училища. Болгары – отвечают Новини – пропаганды не ведут, потому что не стремятся

–583–

поболгарить кого бы то ни было в той стороне. Заботы их сосредоточены на стремлении защитить веру, язык и народность свою от разных посторонних пропаганд. Пропаганду

ведут там греки и сербы, потому что они отвне пришли, чтобы всяческими способами заглушить народность местного болгарского населения и привить ему греческие и сербские чувства, греческий и сербский язык. Желание болгар учиться и молиться на своем языке, развивать свою народность, не есть пропаганда, а самое естественное человеческое право, дозволенное и божескими и человеческими законами, право неотъемлемое⁵⁵²... Так как в греческих газетах «Κωνσταντινόπολις» и «Νεόλογος», защитниками сербской народности настойчиво проводится взгляд на всю деятельность экзархии, как пропаганду болгаризма, что будто бы особенно выражается в оказываемой ею, неведомо из каких источников, помощи бедным церквям и училищам, то Новини посвящают отдельную статью разъяснению этого последнего вопроса, т.е. откуда экзархия получает средства для вспомоществования церквям и училищам. Экзархия, это официально признанная высшая духовная власть для целого болгарского народа, имеет право собирать определенную подать «от всеко венчило», т.е. с каждого семейства. Собирается эта подать при содействии правительства. Получающиеся таким путем суммы идут на содержание личного состава экзархии и на вспомоществование бедным церквям и училищам. Суммы эти, равно и их назначение, не составляют никакой тайны. Болгарская экзархия, учрежденная согласно желанию и просьбам болгарского народа, отнюдь не ведет пропаганды, когда прилагаешь заботы о духовном просвещении своей паствы. Она не ведет пропаганды, потому что не стремится открывать болгарские училища для греков и сербов, а открывает их для своих сородичей, для болгар.⁵⁵³ Но публицисты газ. «Νεόλογος» идут и дальше, и прямо обвиняют редакцию «Новин» в государственной измене, выражающейся в стремлении «создать» болгар из жителей Фракии,

—584—

Македонии и Албании.⁵⁵⁴ Рядом с этим обвинением можно поставить взгляд сербской газеты «Дневни Лист» (1891, № 97), будто «болгарская пропаганда создала экзархию не для того, чтобы защитить православную паству от сребролюбивых

греческих владык, а для своей частной цели, чтобы поболгарить македонское население. Для достижения своей корыстной цели болгарская пропаганда употребляет те же самые средства, как пропаганда католическая или протестантская. С представителями тех пропаганд болгары вошли в соглашение, все из-за того, чтобы только поболгарить македонян. Понятно после сего, что с основания болгарской экзархии настали благоприятные условия для деятельности среди болгар иезуитов и протестантов».⁵⁵⁵

Конечно, не учреждение экзархии болгарской послужило причиною проникновения к болгарам иезуитов и протестантов, потому что и те, и другие действовали в Болгарии и гораздо ранее выделения экзархата из греческой патриархии. Но нельзя не признать, что продолжающиеся доселе несогласия церкви болгарской с греческою и теперешняя политическая безурядица как нельзя более на руку всякого рода религиозной пропаганде среди болгар. Пользуясь анархией, в Болгарии процветает римско-католическая пропаганда, задающаяся целью ни более, ни менее как обратить в латинство весь болгарский народ. Таковую надежду именно высказал софийскому корреспонденту «Моск. Вед.» филиппопольский латинский архиепископ Менини. Рекомендуясь корреспонденту, архиепископ говорил: «я архиепископ Менини, неможное орудие в руках Бога, Который, надеюсь, окажет мне милость воспользоваться мною для обращения всех болгар в католицизм. До сих пор Господь покровительствует, споспешествует мне, так как уже многие болгарские селения обращены в католическую веру и спасены от гибели схизмы. В минувшие века разве не все болгары были католиками? И почему же им снова не вернуться в лоно католической церкви? Несколько лет тому назад, откоро-

—585—

венно продолжал архиепископ, я объезжал Европу за подаянием и собрал 450.000 франков, которые и помогли мне расширить мою семинарию. Как вы видите, наша семинария теперь оказывается величественным зданием. В ней получают образование 300 болгарских мальчиков до пятнадцати летнего возраста; потом я их отправляю на несколько лет в семинарию

Смирны и Леванта, откуда они возвращаются мужественными патерами и апостолами католической веры. Наш принц Кобург ободряет мои надежды, а его августейшая родительница, принцесса Клементина, обнаруживает по отношению ко мне истинно-царское великодушие. Могу только благодарить Господа, что Он послал их в Болгарию».⁵⁵⁶ По сообщениям иностранных газет, папа Лев XIII решил учредить в Константинополе восточный римско-католический патриархат, с целью ближайшего сосредоточения в нем всех нитей победного завоевательного движения католицизма на восток. На должность такого генерального патриарха намечен будто армяно-униатский патриарх Азариан.⁵⁵⁷ Болгария положительно наводняется миссионерами, среди которых немало уже миссионеров и из болгар, открыто начинающих призывать своих соотечественников к отречению от православия. Пропаганда ведется очень искусно под славянским знаменем. Римский католицизм обещает отступникам от православия соединение всех славян в одной вере.

Будем надеяться, что болгарский народ не поддастся льстивым обещаниям папства. Римский католицизм никогда не пользовался продолжительным успехом и симпатиями у болгар. В настоящее время особенно живо ощущается тот вред, какой может нанести католическая пропаганда церковной и государственной жизни юного княжества. «Католическая пропаганда – читаем в газ. «Селянин», есть тот фактор, который производит деморализацию в гражданской и церковной жизни нашей. Она способна потопить в бездонном своем море всякие принесенные нами жертвы на благо отечества, потому что она только соблаз-

–586–

няет, искушает и убивает. Римско-католическая пропаганда страшно опасна для нас, для наших государственных интересов, особенно теперь. Мы должны бегать от нее как от чумы, потому что она может обезличить нас и стереть с лица земли. Когда деятели этой пропаганды иезуиты говорят, что им рады болгары, что болгары дают им деньги на основание иезуитских училищ, – лгут они, потому что никто из болгар им не

помогает, и не желает их, никто из болгар не одобряет и не поддерживает их. Ложь свойственна римско-католическим деятелям, и они могут обдѣлывать свои дела только при помощи лжи и обмана, к которым прибегают и у нас».⁵⁵⁸

К сожалению, нынешнему болгарскому правительству нет, по-видимому, никакого дела ни до чувств народных, ни до православной веры. В самом конце прошлого года болгарскую церковь сильно смутила новая затея болгарского временщика, именно задуманное им изменение конституции в интересах римского католицизма. Предполагалось изменить 38 ст., в которой говорится, что «болгарский князь и потомство его не могут исповедовать никакой другой веры, кроме православной. Только первый избранный болгарский князь, если принадлежит к другой вере, может остаться в ней». Изменение этой статьи предлагалось в том смысле, что не только болгарский князь, но и потомство его, т.е. его наследники могут не принадлежать к православной вере, т.е. могут исповедовать и воспитываться в той вере, какая им заблагорассудится, или в которой они родились и воспитаны своими родителями. Понятно, что эта затея сторонников принца Кобурга вызвала горячую полемику и протесты в болгарской печати. «Новини» в декабре 1892 г. посвятили ряд передовых статей обсуждению вопроса о предполагаемом изменении болгарской конституции. Уже одной постановкой этого вопроса – по воззрению почтенной болгарской газеты – нанесена глубокая обида самому святому чувству болгарского народа. Но мало того. Допущением

–587–

свободы вероисповедания для князя и его наследников наносится страшный удар господствующей в стране православной вере. По 37 статье конституции, «господствующая в болгарском княжестве вера есть православно-христианская восточного исповедания». Но какая же это будет господствующая в стране вера, когда она не будет признаваться и уважаться правителем страны? Предлагаемое изменение 38 статьи есть бессмыслица, потому что в таком случае основной закон придет в столкновение с главным самым святым чувством народа, с господствующею церковью и с всеми узаконениями,

касающимися господствующей в стране веры, которую в течение стольких столетий сохранил болгарский народ в целостности и невредимости.⁵⁵⁹ Последствия изменения этой статьи будут ужасны. Подобное изменение не в интересах ни князя, ни господствующей веры, ни народа: не в интересах князя, потому что он, вместе с своим потомством, навсегда останется чужд стране и народу, который дал ему корону. Между двором и народом навсегда откроется пропасть, полная недоверия, преследований, ненависти. Чтобы провести в болгарскую конституцию начало, что болгарские правители могут не исповедовать веру народа, которым управляют, должна вестись отчаянная борьба против чувств народа, против тех чувств, которые сохранили его как народ в течение стольких веков; должна вестись отчаянная борьба против жизненных интересов народа, против церкви и духовенства, против всех тех незыблемых элементов, которые образуют его как отдельный народ.⁵⁶⁰ Но так думают не только болгарские газеты: «Селянин», «Пловдив» и др., но и большинство европейских газет: немецких, французских, английских и даже мадьярская газета Nemzet.⁵⁶¹ И – тем не менее изменение 38-й статьи конституции непременно желают провести сторонники принца Кобурга, только в такой, несколько измененной против первоначальной программы, редакции: «Болгарский князь не

–588–

может исповедовать никакой другой веры, кроме православной. Только князь, который по избранию вступил на болгарский престол, если принадлежит к другому христианскому вероисповеданию, то как он, так и первый престолонаследник могут оставаться в нем».⁵⁶² Но и эта редакция мало изменяет существо дела. Необязательность православного вероисповедания для князя до третьего поколения его потомства дает, например, всю возможность католицизму упрочить свое положение в Болгарии под покровительством главы государства... На защиту прав церкви и народа в Болгарии, против внутренних ее врагов, первым выступил болгарский экзарх блаженный Иосиф. Когда до него дошли слухи об опасной затее болгарского временщика, он

немедленно и горячо протестовал, в письмах на имя министра внутренних дел и исповеданий в Софии, против изменения конституции.⁵⁶³ Кроме того, экзарх издал воззвание к болгарскому духовенству, предписывая ему противодействовать проектированным изменениям конституции всеми, имеющимися в распоряжении церкви средствами. Понятно само собою, что протест экзарха не мог понравиться болгарскому временщику, который чрез свой орган, пресловутую «Свободу» уже и пригрозил духовному главе болгарского народа и заточением в монастыре и даже опубликованием каких-то писем, служащих не к его чести. Ответ со стороны экзарха на эти угрозы читаем в «Новинах»: храброму софийскому журналисту хотелось бы, чтобы болгарский экзарх, который несет наибольшую ответственность в данном случае – пред Богом, историей и своим народом за то, что совершается теперь в Болгарии, чтобы болгарский экзарх, высший духовный начальник болгарского народа, молчал и не выражал своих мыслей о событии, которое прямо относится к церкви и вере. Подобное желание особенно странно слышать от газеты («Свобода»), первым началом которой должна быть свобода мнений и гласность. Экзарх находит гибельным шаг, замышляемый ныне в Софии, и не мо-

–589–

жет не возвысить голоса и не выразить пред народом свое мнение, тем более что вопрос касается самых жизненных интересов церкви. Необдуманная угроза «Свободы» нимало не может устроить болгарского экзарха, который постоянно сохранял строжайшую лояльность и не боится обнародования никаких писем и документов, потому что в них ничего нет страшного, опасного, противозаконного. Его блаженство исполнял всегда по совести свой долг духовного начальника православного болгарского народа. Он твердо решил до конца исполнить свой долг; и если интересы народа и церкви потребуют оставления экзархом высокого поста, он без всякого колебания готов и к этому, но никогда ни на минуту не поколеблется в защищении истинных интересов православного болгарского народа и церкви.⁵⁶⁴ По последним газетным

известиям, болгарский экзарх предполагает созвание епископов на собор для обсуждения проекта пересмотра конституции и для принятия соответствующих мер. Большинство болгарских епископов стоит на стороне экзарха. И народ в различных местах уже высказался против необдуманного шага правительства. Но что из всего этого выйдет, – пока неизвестно.

Что до протестантской пропаганды, то, как известно, в Константинополе давно уже существует особая коллегия, так называемая Роберт-колледж, главная задача которой состоит в совращении болгар в протестантизм. В последнее время там же, под тайным влиянием и при содействии принца Кобургского, основано еще «Общество распространения протестантизма в Болгарии», прямо своим названием определяющее цель своего назначения. «Новини» указывают немало случаев, что протестантские деятели, для привлечения к себе новых последователей из болгар, допускают тяжкие церковные правонарушения, именно венчают состоящих между собою в близких степенях родства, отнюдь недозволенных правилами православной церкви.⁵⁶⁵ Отрадно отметить, что, в виду религиозных пропаганд, среди болгар все настоя-

–590–

тельнее сознается необходимость церковной проповеди, раздаются жалобы на ее отсутствие, указывается необходимость основания церковных и училищных библиотек, которые могут дать болгарским пастырям должную подготовку и оружие против различных врагов православия.⁵⁶⁶

К отрадным явлениям церковно-общественной жизни болгар относится также повсеместное торжественное празднование памяти славянских просветителей, св. Кирилла и Мефодия. В «Новинах» и «Селянине» за 1891 и 1892 гг. находим под 11-м мая теплые передовые статьи, в которых обстоятельно выясняется великое значение деятельности св. братьев как для всех славян вообще, так для болгар в особенности; в целом ряде №№ «Новин» сообщаются биографические данные о св. Кирилле и Мефодии и даются подробные сведения о праздновании этого церковного и народного торжества в различных городах, селах и местечках болгарских.⁵⁶⁷ Привет

вам, болгары – так обращаются «Новини» к своим читателям в 1891 г. – празднующие память славянских первоучителей, св. Кирилла и Мефодия. Вслед за пасхальным приветом, примите ныне поздравление по случаю 11 мая, праздника болгарских святых, торжества болгарской народности и возрождения... Ныне празднуем славную память Св. Кирилла и Мефодия, которые дали нам все, необходимое для того, чтобы нам навеки пребыть народом. *«Да радуются днесь роди словенстии, священную память учителей богомудрых светло празднующе»* – гласить церковная песнь на этот день. Ныне радуются все славяне, потому что получили веру и письменность, потому что вступили в сферу культурных народов. От св. Кирилла и Мефодия начинается культурное существование славянских народов: эти два святые брата были посланы от Бога, чтобы создать нужные для этого условия: письменность и просвещение. Потому-то ныне церковь славословит и поет: *«всякия козни на страны, словенския находящия добре разоряли есте, преподобнии;*

–591–

темже и ныне не оставите нас смиренных, но вся словены в православии единомыслии утвердите». Из всех славян особенно мы, болгары, должны торжественно праздновать этот день, потому что он имел и имеет для нас особенно великое значение. Славянские первоучители вышли из нашей среды: Солунь – родина св. Кирилла и Мефодия... 11-е мая – знаменательный праздник для болгар. С него началось болгарское возрождение, открылись болгарские училища, началось богослужение на славянском языке. 11-е мая – основание всего, что наисвято и наидрагоценно для нас, как народа.⁵⁶⁸ Эти же приветствия повторяются в Новинах и 1892 г., но здесь находим еще одно любопытное сопоставление. «Если глубже вникнуть в условия эпохи св. Кирилла и Мефодия и в характер деятельности св. братьев, то нельзя не заметить поразительного сходства тогдашних обстоятельств, условий и стремлений с нынешними. Ныне болгары смотрят, как бы сохранить свой язык и народность от притязаний различных пропаганд. В то время св. Кирилл и Мефодий изобрели

славянскую азбуку и вместе с учениками перевели церковные книги на древнеболгарский язык – с тою же самой целью. Изобретением славянской азбуки и основанием болгарской письменности св. братья навеки осудили на безуспешность все домогательства византийской политики и дали возможность в течение столетий веков сохраниться в целости нашему языку и народности. В этом состоит для нас величие праздника 11-го мая.⁵⁶⁹ Празднование памяти св. Кирилла и Мефодия – читаем в «Селянине» – навеки должно быть для нас величайшим, радостным и утешительным торжеством, потому что виновники этого праздника принесли нам все то добро, какое только вообще можно сделать для счастья и спасения людей. Но это празднование должно быть для нас радостно и утешительно и потому, что св. братья суть наши соотечественники и что они распространили свое благодеяние и между другими нашими братьями, славянскими народами. Все славяне должны свято чтить

–592–

память их и соблюдать их завет. Празднование памяти св. братьев, действительно, еще в старое время имело место у всех славянских народов, но с течением времени, под влиянием различных неблагоприятных исторических и политических условий, было забыто... В начале XIX в. вместе с возрождением славянских народностей обновилась и память славянских первоучителей. В 1863 г. Св. Русский Синод постановил праздновать св. Кириллу и Мефодию 11-го мая, для чего древние службы были вновь напечатаны. В Болгарии, в отдельных местах, празднование св. Кириллу и Мефодию началось, впрочем, ранее 1863 г., еще в 40-х и 50-х годах.⁵⁷⁰

В Новинах 1892 г. № 85 (21 июля) помещен подробный очерк жизни и деятельности св. Климента болгарского по известному греческому житию Феофилакта. «Из жития св. Климента – говорит автор статьи – выходит, что он есть один из самых выдающихся деятелей в начале церковной жизни болгарского народа: он один из первых деятелей той поры, трудолюбивый писатель и проповедник; он один из первых болгарских учителей, а Охрида – первое болгарское училище, в

котором святитель собирал и возрастных и детей, чтобы учить их на болгарском языке. Житие св. Климента, написанное в глубокой древности Феофилактом, есть одно из красноречивых доказательств, что христиане в охридском округе издавна носили то народное название, которое имеют и теперь... Празднование св. Клименту торжественно совершается 27 июля в Охриде. Но оно должно бы совершаться и в других местах: весь болгарский народ должен прославлять память своего великого учителя. 27-е июля должно бы быть праздником именно учителей, так как св. Климент был одним из первых болгарских учителей.

В 1891 году 6 февраля исполнилось тысячелетие со дня кончины знаменитого Фотия, патриарха цареградского. Ни в Константинополе, ни в Болгарии особенных церковных и ученых торжеств по этому поводу не было. Болгарская печать, однако, отозвалась и на этот тысяче-

—593—

летний юбилей великого защитника православной церкви, мужественно подвизавшегося за ее независимость, права и предания. Если — читаем в Новинах — православная церковь в IX в. спасла свою независимость, свои права и предания, если в то время как на западе христианство и наука, вера и свобода были предметами не согласимыми друг с другом, у православных народов, напротив, они всегда находились в дружественных отношениях, то за все эти блага и преимущества православные народы должны благодарить тех, которые боролись против запада, а особенно должны благодарить великого Фотия... «Новини» с особенным сочувствием останавливаются на речи профессора церковной истории в афинском университете Диомида Кириаку, произнесенной им в торжественном собрании в честь Фотия, и особенно на тех местах речи, в которых греческий ученый высказал свой взгляд на церковную самостоятельность православных народов. В первые века христианства поместные церкви были автокефальными. Только вселенскому собору, как верховному представителю высшей церковной власти, подчинялись все епископы, и восточные, и западные. Со временем это соборное

управление на западе превратилось в единоличное, сосредоточившись в руках папы. Если восточная церковь успела сохранить в целости и невредимости подлинное христианство первых веков, то она этим много обязана Фотию, который в IX в. отстаивал независимость восточной церкви. Дух православной веры, в противоположность учению западной церкви, требует, чтобы отдельные христианские народы сохраняли свою церковную автокефальность и развивались в своих народных языках и преданиях. Поэтому-то, восточные народы никогда не отступят от православной веры, которая с самого начала тесно связана с их национальной историей. Православное духовенство всегда во всех православных странах жило заботами, нуждами, жизнью и стремлениями своей паствы.⁵⁷¹ «Селянин» перепечатал из «Периодического Списания» (кн. 36) обширную статью В.Д. Стоянова: «Цареградский патриарх Фотий», в ко-

–594–

торой автор раскрывает великое значение и бессмертные заслуги Фотия для православных народов и особенно для болгар.⁵⁷² Фотий – главный виновник того, что христианская вера могла успешно распространиться между болгарами и другими славянскими народами посредством св. Кирилла и Мефодия, которые были непосредственными и любимыми его учениками и им приготовлены к своей святой и славной миссии. Фотий одобрил и благословил желание болгарского князя Бориса, чтобы болгарам дарована была своя церковная иерархия (869–870) ... Память Фотия в первое время церковной жизни болгар глубоко чтилась ими; сочинения его рано переведены были на церковно-славянский язык и читались благочестивыми болгарами наряду с святоотеческими творениями. Но со временем, особенно во времена турецкого ига, память Фотия, как и святых первоучителей славянских, была болгарами совершенно забыта. Но странно, что и у греков имя Фотия не пользуется тем почетом и уважением, каких оно заслуживает. Почему папство смотрит на Фотия как будто бы на злейшего врага церковного единства, – понятно. Причин этого неправильного взгляда несколько: 1) патриарх Фотий не

согласился признать папу верховным главою всей христианской церкви; 2) Фотий дозволил славянам в школах и в богослужении пользоваться своим родным языком; 3) Фотий дал свое согласие на учреждение поместных церковных иерархий у новокрещенных народов, которые просили его о том, как необходимом для их христианского преуспеяния... Для всего восточно-православного мира – заключает свою статью г. Стоянов – заслуги Фотия по истине велики. Посему мы надеемся, что 6 февр. будущего года не только греческая, русская, но и другие православные церкви, как-то сербская, румынская и болгарская, по крайней мере торжественною церковною службой почтут память великого святителя. Особенно если и болгарская церковь окажет подобную почесть святейшему Фотию по случаю исполнившегося тысячелетия его памяти, то без сомнения, этим произведет наилучшее впечатление на весь право-

–595–

славный мир, доставит великую радость всем православным церквям. Мы надеемся даже, что при этом случае и сама греческая церковь не будет иметь возможности не признать, что такой поступок болгарской церкви внушен только и только чисто-христианским миролюбием. И кто знает, не послужит ли этот поступок добрым поводом к благополучному устранению прискорбных недоразумений между болгарскою экзархией и цареградскою патриархией. Для достижения этой спасительной цели, по нашему мнению, отличный момент – исполнение тысячелетнего периода с смерти Фотия, деятельность которого может служить примером для нынешних иерархов греческих. Мы по крайней мере от сердца желаем, чтобы цареградский патриарх снял ныне схизму, несколько лет тому назад необдуманно и несправедливо произнесенную над болгарскими и их церковною иерархией. Если бы это последовало, то – с полною уверенностью можно сказать – и болгарская церковь, одна из старших дочерей церкви греческой, не замедлила бы вновь воздавать этой последней подобающий ей почет и уважение. Мы, без стеснения, еще прибавим к этому, что на цареградском патриархе лежит долг не только снять

«чудовищную» схизму, но и добровольно признать возобновленную болгарскую церковь в целом ее объеме, как это сделали приснопамятный патр. Фотий при болгарском князе Борисе, патр. Герман при царе Асене II и как в наше время пытался сделать, но, к сожалению, безуспешно, патриарх Григорий VI. Одним словом, если нынешний цареградский патриарх исполнит то, о чем сейчас говорено, то этим торжественно засвидетельствует, что он желает вновь вступить на ту высоту христианского положения, на которой стояли вышеупомянутые незабвенные его предшественники, и в таком случае исполнение тысячелетия памяти Фотия было бы от всего христианского мира признано за событие, составляющее эпоху в новой истории православных церквей.⁵⁷³

В заключение настоящего очерка отметим тот отрадный факт, что, не смотря на всю ненормальность отно-

—596—

шений нынешнего болгарского правительства к России, русский язык и литература делают успехи в Болгарии. Из отчетов болгарских публичных библиотек: Софийской, Филиппопольской и Варненской видно, что требования на русские книги в них занимают видное место, почти равное требованиям на болгарские книги, и превосходит требования на книги французские и немецкие. Так, в Филиппопольской (Пловдивской) библиотеке в янв.-марте 1892 г. было взято для чтения 3.290 книг, из коих было: 1.347 болгарских, 1.130 русских и 620 французских; немецких же всего 17. Между русскими книгами всего более беллетрических и исторических. В Софийской библиотеке читаются преимущественно юридические и военные сочинения. В Варненской публичной библиотеке также охотно читаются русские авторы.⁵⁷⁴ Трудно, конечно, с точностью определить, сколько в Болгарии покупается русских книг и изданий, но говорят, будто «Нива» имеет там около тысячи подписчиков. В софийской высшей школе преподавание математики и всеобщей истории ведется на русском языке.

Г. Воскресенский

Соколов П.П. К вопросу о психологическом отношении человека и животных [Рец. на:] Светлов П.Я., свящ. Человек и животное в психическом отношении / Отд. отт. из журн. «Вера и разум». Харьков, 1892 // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 3. С. 597–611 (2-я пагин.)

–597–

(Критическая заметка)

Священник П. Светлов. Человек и животное в психическом отношении. Харьков 1892. (Отдельный оттиск из журнала «Вера и Разум»)

Сравнительная психология и зоопсихология принадлежать к числу наук, которые еще до сих пор не вышли из пеленок и пока составляют лишь задачу будущего. В области этих наук не только не существует общепризнанных обобщений и выводов, но нет даже достаточно проверенного фактического материала для таких выводов. Мало того, у этих наук нет даже точных методов исследования. Между тем, как вопрос о методах психологии человека в последнее время подвергся такой широкой и систематической разработке, методологического исследования почти не коснулись сравнительной психологии и зоопсихологии. Правда, в западной литературе существует множество сочинений по сравнительно-психологическим и зоопсихологическим вопросам; но, к сожалению, большинство этих трудов не имеет никакого научного значения. За немногими исключениями эти труды наполнены или беспочвенными теориями и праздными рассуждениями, или анекдотическими рассказами, которые могут быть интересны только детям. Если таково вообще положение сравнительной психологии и зоопсихологии, то в нашей русской науке оно особенно печально. У нас нет ни одной работы в этой области, которая заслужи-

–598–

вала бы упоминания. Сравнительно-психологические и зоопсихологические вопросы как-то не привлекали к себе внимания серьезных русских ученых, и все, что мы здесь имеем, суть или переводы иностранных сочинений, или жалкие компиляции.

Все это дает нам некоторое право обратить внимание на вышедшую в прошлом году брошюру священника Светлова *«Человек и животное в психическом отношении»*. Впрочем, мы должны заранее сказать, что эта брошюра не может заполнить никакого пробела ни в науке вообще, ни даже в русской науке. Она принадлежит перу дилетанта, лишенного специальной подготовки и, по-видимому, пишущего по таким вопросам в первый раз. Если мы решились подвергнуть ее разбору, то для этого существовала еще другая причина кроме чисто научной: брошюра имеет апологетический интерес.

Научная неопытность автора обнаруживается уже в постановке его задачи. Указывая на то, что главные препятствия для правильного решения вопроса о психическом отношении человека и животных заключаются до сих пор «в недостаточной установке правильных методов исследования или в полном ее отсутствии», о. Светлов говорит на 2 странице: «Наша небольшая статья, не претендуя на увеличение и без того большого числа существующих теорий или воззрений новым положительным решением вопроса, посвящается, в виде опыта, указанной методологической стороне вопроса, обходимой (предшествовавшими?) исследованиями. Она представляет приблизительный образчик того, в каком направлении и каким образом должен решаться вопрос, в решении которого непосредственно заинтересовано богословие». На основании этих слов можно было бы думать, что автор берет на себя крайне трудную и требующую многих специальных знаний задачу – установить точные методы сравнительной психологи и зоопсихологии. Если бы ему удалось выполнять такую задачу, он этим, конечно, сразу создал бы себе громкое ученое имя. Мы приветствовали бы его, тогда как основателя этих наук, потому что установить их методы, значит ни более, ни

менее, как создать их. Но – *ultra posse nemo obligatur*: можно быть наперед уверенным, что о. Светлов вовсе не предполагал открывать Америки и лишь по недоразумению обмолвился вышеприведенными словами. И действительно, его подлинная задача гораздо скромнее и проще: как показывает дальнейшее содержание его брошюры, он хочет только сделать краткий обзор существующих теорий по избранному им вопросу и выяснить Библейскую точку зрения на предмет.

Автор начинает свою работу изложением Библейского учения. Он делает Священное учение своею исходною точкой и своею конечною целью; в нем ищет он руководящих норм для критики противоположных воззрений и данных для положительного решения вопроса. Но он излагает его слишком кратко и неполно. Показывая в общих чертах, что Библия отрицает у животных разум, свободу, личность и бессмертие и приписывает им низшие психические функции, он почти не останавливается на детальном анализе Библейских текстов и ограничивается глухими ссылками. Между прочим, он не выясняет взгляда Библии на отношение души животных к телу и оставляет без комментария слова Св. Василия Великого: *«душа всякого животного кровь его есть»*, который могут подать повод к превратным толкованиям и который, как впоследствии увидим, может быть, отчасти ввели в заблуждение его самого. Как богослов, автор без сомнения мог бы дать читателю более подробное изложение и более полный анализ Библейского учения, – тем более, что и литература по этому предмету далеко не исчерпывается одним Библейским словарем Вигуру.

Обращаясь к положению вопроса в современной науке, автор хочет «оправдать свое право на участие в решении этого вопроса в качестве простого, скромного богослова», и с этою целью подвергает жестокой критике приемы и научные ресурсы тех натуралистов, которые в настоящее время хозяйничают в сравнительной психологии и зоопсихологии. Нужно признаться, что его критические замечания очень справедливы и развиты им с замечательною ясностью. Указывая на то, что знание фак-

тов само по себе отнюдь не гарантирует от ошибок, что необходимо еще их понимание, объяснение, он видит именно в объяснении фактов слабую сторону натуралистов. Натуралистам недостает того, что в данном случае является единственным условием правильного объяснения, – недостает философского развития. Их психологические представления часто поражают своею наивностью и несообразностью; их понятия в области этики крайне смутны и детски неразвиты; наконец, их невежество в вопросах религии изумительно. Отсюда именно происходят их вздорные теории, приписывающие животным не только умственную жизнь, но даже нравственные понятия и религиозные представления. Все эти мысли, повторяем, совершенно верны, и автор не первый их высказывает. Но едва ли можно согласиться с его заключительным выводом, что решение вопроса о психологическом отношении человека и животных «есть дело не столько фактов, сколько философской школы, общего философского мирозерцания». Если это, быть может, так есть в настоящее время, то едва ли это так должно быть в принципе и так оставаться всегда. Данный вопрос имеет совершенно эмпирический характер. Решение такого вопроса, вытекающее из общего мирозерцания, может быть случайно истинным, но оно никогда не может быть убедительным; оно получит научную ценность только тогда, когда будет основываться на тщательном и всестороннем исследовании фактов. Впрочем, мы не думаем, чтобы сам автор серьезно верил в правильность своего парадокса: из некоторых его положений нужно заключить, что он отрицает не столько необходимость здесь самых фактов, сколько необходимость их *непосредственного* исследования. Он думает, что непосредственное изучение сравнительно-психологических фактов можно вполне заменить знакомством с тем фактическим материалом, который уже собран натуралистами, – теми самими натуралистами, которых он подвергает литературному гонению. По его мнению, «фактов накоплено уже многое множество и, притом, хорошо проверенных»; все дело лишь в том, чтобы правильно

истолковать их с точки зрения «общего міросозерцания». Увы, все это глубокое за-

–601–

блуждение! Даже при лучших условиях знакомство с чужими наблюдениями никогда не может заменить своих непосредственных наблюдений; в данном же случае об этом невозможно и думать. Хорошо проверенных сравнительно-психологических фактов крайне мало, настолько мало, что вероятно пройдут десятки лет, прежде чем сравнительная психология и зоопсихология станут на твердую эмпирическую почву. То, что обыкновенно выдается за такие факты, суть в большинстве простые анекдоты, случайного и даже неизвестного происхождения, в которых действительная основа причудливо переплетается с вымыслом. Даже в тех случаях, когда достоверность этих фактов не может подлежать сомнению, произвольная интерпретация наблюдателя или рассказчика вкладывает в них такие черты, которые совершенно изменяют их смысл. И такого рода «фактами» переполнены не только известные автору «Anecdotes of dogs» и «Anecdotes of animals», но даже лучшие сочинения по зоопсихологии, каковы напр., труды Ромэнса. Чтобы правильно истолковать эти «факты», нужно сначала очистить их от фантастического элемента и восстановить их подлинный вид. Но как же сделает это теоретик, вооруженный только «общим міросозерцанием» да презрением к натуралистам? Он никак не может этого сделать. Для этого есть только одно действительное средство: самому наблюдать и непосредственно проверить указанные факты, т.е. самому сделаться натуралистом. Помимо этого, даже те факты, которые действительно хорошо проверены, часто выражают настолько неполное наблюдение, что правильный вывод из них невозможен; чтобы правильно истолковать их, необходимо дополнить их новыми наблюдениями. Приведем для ясности пример. Выдающийся исследователь жизни муравьев, Пьер Гюбэ путем многочисленных опытов удостоверился в том, что муравьи распознают друг друга, так как особи, взятые из муравейника и вновь положенные туда через четыре месяца, дружелюбно принимаются своими собратьями, а особи того же

самого вида, но взятые из другого муравейника, изгоняются ими. Другой известный исследователь насекомых, Лёббок, проверил это наблюдение и нашел, что оно

—602—

совершенно верно: муравьи действительно распознают друг друга. Что следует из этого факта? По-видимому, вывод ясен: если муравьи по прошествии нескольких месяцев распознают свои особи и различают их от чужих, то это значит, что они имеют необыкновенно тонкие восприятия индивидуальных различий и обладают замечательной памятью. Легко сообразить, какие следуют отсюда дальнейшие заключения об интеллектуальных качествах муравьев! Что же скажет против этого вывода дилетант-теоретик? Он должен или принять его, или ограничиться голословным его отрицанием. По тем или другим побуждениям он может с ним не согласиться, но опровергнуть его он не может, потому что в самом факте он не найдет опровергающих данных, а общие соображения не будут здесь убедительны. Между тем достаточно маленького дополнительного наблюдения, чтобы уничтожить всякую возможность подобного вывода. Тот же самый Лёббок произвел следующий опыт. Он брал из муравейника не муравья, а простую личинку, в которой еще не определились никакие индивидуальные признаки особи, и затем, когда эта личинка развивалась и превращалась в муравья, вновь клал последнего в муравейник. Результат был тот, что и в этом случае муравьи принимали своего вновь народившегося собрата. Отсюда уже становится очевидным, что взаимное распознавание муравьев не индивидуальное, а родовое, в котором память не играет ни малейшей роли. Является полная возможность предполагать, что муравьи различают особи своей колонии от чужих просто по их специфическому запаху. Правильен ли последний взгляд, это опять-таки должны показать дальнейшие наблюдения (Срав. Wundt, Vorlesungen über die Menschen – und Thierseele, 2 umgearb. Aufl. S. 374). И подобных фактов множество. Что же, спрашивается, будет делать с ними теоретик, который знакомится с фактическим материалом из вторых рук и даже отрицает всякую необходимость знакомиться с ним ближе?

Ясно, что он даже в объяснении этих фактов будет идти на помочах у натуралистов, – у тех философски неразвитых натуралистов, к которым автор питает такое справедливое недоверие, – и там, где натуралисты

–603–

ему ничего не подскажут, он останется беспомощным. – Таким образом, истина в том, что вопрос о психологическом отношении человека и животных (как и всякий другой эмпирический вопрос) есть *столько* же дело фактов, сколько философской мысли и здравого философского мирозерцания: чтобы правильно и научно решить его, нужно быть зараз натуралистом и философски развитым психологом.

Устанавливая эту истину, которая в сущности не требовала бы никаких доказательств, мы вовсе не хотим сказать, что «простой, скромный богослов» не имеет права, писать журнальную статью о данном предмете. Писать может всякий, о чем угодно, только без лишних претензий. *Ut desint, vires, tamen est laudanda voluntas*, как говорит Овидий. Кроме того, в этом вопросе богослов имеет свою специальную задачу, осуществлением которой он окажет несомненную услугу научной истине: он может выяснить христианский взгляд на вопрос и поставить его как идеал для научного исследования. Сделать это не только его право, но даже обязанность, не нуждающаяся ни в каком оправдании. Это именно до некоторой степени и делает статья о. Светлова, и если, как мы видели, даже в этом отношении она не совсем удовлетворительна, то все-таки здесь лежит ее главный интерес.

Рассчитавшись с натуралистами, автор переходит к обзору прежних и современных научных теорий по избранному им вопросу. Разделив эти теории на три группы, он прежде всего исследует *теорию автоматизма*, рассматривающую животных как простые органические машины, лишённые сознания и автоматически реагирующие на внешние возбуждения. Как известно, это – теория Декарта и его последователей. Автор находит, что эта теория явно противоречит фактам и несколько не оправдывается даже апологетическими побуждениями, из которых она собственно возникла. Далее следует опровержение

«*позитивно-научных (дарвинистических) теорий*», которые, в противоположность теории автоматизма, приписывают животным все психические силы человека, только в меньшей степени развития. Мы сомневаемся, чтобы все «позитивно-научные» теории были непременно

—604—

«дарвинистические», но если это так, то автор совсем напрасно ставит в число дарвинистов Вундта и Агассиза. *Horribile dictu!* Ведь, Вундт и Агассиз не приверженцы, а противники дарвинизма; если о Вундте это, быть может, не всякому известно, то об Агассизе это знает любой гимназист. Даже в работе, написанной с меньшими претензиями, было бы изумительно и прискорбно встретить подобный промах. Такие промахи роняют достоинство нашей духовной литературы. Кстати, с воззрениями Вундта автор знаком только по старому изданию его «Лекций о душе человека и животных». На это издание он часто ссылается и придает ему такую важность, что цитирует его зараз и в русском переводе, и в подлиннике. Нужно знать, что теперь уже нельзя ссылаться на это издание: оно совершенно устарело и сам Вундт давным-давно отказался от него в большинстве пунктов. В прошлом году вышло второе, совершенно переработанное издание этого сочинения, и, если бы автор потрудился познакомиться с ним, он мог бы многому научиться. Между прочим, он нашел бы там немало сильных аргументов в защиту тех самых положений, которые он теперь отстаивает против Вундта.⁵⁷⁵ Кроме того, ведь, Вундт написал еще кое-что. У него есть напр., двухтомный «Учебник физиологической психологии», есть «Система философии», есть упоминаемая автором статья «О современном состоянии психологии животных», и с этими сочинениями должен быть знаком тот, кто берется рассуждать о сравнительно-психологических взглядах знаменитого ученого.

Третью рассматриваемую о. Светловым группу теорий составляют так называемые им «*теории сходства*», которые, допуская психологическое подобие человека и животных, в то же время устанавливают между ними более или менее существенные различия. Здесь автор со-

средотачивается главным образом на изложении и разборе взглядов Реймаруса, которые, по его мнению, остаются господствующими даже до сих пор. Он соглашается с Реймарусом в большинстве пунктов, но считает ложною его мысль, будто бы животные совершенно лишены ума. Безусловное отрицание «ума» у животных по мнению автора невозможно, и он доказывает это как теоретическими соображениями, так и фактами. На его теоретических соображениях мы не будем останавливаться, так как они исчерпываются мало выясненным и здесь совершенно не применимым положением, что «Стюарт Милль, Гельмгольц, Шопенгауэр, Зигварт и Вундт (и Либман, – не правда ли?) отлично доказали необходимость участия суждений в самых первоначальных актах знания, как восприятия» (Срав. Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit, 2 Aufl. S. 498). Что же касается фактов, то они как будто нарочно приведены для того, чтобы доказать, как мало способен дилетант правильно ориентироваться в достоверности того, что он почерпает из чужих книг, и как мало может он превзойти философски неразвитых натуралистов в самом понимании и объяснении чужих наблюдений. Возьмем тот рассказ о слоне, который приводится автором на 33 стр. в доказательство того, что «слон размышляет». Что в этом рассказе правда, и что вымысел? Что в нем составляет действительную основу и что принадлежит интерпретирующему воображению рассказчика? Какие действительные подробности в нем сообщены и какие совсем упущены? О. Светлов даже не задает себе этих вопросов, да если бы он их и задал, он не мог бы на них ответить. Он просто верит рассказу на слово и считает все его подробности «хорошо проверенными фактами». Между тем достаточно обратить внимание уже на ту подробность, что слон, найдя выход из затруднения, «вдруг сильно захлопал ушами как бы от радости, что понял, в чем дело», и вся история становится сомнительной. Эта анекдотическая подробность настолько носит характер субъективной прикрасы, что, может быть, весь

данный рассказ не более достоверен, чем известный рассказ Плиния о другом слоне, который учился по ночам

—606—

танцевать для того, чтобы днем отличиться в цирке и не быть наказанным своим хозяином. Но допустим, что рассказ имеет реальную основу; как автор его понимает? Он видит в нем один из «поразительных и, так сказать, классических примеров или фактов ума животных»; он находит, что действия слона нельзя объяснить ни инстинктом, ни механизмом ассоциаций: «слон *размышляет*». Все это для него настолько очевидно, что, передав рассказ, он восклицает: «требуется ли здесь еще какие-либо комментарии?». Посмотрим, так ли это на самом деле. Если бы нам рассказали с полным ручательством за достоверность, что слон, накачивавший воду в корыто, тотчас обратил внимание на то, что корыто опрокинулось, немедленно бросил насос и, подойдя к корыту, подставил под него выскользнувший обрубок, то в разумности такого слона не оставалось бы ни малейшего сомнения. Было бы очевидно, что слон, действующий подобным образом, на самом деле мыслит, что он понимает истинный смысл вещей и явлений, их причины и их воображаемые следствия, что он ставит себе разумные цели и умеет найти разумные средства для их исполнения. Но рассказ передает совсем не то. Когда корыто опрокинулось, слон не обращает на это внимание и продолжает накачивать воду. Только тогда, когда вода стала сильно выливаться из корыта, он оставляет насос. Почему он это делает, рассказ не сообщает, но действительную причину можно с уверенностью предполагать: вероятно, вода потекла слону под ноги и причинила ему неприятные ощущения. Слон идет к корыту, но вовсе не для того, чтобы привести его в равновесие, а для того, чтобы снова возвратиться к насосу и снова накачивать воду. Так повторяет он до трех раз и только после этого – выбрасывает хоботом другой обрубок, поддерживавший противоположный конец корыта. Что это значит? Это значит, что слону нужно было три раза подвергнуться неприятным ощущениям, три раза бросать ручку насоса и три раза подходить к корыту для того, чтобы у него образовалась *ассоциация* между вытекающей

водой и неправильным положением корыта. Кроме простой, медленно слагающейся ассоциации тут, очевидно,

–607–

нет ничего. Следующее затем движение, которым слон выбрасывает из-под корыта другой обрубок, есть уже полурефлекс, естественно и неизбежно возникающий из этой ассоциации. Это – так называемое «идеомоторное» движение, в котором здесь находит непосредственный и автоматический исход живое представление неприятного препятствия и желание удалить его. Чтобы сделать это движение, слону было нужно не больше «размышлять», чем напр., собаке, когда она отворяет лапами дверь, чтобы выйти из комнаты. Таким образом, если бы автор потрудился получше вникнуть в дело, он мог бы найти, что факт (насколько он вероятен) имеет другое, более простое и более естественное объяснение. Справедлива мысль, что факты сами по себе не гарантируют от ошибок и нужно еще уметь понимать их; но справедливо и то, что значение этой истины должны оценить не только философски неразвитые натуралисты, но и те дилетанты, которые берутся поправлять их.

«Ум», приписываемый автором животным, не есть отвлеченное мышление и вообще не есть мышление посредством понятий; но в чем именно состоит этот «ум» и чем отличается он от простых ассоциативных процессов, о. Светлов мало разъясняет. Правда, на стр. 18 он говорит, что кроме разума, который один делает человека человеком и возвышает его над природой, есть еще другой, низший ум, – тот самый, «который является движущим началом и силою культуры"... Но, конечно, это не объяснение. В лучшем случае, это – смещение психологической точки зрения на предмет с этической; в худшем случае, это курьез, который мы отказываемся понимать. Нет, с такими средствами и приемами нельзя учить натуралистов!

В заключение автор снова возвращается к Библейскому учению. Показывая, что научная мысль неизбежно должна прийти к взглядам Библии, если она станет на верный путь в решении вопроса, он еще раз формулирует Библейскую точку зрения в связи с теми данными, которые он получил в

результате критики научных теорий. «Согласно с Библейским учением он усваивает животным все низшие психические свойства человека, ка-

—608—

ковы: ощущение, представление, память и проч., но считает невозможным приписать им разум, личность, свободу, бессмертие, нравственность, познание сверхчувственного мира и способность к религии. Все это совершенно справедливо и было бы, вероятно, еще справедливее, если бы автор присовокупил, что животным нельзя приписать и «ума». Но как понять следующее заявление автора: «Все это ведет к заключению, что и самый принцип животного-психической жизни или душа животных по своей природе не может представлять существенного или качественного отличия от тела, т.е. что душа животных не есть существо духовное и самостоятельное»? Неужели автор в самом деле хочет сказать, что душа животных имеет материальную природу и телесные свойства? Нам кажется, что человек, претендующий на философское развитие, не должен был бы высказывать подобных воззрений. Ведь, признавать душу животных материальной значит что-нибудь одно из двух: или попросту отрицать у животных всякую душу, или становиться на материалистическую точку зрения и считаться со всеми ее роковыми последствиями. В самом деле, если душа животных ничем существенным не отличается от тела, то почему должны мы называть ее душой? Не проще ли тогда сказать известным народным выражением, что «у животных не душа, а только пар»? Наконец, не значит ли это возвратиться к автоматизму Декарта, который, по собственному признанию автора, противоречит и фактам, и Библии? С другой стороны, разве не вытекает отсюда совершенно материалистический взгляд на духовную природу самого человека? Ведь, если ощущения, представления, память, ассоциации и «ум» животных имеют материальную природу и материальное происхождение, то и у человека, у которого эти процессы не отличаются ничем существенным, они должны быть также материальны. А так как у человека с этими процессами связаны все высшие духовные функции, то

необходимо перенести материалистический взгляд и на них. Само собой разумеется, что подобное мнение не может найти для себя оправдание и в Библии. Правда, автор может сослаться на вышеприведенный текст Св. Василия Великого, заимствованный из

—609—

книги (Лев.17:11): «*душа всякого животного кровь его есть*»; но, без сомнения, эти слова нужно понимать в том смысле, как они читаются в подлиннике: «*душа тела в крови*», — т.е. не в том значении, что кровь животных тождественна с их душой, а в том, что она есть «седалище души». Автор дает понять главный мотив, который привел его к такому абсурдному воззрению: допустив духовность психического начала животных, он боялся приписать животным бессмертие. На чем основывались его опасения, предоставляем судить ему: по нашему же мнению, здесь все зависит от того, как понимать бессмертие и что считать в человеке бессмертным. Бессмертие не есть простое вечное существование, потому что таким бессмертием обладает и каждый атом материи. Бессмертие есть вечное существование разумной и свободной личности, а личностью в чувственном мире обладает только человек.

В конце своей брошюры, в примечании, о. Светлов приводит список известных ему книг по зоопсихологии. Почему он счел «не бесполезным» привести этот список, мы не знаем. Если он имел в виду специалистов, то специалистам его библиографические указания едва ли будут нужны; если же он имел в виду профанов, то им эти указания едва ли будут полезны. Дело в том, что перечень его не отличается ни полнотой, ни хорошим подбором книг: рядом с сочинениями, действительно ценными, здесь фигурируют книжки детского содержания и анекдотического характера, из которых читатель не почерпнет ни правильных сравнительно-психологических фактов, ни правильных сравнительно-психологических взглядов.

В виду своих недостатков брошюра священника Светлова едва ли может быть «образчиком» и даже «приблизительным образчиком» того, как нужно наследовать рассматриваемый ею

вопрос. Но эти недостатки не лишают ее некоторых положительных достоинств, которые дают ей место в нашей бедной сравнительно-психологической литературе. Она написана самостоятельно, очень последовательно и в большинстве случаев ясно. Некоторые положения развиты в ней с основательностью

—610—

и проницательностью, обнаруживающими в авторе научный и литературный талант. В этом отношении выделяется именно вторая ее глава, которая при всех своих промахах остается лучшей частью исследования. Наконец, — и это главное, — брошюра посвящена апологетической задаче, которой нельзя не сочувствовать: как бы ни была несовершенна апологетическая попытка по своим научным приемам и средствам, она уже по одной своей цели заслуживает внимания.

В заключение настоящей заметки мы позволим себе высказать *pium desiderium*, которое, надеемся, будет столько же в интересах православной апологетики, сколько и в интересах чистой науки. Давно, нам кажется, настало время, чтобы православные апологеты выступили в решении научных вопросов не как безоружные дилетанты, а как образованные естествоведы, вооруженные теми же средствами, которыми враждебная им наука завоевала свое господствующее положение. Недостаточно беглых экскурсий в мало знакомую область и недостаточно одной отвлеченной критики: нужно поставить на место враждебных вере естественнонаучных трудов равные им по научным достоинствам труды в христианском духе. Только тогда защита христианских идеалов будет вполне успешна и достигнет желанной цели. К сожалению, об этом нельзя и мечтать до тех пор, пока наши богословы будут в такой степени лишены естественнонаучного образования, как теперь. Тот недостаток специальных знаний, который мы отметили у автора сейчас рассмотренной брошюры, не есть его личный недостаток и не есть его личная вина: он есть результат общих печальных условий, в которые поставлена у нас апологетическая мысль. С прискорбием нужно сознаться, что все вообще наши богословы не имеют ни подготовки, ни

средств к самостоятельной работе по вопросам, соприкасающимся с естествознанием, и, – что всего печальнее, – не имеют даже возможности получить их. И в самом деле, где бы могли они получить естественнонаучное образование? Университеты для них закрыты, а из духовных академий только в одной

–611–

Московской есть кафедра естественнонаучной апологетики, да и та имеет лишь полуофициальное существование, далеко не обеспеченное в будущем. При настоящих условиях мы видим только один выход из этого ненормального положения: по нашему мнению, во всех академиях должны быть основаны кафедры естественнонаучной апологетики, замещенные хорошими специалистами и обставленные всеми необходимыми средствами. Если таким путем нельзя будет создать ученых естествоведов, то можно будет создать апологетов с общим естественнонаучным образованием и с подготовкой для дальнейших специальных занятий. Вместе с этим, конечно, нужно пожелать, чтобы двери наших университетов были свободно раскрыты для тех богословов, которые по своим личным условиям найдут возможность воспользоваться университетскими лекциями и лабораториями. Католицизм, так чуткий к запросам времени, уже давно понял эту настоятельную потребность естественнонаучного образования богословов и необходимость самостоятельной христианской науки. На европейском Западе и в Америке существуют католические факультеты и даже целые католические университеты, посвящающие свою деятельность естествознанию. В Бельгии есть общество католических естествоиспытателей, имеющее свой орган (*Revue des questions scientifiques*) и собирающее периодические научные конгрессы. Члены этого общества уже обогатили науку многими выдающимися трудами и немало способствовали тому изменению господствующего научного мирозерцания, которое отчасти замечается уже теперь. Все это для нас идеал, в настоящее время, конечно, недостижимый, но достойный стремлений.

П. Соколов

Горский-Платонов П.И. [Рец. на:] Систематический указатель литературы о евреях на русском языке со времени введения гражданского шрифта (1708 г.) по декабрь 1889 г. СПб., 1892 VIII+568 стр. // Богословский вестник 1893. Т. 1. № 3. С. 612–614 (2-я пагин.)

–612–

Это – замечательная книга. Она заслуживает полного уважения со стороны не только тех лиц, которые по роду своих занятий должны дорожить систематическим указателем русской литературы о евреях, но и со стороны всех тех, кто не может безучастно относиться к появлению в нашей литературе трудов усидчивых, весьма тщательных, вполне добросовестных и, в то же время, весьма, *умных*. Последнее качество как будто и неловко усвоить библиографическому труду: а между тем усвоить – будет совершенно справедливо. Кто пожелает правильно оценить ту умственную работу, какую пришлось исполнить составителям указателя для разумного распределения своего материала, – для распределения, дающего каждому возможность легко находить в указателе, среди девяти тысяч пятисот семидесяти девяти названий, то, что нужно ему найти: тот спорить с нами не будет. И из самого указателя, и из предисловия к нему, дающего ясное понятие об основаниях распределения библиографического материала, легко всякому видеть, что ума вложено в это дело много.

Кроме того, предисловие к указателю ясно свидетельствует о другом высоком качестве ученых работ, – о добросовестности в собственной оценке всего, сделанного трудившимися. Они сами видят и признают, где у них дело сделано вполне удовлетворительно, где у них

–613–

встретиться могут упущения незначительные и где эти упущения и недосмотры могут оказаться значительными.

Много полезных сведений могут найти для себя руссов богословы в тех отделах указателя, которые дают перечень книг и статей *о религиозном быте русских евреев* (отдел IV), *об истории евреев в древнем мире* (отдел XIII), *о религии* (отдел XIV) и *о Моисеево-талмудическом праве* (отдел XV).

Пожалеть можно об одном, именно, что такой труд нашел для себя приложение в той области русской литературы, которая сама по себе в количественном отношении обильна, но в качественном отношении очень скудна. Тут, конечно, уже наша общая вина: не составители указателя, а все писавшие и пишущее по предметам, обнимаемым указателем, виноваты в том, что сочинений капитальных в этой области очень немного. Сами составители указателя, конечно, сердечно желали бы, чтобы таких сочинений было побольше, чем сколько их есть.

Сделаю один укор. При малом даже числе справок с приложенным на конце книги алфавитно-предметным указателем оказалось, что есть опечатки или недосмотры в цифрах, указывающих номера книг и статей систематического указателя. Этих корректурных недосмотров непременно нужно было избежать (см. напр., слово: монеты).

Составители книги просят сообщать им, по приложенному в книге адресу, всякого рода замечания и указания на пропуски, неточности и тому подобное. Книга вполне стоит того, чтобы эта просьба была исполнена всеми, кто имеет возможность что-нибудь сделать в этом отношении. При дружном содействии указатель теперь уже *легко* может быть доведен до возможного для подобных трудов совершенства.

Составители книги объявили, что готовится к печати *первое* продолжение к систематическому указателю. В добрый час! Высказываем это благожелание тем с бóльшим сочувствием, чем тверже наша уверенность в том, что подобные труды, кроме пользы для дела зна-

—614—

ния и разумения, никакой другой *пользы* принести не могут. Дело знания и разумения иного подвинулось бы вперед, если бы и для других отраслей знаний нашлись подобные бескорыстные труженики.

П. Горский-Платонов
1893 г. февр. 7.

**Протоколы [=Журналы Совета] Московской
Духовной Академии за 1892 год // Богословский
вестник 1893. Т. 1. № 3. С. 157–188 (4-я пагин.)
(Продолжение)**

–157–

Антония, Николая Мистика, Евфимия и опять Николая Мистика (описание вторичного патриаршества Николая сделано единственно для полноты картины, так как второе патриаршествование Николая происходило уже не при Льве). В заключительных главах сочинения г. Попов говорит о положении законодательства и духовной образованности во времена Льва, об управлении церкви, состоянии духовенства, монашества, и указывает черты религиозно-нравственного состояния общества. В приложениях помещены четыре «слова» императора Льва в русском переводе, сделанном самим автором, и послание Арефы, митрополита кесарийского (в Каппадокии) тоже в русском переводе самого г. Попова. Это последнее произведение еще не было напечатано и является новинкой в литературе: оно заимствовано из синодальной библиотеки в Москве.

Как видим, автор изучает предмет исследования со всех сторон, и вдобавок – судит о нем вообще правильно и здраво. Особенное значение труду автора придает то обстоятельство, что автор пользуется в своих целях одним изданием немецкого ученого De-Boor'a под заглавием: *Vita Euthymii* (Berlin 1888). «Жизнь Евфимия» этого патриарха времен императора Льва, представляет собою в полном смысле слова новинку Византийской письменности. А главное – это житие обогащает новыми сведениями историка, описывающего истории споров в Византии из-за четвертого брака императора Льва, и проливает много света на эти споры. Указанным изданием De-Boor'a в русской ученой литературе еще никто не пользовался, и потому привлечение этого ценного материала к изучению царствования Льва дает серьезный интерес сочинению г. Попова. Да и в иностранной литературе рассматриваемое «житие» мало

обратило на себя внимания. Только издатель «жития» De-Boor, на основании этого памятника составил что-то в роде подробного очерка жизни и деятельности Евфимия, но De-Boor, очевидно, увлекается своим открытием и рисует жизнь Евфимия далеко не беспристрастно; важнее же всего то, что исследователь при этом не отдает должного уважения патриарху Николаю, противнику четвертого брака Льва. Нашему автору необходимо было осторожно пользоваться как изданием, так и изысканиями De-Boor'a и при том же вступать в полемику с этим ученым г. Попов так и поступает, и ведет свое дело с успехом. Впрочем, и наш автор в частных вопросах, как кажется, дает больше

—158—

веры памятнику: Vita, чем сколько этот заслуживает. — Как на характеристическую черту работы автора следует указать на то, что он всегда старается устранять противоречия в известиях, и давать ясный и определенный ответ на то, почему и как произошло это или что другое. Он старается устранять всякие недоумения, могущие родиться в уме читателя. Конечно, в подобных случаях автор говорит не всегда в тоне большой уверенности и не всегда удовлетворяет читателя; но тем не менее он делает все зависящее от него, ради разъяснения дела. Нельзя не поставить в похвалу автора и то, что он стремится к надлежащей отчетливости представлений даже в мелочах; так, если в его речи встречается название какого-либо дворца, монастыря, малоизвестного лица или не совсем понятного обычая, то он всегда в примечаниях дает доступные для него разъяснения: какой в данном случае разумеется дворец, монастырь или обычай и т.п.

Разумеется, в сочинении можно находить и некоторые недостатки. К числу таких можно относить слишком большую доверчивость автора к труду иеромонаха Герасима Яреда, в котором подробно говорится о религиозно-политических партиях в Византии до конца IX века. г. Попов, кажется, не знает того, что взгляды о. Герасима вызвали серьезные замечания в русской литературе, так что в настоящее время указанные взгляды без некоторых поправок едва ли могут быть пускаемы в

научно-литературный оборот. Характеристика императора Льва чужда жизненности и представляется бледноватою, не смотря на значительное количество, собранного для этой цели автором, материала. Цитирование автором источников и пособий по местам слишком обильно, хотя нужно сознаться, что обилие в этом случае предпочтительнее скудости. Иногда в сочинении встречаются мысли, не чуждые странности. Напр., мы никак не ожидали встретить у человека, занимающегося наукой, следующие замечания; образованность, вопреки обыкновению (!), не подавляла у патриарха Николая его религиозной настроенности». (209)

По обстоятельности, основательности и обработанности, сочинение П. Попова, по-нашему мнению, принадлежит к разряду таких, за которые можно присуждать не только степень кандидата, но и магистра богословия».

–159–

26. Отзыв ординарного профессора Е. Голубинского о сочинении Александра Прозоровского: «Сильвестр Медведев».

Сочинение г. Прозоровского представляет собою первую часть полного исследования о Сильвестре Медведеве: не касаясь письменных трудов Медведева, обзор и разбор которых должен составить вторую часть исследования, оно посвящено его жизни и деятельности или составляет его биографию. Сочинение состоит из шести глав: в первой главе, служащей как бы введением, – обзор литературы о Медведеве; во второй главе – жизнь Медведева до принятия монашества; в третьей главе – принятие Медведевым монашества и поселение его по принятии монашества в Москве; в четвертой главе – деятельность Медведева до смерти царя Федора Алексеевича; в пятой главе – споры о времени пресуществления свв. даров; в шестой главе – последняя печальная судьба Медведева.

По первоисточникам и по существующим новым исследованиям жизнь Медведева изучена автором старательнейшим образом, почему и дается им весьма обстоятельный ее очерк. Обладая значительным критическим талантом, автор решает некоторые вопросы из жизни Медведева по-новому, при чем за его новыми решениями

нельзя не признать основательности. В общем спорном вопросе относительно личности Сильвестра Медведева автор как будто слишком увлекается пристрастием к своему герою; но пристрастие – извинительно и понятно. Вообще, мы можем отозваться о сочинении г. Прозоровского не иначе, как с совершенной похвалой, и должны признать его за весьма хорошее.

27. Отзыв доцента А. Голубцова о сочинении иеромонаха Иоанна (Рахманова): «Обрядник Византийского двора (*De ceremonis aulae Byzantinae*), как церковно-археологический источник».

«Важное значение сочинения «*De ceremonis aulae Byzantinae*» для изучения богослужения греческой церкви сравнительно давно и хорошо сознавалось русскими учеными археологами и литургистами. Некоторые из них широко пользовались в своих работах по тому или другому частному вопросу разнообразными церковно-археологическими данными «Обрядника». Но до сих пор в нашей ученой литературе не было попытки сделать «Обрядник» предметом самостоятельного исследования со стороны богатого литургического материала, в нем заключающегося. С целью заполнить этот пробел и предложена была мною

–160–

выше названная тема о. Иоанну. Автор с любовью принялся за дело, в течение двух лет весьма добросовестно трудился над ним и столько же удовлетворительно выполнил свою скромную, хотя и не легкую задачу. Объемистое сочинение о. Рахманова открывается введением, в котором с излишнею краткостью он говорит о значении, содержании, языке, авторе, времени составления и научной разработке «Обрядника», а также о задаче, плане и свойствах своего труда в связи с достоинствами и недостатками самого памятника. В первой главе сочинения: «Храмы и монастыри Византии» автор, на основании «Обрядника», подробно говорит об их местонахождении, внешнем и особенно внутреннем устройстве, а также о богослужебных принадлежностях – священных сосудах, одеждах и концах. Чтобы быть более понятным в своих

топографических разысканиях и указаниях, автор присоединяет к первой главе план Константинополя с обозначением его улиц, дворцов, церквей и монастырей. Во второй главе: «Общий очерк богослужения Великой церкви» трактуется о совершителях и составных частях богослужения – пении, чтении свящ. писания, различных молитвословиях и обрядовых действиях, кратко излагаются суточные службы: литургия, вечерня, утреня, бдение, часы и тритекти, воспроизводится в общем содержание устава Великой церкви и решается вопрос об его происхождении. Третья глава посвящена «Описанию праздничного богослужения св. Софии», содержит именно календарь Великой церкви и подробное обозрение особенностей служб синаксарного и триодного круга. Службы требничного круга, как-то: чинопоследования крещения, браковенчания и погребения, молитва над виноградом, поставление патриарха, благодарственное молебствие по случаю победы над врагами, венчание на царство, чины возведения в гражданские должности и обряд омовения во Влахернской агиазме служат предметом четвертой и последней главы. В заключение сочинения идут рассуждения о значении богослужения Великой церкви в истории развития богослужебных чинов и последований восточной церкви вообще и русской в частности. Уже из краткого обзора содержания сочинения легко видеть, что автор его поставил своею конечною целью нарисовать возможно цельную картину церковной обрядности Византии на основании «Обрядника», исчерпать вполне находящиеся в названном памятнике церковно-археологические факты. Путем внимательного и кропотли-

–161–

вого изучения сочинения De-cerimoniis, весьма трудного для понимания вследствие своего темного технического языка, и благодаря близкому знакомству автора с комментариями к «Обряднику» Рейске, со многими древними и новыми церковно-археологическими и литургическими трудами иностранных и особенно русских ученых, ему удалось выделить из «Обрядника Византийского двора» беспорядочно занесенный в него сложный литургический материал, рассортировать его и

представить в систематическом очерке. Можно, конечно, найти некоторые недочеты в отделе топографии и приложенном к нему плане Константинополя (стрр. 20:39–40:53, 57 и др.), отметить несколько названий и терминов, не объясненных автором и не понятных для неспециалиста-читателя (стрр. 195:203, 207:209 и др.), можно не согласиться с некоторыми мнениями его (стрр. 111:148–149:158) и упрекнуть в недостатке фактических данных заключительные рассуждения в его сочинении, но трудно указать без предварительного нарочитого обследования «Обрядника» какие-либо существенные пробелы в составленном на основании последнего о. Иоанном очерке византийской церковной обрядности. Вообще со стороны содержания своего данный труд следует признать серьезным, основательным и имеющим значение для русской литургической науки по тем новым и интересным церковно-археологическим сведениям, которые впервые извлечены автором из «Обрядника». Нельзя вполне одобрить сочинение с внешней стороны. Автор не всегда последователен, иногда уклоняется в сторону от прямой своей задачи, и речь его об одной материи совершенно неожиданно для читателя прерывается рассуждениями о другой (стрр. 4–5:37–39:88–95:170–176), о некоторых предметах он передает в несоответствующих отделах (стр. 53 и др.) и нередко повторяется (стрр. 2:8–9:11–12:189–192:234–235:138, 241 и др.). Впрочем, повторения его в большей части случаев не многословны, а иногда по самому существу дела трудно устранимы. Изложение сочинения, за исключением нескольких неточных и неудачных слов и выражений (стрр. 6:110, 150:158, 185:217), отличается отчетливостью, сжатостью и литературною правильностью. Сочинение весьма хорошее и для получения степени кандидата богословия совершенно удовлетворительное».

28. Отзыв доцента А. Шостына о сочинении Д. Ромашкова:
«Фи-

–162–

ларет, митрополит Московский, как пастырь церкви и учитель о пастырстве».

«Общий план сочинения г. Ромашкова очень прост и в точности соответствует поставленной теме, т.е. после неизбежного введения (стр. 1–27), первая часть сочинения дает характеристику м. Филарета, как пастыря церкви (стр. 27–125), а вторая излагает его взгляды на пастырство (стр. 1–384).

Автор сам желал и просил, чтобы тема была поставлена в указанных широких границах, в которых выполнить ее не мог вполне удовлетворительно. Относящийся к этой теме материал изучен им добросовестно, в достаточной полноте и подробности; но разработка его, приведшие в надлежащий порядок и литературная отделка оставляют желать очень и очень многого. Почти на всем протяжении сочинение представляет ряд буквальных выписок и цитат без числа и без порядка. Вот напр., образчик этих беспорядочных и бессвязных выдержек (из разных сочинений м. Филарета): «Пастырям церкви, как людям по преимуществу церковным, иногда не полезно вдаваться в явления политические, хотя и благонамеренные». «В уповании на Бога пастырь церкви должен нести трудности и сохранить свой мир, хотя бы не встречал его со стороны других. Ибо речено: с ненавидящими мира бех мирен». «Пастырю церкви полезно было бы, чтобы он побеседовал с больным и старался кратким духовным словом привести в мир и тишину обуреваемые и волнуемые помыслы». «Пастырю церкви в том случае, если благодать Божия рано призвала его к священству, должно помнить, что мудрость заключается не в возрасте, но в преуспевании в духовной жизни». «Радость воскресения Христова есть лучшее украшение жизни настоящей, так, как и лучшее основание надежды для жизни будущей. Посему приятно делиться пастырям церкви сокровищем сей радости во взаимном общении между собою» (стр. 65–66 втор. ч.).

Все эти мысли, поставленным автором совершенно рядом и непосредственно одна за другою (в том самом виде, как мы их выписали), не представляют, очевидно, ни малейшей внутренней связи друг с другом; порядок и последовательность их также ничем не обусловлены, – без всякого ущерба их можно было бы взаимно переставить даже прямо в обратном порядке.

Кроме того, все они выписаны буквально из разных сочинений м. Филарета и все оставлены без всякого анализа,

–163–

раскрытия и обсуждения (хотя напр., важная мысль о невмешательстве пастырей в дела политические непременно требовала этого).

Подобных образцов в рассматриваемом сочинении бесчисленное множество; можно даже сказать: оно все состоит из них.

Но принимая во внимание громадный труд, положенный автором с любовью на изучение избранного предмета, можно признать его достаточным для кандидатской степени.

29. Отзыв доцента А. Шостына о сочинении *В. Сибирского*: «Борьба древнерусских пастырей с народным суевением».

«Во введении (стр. VII–XV) автор справедливо замечает, что «мы никогда не поймем причин и степени живучести тех или других видов народного суевения, не выяснив предварительно его общего источника в господствующем настроении общества данного времени», и что «еще менее поймем степень усвоения той или другой стороны христианской истины (поскольку она направлена против того или другого вида суевения) массовым сознанием, если не выясним предварительно таковую в умах древнерусских пастырей» (стр. XIII). Таким рассуждением у автора обосновывается следующая план всего его исследования: первая глава (стр. 1–96) заключает в себе «характеристику умственного и главным образом религиозно-нравственного состояния древнерусского общества в момент принятия христианства. Сюда вошли: язычество древнерусских славян и столкновение с ним христианства, языческое и полужазыческое полухристианское миро-и жизни-созерцание наших предков, рассмотрение того и другого по отношению к частному вопросу о суевениях, определение мотивов проповеди и объяснение причин борьбы с суевениями. Вторая и третья главы заключают в себе характеристику теоретической (гл. вторая, стр. 97–208) и практической (гл. третья, стр. 20–282) деятельности древнерусского духовенства в отношении к народному суевению, куда вошло рассмотрение

проповеднических и канонических памятников русской древности с той их стороны, поскольку они соответствовали насущным потребностям времени». При этом следует заметить, что хронологическим пределом изучения старинных памятников автор поставляет собственно XI–XIV стол. Наконец, четвертая глава (стр. 283–363) занимается «решением вопроса о том, какое значение имела изученная в

–164–

предшествующих главах деятельность духовенства по отношению к народному суевию для последующего времени древней Руси и в какой мере остались живучи те виды суеверий, против которых направляло свою деятельность духовенство XI–XIV вв.».

Едва ли можно что-нибудь возразить против такой широкой и строго-исторической постановки рассматриваемого исследования; благодаря ей, исследование отличается вполне научным характером, какого оно не имело бы, если бы автор ограничился простым указанием многообразных видов народного суеверия и столь же различных частных способов борьбы пастырей против них.

Этой строго-научной постановке ее следования в достаточной мере соответствует и сумма знаний, обнаруженных автором. Он внимательно изучил все известные памятники духовной литературы, относящиеся к эпохе XI–XIV вв. и так или иначе касающиеся народных суеверий.

Умеет он и справляться с запасом своих знаний, так что на всем пространстве сочинения (370 страниц очень мелкого и убогистого письма) можно указать лишь два случая уклонения от прямого предмета темы (именно на стр. 106–108 и 182–185); противоречий же внутренних совсем не встречается; напротив, все здесь изложено последовательно и ловко и почти всегда основательно.

Приятному впечатлению, получаемому при чтении рассматриваемого сочинения, вредит лишь недостаточная отделка его в стилистическом отношении. Но и этот недостаток отнюдь не препятствует признать сочинение очень хорошим.

30. Отзыв и.д. доцента П. Соколова о сочинении *Алексея Сосновского*: «Религиозные чувствования. Опыт их анализа в связи с исследованием их отношения к религиозному познанию, религиозному культу, нравственным представлениям и эстетическим идеалам».

Г. Сосновский избрал трудную и мало разработанную тему. Вопрос о религиозных чувствованиях, не смотря на его первостепенную важность, с психологической точки зрения почти не исследован. Не говоря уже о трудах по общей психологии, даже в специальных сочинениях о чувствованиях ему уделяется крайне незначительное место. Единственная монография, существующая в европейской литературе по этому вопросу, – книга

–165–

Томпсона *The religions sentiments of the human mind*, мало соответствует своему заглавию и посвящена не столько психологическому анализу религиозных чувствований, сколько изложению религиозно-философских теорий натуралистического типа. При таких условиях исследование данного вопроса требует много знаний, много работы и больших умственных средств. Удалось ли автору выполнить такую трудную задачу? В совершенстве – нет, но то, что он сделал, заслуживает всякого одобрения. Автор много и добросовестно поработал, много читал и думал; он дал совершенно правильную постановку вопросу, установил верный психологический взгляд на религиозные чувствования, правильно понял их отношение к другим элементам душевной жизни и изложил свои мысли последовательно и систематично. Ему не удалась только детальная разработка его общих взглядов. Главный недостаток сочинения в том, что автор более занимается второстепенными предметами своей темы, чем главным: он много пишет о развитии религиозных представлений, культа, нравственных и эстетических идеалов и уделяет менее, чем следует, места анализу самых религиозных чувствований. Так поступает он не потому, чтобы этого сколько-нибудь требовала его совершенно правильная и крайне благотворная исходная точка: он просто не умел вполне справиться с делом. Нужно заметить, что тем же

самым недостатком страдают почти все сочинения, касающиеся религиозных чувствований: но этого именно недостатка автор и должен был избежать. Автор плохо владеет пером и часто выражает свои мысли неудобовразумительно, неточно и неграмматично. Неточность выражения приводит иногда к тому, что некоторые по существу верный мысли получают у автора такую форму, в которой с ними не всякий согласится. Всюду поражает удивительная безграмотность при передаче иностранных имен и слов напр., автор совсем не употребляет букву W и пишет das Vesen вместо das Wesen, Vaitz вместо Waitz, и т.п. Имя Thompson'a, автора вышеупомянутой книги The religions sentiments, он всюду пишет: Томсон, а имя Thomson'a, автора Dictionary of philosophy, почему-то напротив везде: Томпсон. Фламандское имя van Ende он передает: Ван Анде, и т.д. Все это тем более удивительно и необъяснимо, что автор не наобум пишет эти слова и имена: он на самом деле читал книги упомянутых писателей.

—166—

Указанные недостатки сочинения сильно портят производимое им впечатление, но, конечно, не уничтожают его несомненных достоинств. Правильная разработка общих и основных вопросов темы, трудолюбие и самостоятельность дают автору полное право на кандидатскую степень».

31. Отзыв ординарного профессора Н. Субботина о сочинении иеромонаха Дионисия (Сосновского): «Первоначальная история раскола по сказаниям первых расколоучителей».

«Сочинитель много трудился над собиранием материала для диссертации, но не сумел надлежащим образом распорядиться им. Не определив точно задачи сочинения и не составив достаточно стройного плана, автор смешивает собственно историю с учениями раскола, и изложение истории делает не по одним сказаниям первых расколоучителей, которые следовало только поверять другими, более достоверными источниками, а с другой стороны нередко входит в подробное изложение вероучительных сочинений первых раскольников, чего задачей сочинения совсем не требовалось.

Раздельностью и последовательностью изложения сочинение не отличается, и нельзя сказать, чтобы автор свободно владел пером. Но в уважение к большому труду, положенному автором, сочинение можно назвать хорошим».

32. Отзыв доцента А. Введенского о сочинении *Александра Тарелкина*: «Новейшие опыты научного обоснования теизма».

«Сочинение г. Тарелкина характера библиографического, но не историко-критического: он знакомит с содержанием нескольких новейших опытов научного обоснования теизма (двух английских и одного немецкого), предлагая их обстоятельный анализ, но не исследует ни их генезиса, ни значения в ряду других новейших движений научной богословско-философской мысли. Это, впрочем, совпадает и с желанием рецензента, который понимал, что историко-критическое обследование данной темы превысило бы сведения и время, которыми располагает студент при составлении кандидатского сочинения, и потому, при рекомендации темы, поставил на первый план именно обстоятельный анализ содержания указанных опытов. Как работа библиографическая, сочинение г. Тарелкина удовлетворительно: видно, что он пробыл в Академии с пользою – освоился с новыми языками и приобрел навык разбираться в сложных и тонких научных построениях. Заслугу автора уменьшают два обстоятельства: во-первых, он несколько пожалел труда,

–167–

ограничиваясь исследованием лишь трех «опытов», из которых притом один не относится к числу наиболее значительных и трудных (опыт Вуллена); во-вторых, он совершенно напрасно запрещал себе критические замечания даже и там, где они, так сказать, напрашивались сами собою (напр., при изложении книги Abbot'a). Постановкой темы и ее предварительными разъяснениями эти критические замечания не исключались; существо же дела их иногда прямо требовало. – Для степени кандидата богословия сочинение достаточно».

33. Отзыв Ректора Академии Архимандрита Антония, о сочинении *Алексея Тихова*: «Идеал пастырства по русской

отеческой и современной литературе».

Сообразно с заглавием сочинение делится на две, и притом совершенно разрозненные части. В первой автор, касаясь изредка древнерусских памятников по Пастырскому Богословию, излагает собственно, учение о пастырстве святителей Димитрия Ростовского и Тихона Задонского; во второй части автор останавливается почти исключительно на пяти литературных типах пастыря, с точки зрения которых делает краткое определение современных взглядов общества на пастырские задачи духовенства. Приемы автора незатейливы: он не ставит излагаемых мыслей отеческих и современных писателей в прямое соотношение с принятыми воззрениями систем Пастырского Богословия и не показывает их историко-литературной зависимости от изречения библейских и древнеотеческих. Тем не менее труд автора имеет и заметные достоинства. Во-первых, автор сумел выбрать из древней и современной литературы самое лучшее и самое типичное; во-вторых, изложение его, прекрасное в литературном отношении, направлено к тому, чтобы в каждом писателе найти ту существеннейшую черту при определении пастырского идеала, с точки зрения которой получали бы надлежащую внутреннюю связь все его мысли по данному предмету. Руководясь подобным приемом, автор с достаточной ясностью и убедительностью показывает, что по отечественным нашим Отцам пастырство есть не должность только и не деятельность, а постоянно испытываемое священником душенастроение, долженствующее проникать собою все стороны его внутренней жизни и в точности определять жизнь внешнюю. Настроение это заключается во взятии на себя всех нравственных немощей паствы и в постоянном усилии возводить дух ее к христианскому

—168—

совершенству. Такого же понимания пастырями своей задачи, по смыслу разбираемого сочинения, ожидает от них и лучшая часть светской изящной литературы.

Вообще надо сказать, что, отличаясь достоинствами формально научными, сочинение ст. Тихова показывает, что

автор много передумал и перечувствовал в области исследуемого вопроса и существенное разрешение его дал вполне правильное. Степени кандидата богословия сочинение достойно».

34. Отзыв ординарного профессора Н. Субботина о сочинении *Александра Товарова*: «Расколоучитель, Благовещенского собора диакон, Федор Иванов».

«Сочинение состоит из двух глав. В первой изложена биография дьякона Федора, во второй, разделенной на несколько отделов, говорится об его сочинениях – полемического, догматического и исторического характера.

«Сочинитель с большим старанием собрал материалы для биографии дьякона Федора и распорядился ими с полным умением, равно как со всею тщательностью изучил сочинения этого расколоучителя и достаточною полнотой указал их существенное содержание. Но при изложении раскольнических мнений дьякона Федора не сделано о них надлежащих замечаний; также при изложении исторических сочинений Федора, собираемые им разные известия не проверены по другим, более достоверным источникам, что необходимо было сделать.

Сочинение отличается сжатостью, точностью и ясностью изложения».

35. Отзыв ординарного профессора Н. Субботина о сочинении *Сергея Троицкого*; «Расколоучитель инок Авраамий».

В сочинении: 1) изложена биография Авраамия; 2) представлен обзор всех его литературных произведений; 3) указано «отношение инок Авраамия к другим расколоучителям и его значение в истории раскола».

В биографии Авраамия сочинитель занялся прежде всего определением личности этого, довольно выдающегося раскольнического писателя первых времен, так как с именем Авраамия встречается не одно лицо в первоначальной истории раскола. Автор приходит к заключению, что Авраамий, составитель известных сочинений, есть ученик Аввакума – юродивый Федор, получивший в монашестве имя Авраамия, – и

соображения его не лишены основания. События из жизни Авраамия собраны и изло-

–169–

жены с достаточною полнотою. Излагая содержание сочинений Авраамия, автор входит в излишние подробности, а самое изложение делает большею частью собственными словами, что по местам оказывается весьма неудобным. В последней главе, говоря об отношении Авраамия к другим расколоучителям, автор сличает, даже в мелочах, сочинение его с сочинениями Аввакума, диакона Федора, Лазаря, Никиты... Труд не легкий и кропотливый, но не представляющий существенной важности. Вообще, автор положил в сочинение много старания и труда; к сожалению изложение не отличается ни правильностью, ни ясностью, – автор не свободно владеет пером».

36. Отзыв доцента А. Жданова о сочинении *Ивана Тюрнина*: «Книга пророка Софонии».

«Исследование г. Тюрнина – «Книга пр. Софонии (V+LXIX+343) – состоит из двух, обычных в библиографических трудах, частей: 1) введения и 2) толкования.

Во «введении», кратком по свойству предмета, но достаточно полном по содержанию, даны сведения о личности пророка, времени происхождения, плане и разделении книги, сделана отчетливая характеристика современного пророку религиозно-нравственного состояния иудейского народа и указаны главные отличительные особенности идейного содержания книги.

Истолковательная часть труда представляет, и по справедливости, главный предмет, на который было направлено внимание автора.

В основу толкования автор, не отступая пред теми затруднениями, которые представляет вавилонская пунктуация, положил еврейский текст кодекса, известного под названием Codex Babylonicus Petropolitanus. Этот текст внимательно сравнивается с переводами отчасти на основании лучших изданий и пособий (указаны в начале исследования), отчасти на основании личного ознакомления автора с текстом LXX в

творениях Св. Кирилла Александрийского, Федора Мопсуетского, бл. Иеронима. В результате критико-текстуальной работы иногда предлагаются поправки масоретского *textus receptus*. Правда, в большинстве случаев автор уже находил проекты изменения текста в тех пособиях, которыми он пользовался; но и здесь должно поставить ему в заслугу то, что он осторожно и осмотрительно выбрал лучшее, отбросил всякие произвольные догадки и не увлекся игрой ученого остроумия, отличающей труды, напр., Гит-

–170–

цига и его последователей. Некоторые из указанных другими поправок автор утверждает на основаниях более широких и прочных. Самостоятельное и тщательное изучение подлинника и переводов дало автору возможность внести в критику текста нечто и от себя. Предлагаемые им улучшения в масоретском издании (иногда и у LXX) нередко заслуживают полного внимания; даже в тех случаях, когда они не выходят из пределов только возможного или вероятного, в них ясно обнаруживается хорошее знакомство автора с предметом и способность пользоваться пособиями, как пособиями, а не как источниками, – навык в самостоятельной работе и достаточная методическая сноровка.

При толковании собственно, кроме Библии, автор пользовался и патристической литературой, и всеми выдающимися работами новейших ученых Запада, – не оставил без внимания и трудов русских богословов. Обширный экзегетический материал, добросовестно изученный автором, представлял немало соблазнов к нарушению ученого воздержания, – к увеличению объема исследования длинными выдержками, мелочной полемикой и под. Автор, однако избегает этих недостатков; не заботится прежде всего о показной и излишней эрудиции и как в критике текста, так и в его изъяснении почти всегда и везде сохраняет должную меру и соответствие между объемом труда и его главной целью. Изъяснение ведется стройно и плавно, и многие места можно читать с истинным удовольствием.

Изложение и стиль заслуживают полного одобрения.

Знание языков (еврейского, классических и немецкого) и умение им пользоваться у автора далеко не заурядные.

Поэтому можно с полным правом приветствовать в авторе добросовестного, усердного и способного работника в области ветхозаветной науки, и его труд должно признать – в его настоящем виде вполне достойным кандидатской степени, а с некоторыми исправлениями вполне пригодным для соискания и степени магистра богословия».

37. Отзыв ординарного профессора Н. Субботина о сочинении Алексея Цветкова: «Книга о вере и ее значение в отношении к расколу».

«Вопреки принятому обычаю автор не разделил своего сочинения на отделы и главы; но тем не менее ведет дело в порядке: сначала делает изыскания об авторе Книги и об

–171–

источниках, откуда заимствовано ее содержание, потом говорит об ее значении для раскола.

Изыскания о том, кто автор Книги о вере и откуда заимствовано ее содержание, сделаны тщательно и выводы из этих изысканий отличаются осторожностью и основательностью; о значении же этой книги для раскола говорится довольно поверхностно: автор не показал достаточного знакомства с раскольнической литературой и мало к ней обращался, а ограничился сведениями из готовых книжек о расколе, притом довольно устарелых и не особенно важных. В общем сочинение хорошее».

38. Отзыв доцента Л. Голубцова о сочинении *Евгения Цветкова*: «Чинопоследование таинства брака».

«Небольшое по объему (XVI+1–320) сочинение г. Цветкова состоит из введения, в котором он кратко говорит о важности и трудности исторического толкования богослужения, а также о задаче, методе и плане своего труда, и пяти глав исследования. Первая глава занята обзором обрядовой стороны браков еврейского, греческого и римского; предметом второй служит довольно подробный очерк бракосовершения в христианском мире с первого по восьмой век. Здесь автор трактует именно о необходимости церковного благословения брака в понятии

первохристиан, обручении и первоначально-гражданском значении его, о совместном совершении брака с литургией и самом обряде венчания – его происхождение, древней простоте и постепенном осложнении. В третьей главе по спискам Барбериновым – первому и второму, преосв. Порфирия Успенского, Кристоферратскому и двум служебникам Софийской библиотеки автор излагает и объясняет историю брачного чинопоследования в IX–XIII столетиях, за период выделения бракосовершения из литургии в самостоятельное последование. В четвертой главе говорится об изменениях, происшедших с брачным чином в XIV–XV веках, причем довольно подробно указываются и объясняются вновь появившиеся в нем обряды и молитвы. Пятая глава посвящена изучению XVI века, признаваемая г. Цветковым временем самого широкого и почти окончательного развития обрядовой стороны таинства брака, когда «появились все те особенности бракосовершения и составные части его, из которых складывается последование брака в современных нам требниках». Кроме того, в концах глав второй, четвертой и пятой идут у автора рассуждения о характере отношений

–172–

древних христиан ко вторым и третьим бракам, первых записях и чинах последования венчания второбрачных и третьобрачных, и, наконец, о позднейших послаблениях церкви и отступлениях ее от первоначальной своей строгости при благословении вторых и третьих браков. – Переходя от содержания сочинения к замечаниям на него, прежде всего следует сказать, что г. Цветков, разъясняя в своем введении затруднения, встречаемые исследователем при изложении чинопоследования брака, преувеличивает их. Вопрос об обрядовой стороне таинства брака вовсе не из очень трудных и сложных в литургической науке и даже в русской литературе сравнительно разработан. Достаточно упомянуть здесь о трудах Н.Ф. Красносельцева, А.А. Дмитриевского, Катанского, Каратыгина, Одинцова, Смирнова, которым сам автор справедливо придавал важное значение и оказал должное внимание в своем сочинении (стрр. VIII, X, 96:214–215. 258 и

др.). Вступительная глава последнего, в которой автор знакомит с обручением и самым бракосочетанием у Евреев, Греков и Римлян, не отличается обстоятельностью, в чем сознается и сам г. Цветков, называя свой очерк изложения совершения браков у древних народов беглым (стр. 27). Во второй главе автор слишком долго останавливается на раскрытии той мысли, что браки во все времена у христиан «совершались не иначе, как при посредстве молитв и благословения епископа или пресвитера» (стрр. 30–47). Приводить в подтверждение этого из памятников христианской письменности длинный ряд свидетельств, частью уже известных в нашей литературе, частью не имеющих прямого отношения к теме сочинения, не представлялось особенной надобности. Вместо этого, автору следовало бы заняться исключительно литургическою стороною таинства брака, тщательно собрать, внимательно анализировать и между собою сопоставить все те краткие, отрывочные и, по-видимому, случайно брошенные замечания древних церковных писателей, которые прямо или косвенно касаются той или другой стороны брачного ритуала. Правда, большая часть относящегося сюда материала приведена в известность г. Цветковым, но изложена по разным местам сочинения (стрр. 96–103:112, 119–120); некоторые, по сознанию самого автора, важные исторические указания отмечены им мимоходом, без всякого разбора, или же приводятся в примечании в сокращенном переводе по журнал-

–173–

ной статье (99–101:136 прим. и др.), без всякой проверки. Этим отчасти нужно объяснять то обстоятельство, что история брачного чина за первые восемь веков у автора вышла не особенно полная и обстоятельная. Здесь, как и в прочих главах своего сочинения, автор с большим интересом занимался толкованием обрядов таинства брака, чем историей чинопоследования его. Объяснения некоторых обрядов, например, брачного лобзания, обхождения вокруг престола и других, смысл которых общепонятен, у автора излишне-подробны. Историю рассматриваемого чинопоследования г. Цветков ведет совместно с толкованием обрядов, но в видах

более отчетливого и цельного представления первой (истории) нужно было бы изложить толкования отдельно, в конце глав. Равным образом речи автора об отношении церкви ко вторым и третьим бракам, о первых записях и чинах последования венчания второбрачных и третьобрачных, стоящая теперь без всякой связи с другими рассуждениями его, лучше было бы сделать предметом особой главы. Некоторые суждения г. Цветкова надобно признать ошибочными (стр. 140:246) и, наконец, нельзя одобрить его привычки в большей части случаев без разбора, а иногда и без определенного указания, приводить цитаты в греческом и латинском оригинале, что не вызывается существом дела и в значительной мере затрудняет читателя.

Указывая на устранение этих недостатков, как на средство улучшить сочинение с внутренней и внешней стороны, я должен сказать, что и сделанного г. Цветковым совершенно достаточно, чтобы признать его труд очень хорошим, вполне заслуживающим степени кандидата богословия. Автор не только верно понял свою задачу и указал истинный путь к ее решению, но и весьма много сделал для ее выполнения. В своем сочинении он обнаружил основательное знакомство с иностранною и русскою литературой предмета и сделал несколько самостоятельных разысканий в области интересующего его вопроса. Последнему не мало содействовали его занятия некоторыми литургическими рукописями библиотек Московской духовной Академии, Троице-Сергиевой лавры, Московской Синодальной, Типографской и Хлудовской. Изложено сочинение, за весьма немногими исключениями (стрр. 59:96, 118:135, 144), языком ясным, легким и вообще правильным».

39. Отзыв доцента Н. Заозерского о сочинении *Семена Ши-*
-174-

шаева: «Правила св. Никифора патриарха Константинопольского и исповедника: их подлинность и значение в Восточной церкви».

«Задачею названного сочинения поставлено решение вопроса о подлинности правил св. Никифора исповедника. В

предлежащем виде сочинение содержит в себе лишь предуготовительную к решению работу: утверждение основания, фундамента, разработку и приведение в порядок данных, на которых имеет быть построено критическое исследование массы приписываемых названному св. отцу правил и указание той части ее, которая с научною основательностью может быть признана подлинною. Каким же образом произведена эта работа? Сам автор так выражает план и метод ее: «так как не смотря на четырехвековые поиски ученых не найдено до сих пор ни одной рукописи с такой серией правил, по отношению к которой все остальные являлись бы лишь редакциями, напротив почти каждая рукопись заключает в себе правила новые, не встречаемые, кроме нее ни в какой другой, за тем все эти рукописи не восходят ранее XII века, а других прямых данных, напр., свидетельству не имеется, то приходится выработать такие косвенные данные, который имели бы при рассмотрении правил силу прямых. Именно сообразно разнообразному и большому количеству правил (227) для рассмотрения подлинности их необходимо поискать поводов к изданию их в жизни и деятельности св. Никифора... Для сего необходимо представить *подробные* биографические сведения, тем более, что таких сведений не существует в церковно-исторической и патристической русской литературе за исключением лишь кратких заметок в курсах церковной истории и в некоторых монографиях А.П. Лебедева. Далее, необходимо знать время и характер *рукописей*, чтобы судить о подлинности того или иного правила и определить в некоторых случаях процесс возникновения иных из правил св. Никифора в позднейшее время. Весьма не излишне присоединить сюда обзор *изданий*, который покажет, как относились издатели к вопросу о подлинности правил св. Никифора и что ими сделано в сем отношении (почти ничего). Кроме того, необходимо иметь обстоятельные сведения о способе (форме) и времени происхождении правил для заключения – уже на основании этого – о количестве и характере несомненно подлинных правил из массы дошедших до нас в разных рукописях и изданиях. При совокупности только этих данных и возможно

определить подлинность или неподлинность каждого правила. Отсюда план сочинения распадается на следующие части: 1-я будет состоять из 3-х глав: а) биографические сведения о жизни и деятельности св. Никифора; б) обзор рукописей, заключающих правила св. Никифора; в) обозрение печатных изданий правил. Часть II-я будет распадаться на две главы: а) способ и время происхождения правил и на основании этого характеристические черты их; б) критическое обозрение правил. Наконец в 3-й части следует показать важность правил, определяемую их практическим употреблением в Восточной церкви: а) в Греческой; б) в Русской. (Введение стр. X–XII).

Как видно отсюда, постановка дела – весьма рациональная и основательная, метод вполне целесообразен.

Предлежащий труд автора не представляет полного совершения предначертанного плана, но обрывается на второй части. Однако же и на основании представленного можно составить вполне определенное суждение о свойствах сочинения. Как биография св. Никифора, так в особенности обозрение рукописей и изданий его правил сделаны автором с замечательным усердием и вполне основательно. Автор собрал и изучил по данному вопросу все, что дает в настоящее время иностранная литература (хотя и небольшая), так что сочинение его даже и в не оконченном виде представляет заметный вклад в русскую каноническую литературу.

На сем основании признаю сочинение студ. С. Шишаева вполне заслуживающим кандидатской степени».

40. Отзыв ординарного профессора Н. Субботина о сочинении *Якова Элпидинского*: «История раскола на Ветке и в Стародубье».

«Сочинение состоит из одиннадцати глав, в которых автор излагает историю раскола на Ветке и в Стародубье, начиная со времени первых раскольнических поселений на этих местах до возникновения в Стародубье споров между дьяконовцами и перемазанцами включительно, причем входит в излишние подробности об известном перемазанском соборе в Москве.

Никаких самостоятельных изысканий по истории раскола в Стародубье и на Ветке сочинителем не сделано; он руководствовался только готовыми печатными сочинениями, и, не всегда проверяя достоверность их сказаний, передает их иногда с излишнею подробностью, как напр., историю Епифания. Сочинение нельзя признать и оконченным, так как история Старо-

–176–

дубья и Ветки не кончается перемазанским собором; напротив, история их за три четверти настоящего столетия заслуживала особого внимания и должна была по преимуществу составить предмет исследования, тогда как в подробном изложении предшествующей истории, по которой имеются специальные сочинения, особенной надобности не было. Изложение свободное и легкое, но эта легкость изложения доходить иногда до излишества. Впрочем, сочинение должно быть отнесено к числу хороших».

41. Отзыв экстраординарного профессора протоиерея Д. Касицына о сочинении *Петра Ярустовского*: «Развитие из Societas Jesu иезуитизма в нынешнем значении этого слова».

«Откуда и каким именно путем мог возникнуть иезуитизм»? спрашивает автор и отвечает: «исходным моментом возникновения его был, по нашему мнению, момент ожесточенной борьбы иезуитского ордена с протестантизмом» (стр. 33–34). «Органы католической реакции, – иезуиты самую миссией своею побуждались к защите того, что опровергалось протестанством и осуждению того, что старались доказать последние. Крайность у одних, в силу известного психологического закона, вызывала прямо противоположную себе крайность же у других. Крайностью в учении протестантов о степени падения человека и совершенном рабстве его воли определялась крайность в учении иезуитов о свободе человека» (120 стр.). «Согласно принятой иезуитами теории Молины, нравственные силы человека, падшего, и сами по себе достаточествуют к исполнению Закона Божия, а если человек и нуждается в чем при этом, то только в помощи, которую сам же и испрашивает себе у Бога» (145 стр.). «Отсюда где нет

свободы, там нет греха». «Где нет ясного сознания о грехе, нет основания для нравственного вменения его». «Отсюда возникает и этим объясняется вся иезуитская постановка вопроса о грехах неведения», «о сомневающейся совести», «о пособии для сомневающейся совести – пробабализм». «С последним близко соприкасается теория иезуитов об управлении вниманием» (35 стр.) «их постановка вопроса о разделении грехов», «о произволе и ухищрениях в таинстве покаяния», «учение иезуитов о так называемом акте attritio и другом ему родственном – contritio» ... «В таком генетическом порядке представляется и понимается нами логическое расположение основных и главных моментов и развития из Societas Jesu того, что называется и разумеется ныне под именем иезуитизма.

–177–

Этому, в частности, порядку следуем мы и при изложении настоящей нашей работы» (36–35 стр.).

Только что изложенные основные положения рассматриваемого сочинения говорят сами за себя. Путь к разъяснению вопроса указан совершенно верный.

Не все изложенные положения раскрыты с должною полнотой. Но принимая во внимание трудность самой задачи, считаю возможным признать рассматриваемое сочинение, и в его настоящем виде, удовлетворительным для степени кандидата богословия».

42. Отзыв доцента А. Шостыина о сочинении А. Яхонтова: «Жития святых, как воспитательное средство, и их значение для русской школы с древних времен».

По плану автора, все сочинение распадается на два отдела. В первом из них, заключающем первые пять глав (стр. 1–290), говорится «о житиях святых, как воспитательном средстве, во втором, обнимающем две последние главы (стр. 291–367), раскрывается «значение житий святых для школы». Частное же содержание каждой главы в отдельности намечается автором так: «первая глава – говорит он – посвящена раскрытию воспитательного значения житий святых, как книг церковно-богослужебных; вторая – раскрытию воспитательного значения

житий святых, как книг для домашнего чтения. Так как в обоих этих отношениях жития святых неминуемо должны были отразиться в жизни народа и его воззрениях, две следующие главы предназначены у нас выяснению влияния житий святых – третья глава – на народную жизнь и – четвертая глава – на религиозные верования и представления народа, т.е. на его словесность и поэзию: былины, песни и пр. Пятая глава включает в себе несколько общих замечаний о воспитательном значении житий святых. В первой главе второго отдела будет представлена историческая судьба житий святых в нашей школе с древних времен; во второй будет разъяснено их педагогическое значение» (стр. VIII–IX).

Уже из этого плана видно, что при всей ясности и определенности данной темы, г. Яхонтов понял ее слишком широко, именно – в смысле воспитательного значения житий святых для всего вообще русского общества, а не для подрастающих только воспитывающихся его поколений. Отсюда – пространные рассуждения об употреблении житий святых в церковной службе, за монашескою трапезою, в домашних чтениях мирян и т.д.;

–178–

отсюда же длинная речь о византийском аскетизме в воззрениях и в самой жизни наших предков, развившемся под влиянием житий; отсюда наконец – множество ненужных выписок, не относящихся прямо к делу (в роде народной песни на стр. 72). Остается неясным для читателя и то, какое отношение к данной теме имеет вся почти глава четвертая, где автор подробно исследует вопросы: былины ли влияли на жития или наоборот – жития на былины; апокрифы или же жития святых были источником для духовных стихов и легенд? (Причем внимательно разбираются и оцениваются мнения Буслаева, Галахова, Миллера, Порфирьева, Стоюнина, Шевырева и др. авторов, рассматривавших жития как памятник нашей литературы и почти ничего не говоривших о воспитательном их значении). Кроме этой излишней широты в понимании данной темы, есть еще один важный недостаток в сочинении г. Яхонтова: поставив вопрос о пользе и значении

жития святых как воспитательного средства, он занимается разбором и опровержением отрицательных воззрений на этот предмета, высказанных голословно в каких-то романах и повестях (напр., в романе Крестовского «Торжество Ваала») и не имеющих никакого научного значения, – между тем как при чтении его же собственного сочинения естественно возникают и сами собою напрашиваются на разбор более всякие и серьезные возражения против школьного употребления житий (именно по поводу некоторых по-видимому – суеверных обычаев, утвердившихся в нашем народе, как уверяет автор, благодаря житиям – стр. 130 и сл., а также по поводу болезненных проявлений аскетизма в раннем детском возрасте под влиянием чтений житий – стр. 268); и вот по поводу этих-то более серьезных и важных доводов автор не обмолвился ни словом. Не решает он также и вопроса о том, в полном ли составе жития святых должны быть даны для чтения детям, или же следует сделать педагогически-целесообразный выбор из них, – хотя многие страницы сочинения его давали прямой повод к постановке и обсуждению этого вопроса.

Впрочем, объяснить подобные недочеты в рассматриваемом сочинении весьма нетрудно. Сочинение это представляет собою первую и вполне самостоятельную попытку к выяснению педагогического значения житий святых, так как имеющаяся у нас литература о житиях (с каковою литературой автор обнару-

–179–

живает очень близкое знакомство) трактует о них с иных точек зрения, а не с специально-педагогической. Неудивительно, если автор, впервые обсуждающий данный предмет и не имеющий себе предшественников в этом, опустил из виду некоторые, хотя и довольно важные стороны предмета.

При этой самостоятельности сочинение отличается тщательною литературною отделкой, которая дала возможность автору некоторые главы напечатать уже в духовных журналах. Наконец, о внимательном изучении самых житий святых едва ли нужно распространяться: работа эта исполнена добросовестно и

с видимой любовью к избранному предмету. Сочинение может быть признано достаточно хорошим.

42. Отзыв ординарного профессора К. Голубинского о сочинении *Я. Яцковского*: «Священник Симеон Суздальский и его история Флорентийского собора».

Ответ на вопрос: за что Симеон послан был в заключение в Троицкий Сергиев монастырь, не может быть признан удовлетворительным. Совсем нет ответа на вопрос: для чего Симеон написал свою историю Флорентийского собора. Оставляются без объяснения некоторые невероятные показания Симеона в этой его истории Флорентийского собора. При сейчас указанных недостатках сочинение имеет достоинство труда старательного, так что должно быть признано за сочинение хорошее.

III. Внесенный и.д. инспектора Академии, иеромонахом Григорием, список студентов IV курса с обозначением баллов по их поведению; в этом списке поведение 56 студентов IV курса означено баллом 5 и 3-х студентов – баллом 4.

IV. Прошения студентов IV курса:

а) Алексея Целебровского: «В продолжение учебного года я неоднократно подвергался простудным болезням, благодаря которым и доселе чувствую слабость и истощение сил. Вследствие этого я не мог своевременно приготовить кандидатское сочинение и держать экзамены. Поэтому, согласно совету врача, удостоверительное свидетельство которого при сем прилагаю, покорнейше прошу Совет Академии оставить меня на повторительный курс и удержать за мною ту стипендию, которой я доселе пользовался».

б) *Геннадия Спасского*: «По причине продолжительной болезни я в настоящем 189½ учеб. году не имел возможности явиться в Академию для учебных занятий; посему осмеливаюсь покорнейше просить Совет Академии, не дозволено ли будет мне

–180–

окончить полный академический курс в следующем 1892–93 учеб. году с оставлением за мной казенной стипендии, которой я пользовался в продолжение моего учения на первых трех

курсах Академии. К сему прилагаю свидетельство о моей болезни от пользовавшего меня врача».

в) *Аркадия Азбукина*: «Тяжкая и продолжительная болезнь, медицинское свидетельство о которой при сем прилагаю, не дала мне возможности явиться в Академию в течение всего настоящего учебного года; посему покорнейше прошу Совет Академии оставить меня на второй год в IV курсе и не лишать той стипендии, которой я пользовался на первых курсах».

Справка: 1) §§ 132–140 устава духовных академий; по окончании испытаний, на каждом курсе составляется Советом 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 составления списка их принимаются во внимание сочинения, устные ответы и поведение. **Примечание.** При составлении списка новые языки в общей счет предметов не вводятся. – В случае не успешности, 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 (коллоквиум). – 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 академи-

–181–

ческого 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, «присуждение звания действительного студента и степени кандидата» значится между делами Совета Академии, представляемыми на утверждение Епархиального Преосвященного. 3) Студенты – Алексей Целебровский, Геннадий Спасский и Аркадий Азбукин не оставались на второй год ни в одном курсе.

Определили: 1) Благопочтительнейше представить Его Высокопреосвященству об утверждении студентов IV курса: 1. Ивана Попова, Ивана Николина, Павла Борисовского, Ивана Тюрнина, 5. Николая Брянцева, Василия Георгиевского, Николая Князева, Михаила Дядькова, Евгения Цветкова, 10. Николая Попова, Василия Грекова, Александра Прозоровского, Алексея Волкова, Алексея Сосновского, 15. Петра Ярустовского, Константина Богданова и Николая Козлова – в степени кандидата богословия с предоставлением им права на получение степени магистра богословия без нового устного испытания; 2) об утверждении студентов: иеромонаха Иоанна (Рахманова), Алексея Тихова, Ивана Воронцовского, Якова Элпидинского, Михаила Шувалова, Александра Лепорского, Сергея Троицкого, Василия Сибирского, Петра Полянского, Григория Орлова, Павла Европина, Дмитрия Андреева, Евгения

Бречкевича, Александра Товарова, Константина Несмелова, Алексея Цветкова, Сергея Верещагина, Семена Шишаева, Якова Яцковского, Александра Яхонтова, Александра Тарелкина, иеромонаха Дионисия (Сосновского), Николая Патакина, Дмитрия Ромашкова, Петра Исикамэ, Алексея Нечаева и Евфимия Апостолиди – в степени кандидата богословия с правом на получение степени магистра по исполнению требований, означенных в §§ 137 и 139 академического устава; 3) об

–182–

утверждении студентов: Ивана Андреева, Николая Арсеньева, Василия Архангельского, Алексея Боголюбова, Владимира Булгакова, Алексея Виноградова, Николая Вознесенского, Сергея Доброва, Александра Зыкова, Александра Клодницкого, Якова Матусевича и Виктора Федотова, не представивших кандидатских сочинений, в звании действительного студента с правом на получение степени кандидата по представлены сочинений, заслуживающих сей степени; 4) Студентов: Алексея Целебровского, Геннадия Спасского и Аркадия Азбукина, не представивших кандидатских сочинений и проповеди и не державших экзаменов по предметам IV курса, оставить на повторительный курс; суждение же о предоставлении означенным студентам стипендий отложить до начала будущего учебного года.

V. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 20 апреля текущего года: «1892. Мая 1-го. Исполнить».

Справка: 1) В ст. IX означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии 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. 2) О последовавшем разрешении дано знать А. Данилову.

VI. Отношения Канцелярии г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 28 апреля сего года за № 2248: «По утвержденному г. Синодальным Обер-Прокурором, 24 текущего апреля, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной академии *Феодот Кудринский* преподавателем по гомилетике, литургике и практическому руководству для пастырей в Нижегородскую духовную семинарию».

б) от 5 мая сего года за № 2344: «По утвержденному г. Синодальным Обер-Прокурором, 30 минувшего апреля, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной академии *Антон Бочковский* на должность преподавателя по священному писанию в Якутскую духовную семинарию».

в) от 20 мая сего года за № 2647: «По утвержденному г. Синодальным Обер-Прокурором, 14 текущего мая, докладу учеб-

–183–

ного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской духовной академии *Николай Виноградский* помощником инспектора в Самарскую духовную семинарию».

Справка: По распоряжение о. Ректора Академии всем означенными кандидатам дано знать о назначении их на духовно-учебную службу.

Определили: Принять к сведению.

VII. Предложение о. Ректора Академии, Архимандрита Антония: «Чсть имею предложить Совету Академии войти в рассуждение о замещении состоящей ныне вакантною кафедры по введению в круг богословских наук».

Определили: Пригласить на вакантную кафедру введения в круг богословских наук окончившего в 1889 году курс Академии со степенью кандидата богословия, бывшего профессорским стипендиатом, ныне преподавателя Вологодской духовной семинарии, Сергея Глаголева и, в случай его согласия занять означенную кафедру, а равно и неимения препятствий к этому со стороны семинарского Правления, вести в свое время дело установленным порядком.

VIII. Предложение его же следующего содержания: «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, Совету предоставляется оставлять при оной на годичный срок наиболее даровитых студентов, кончивших курс с отличным успехом. **Примечание.** Лица сии получают содержание из особо назначенных для того сумм, в размере не свыше 700 рублей на каждого. – По истечении года они представляют отчет Совету в своих занятиях и затем могут быть определяемы на соответственные их приготовления вакантные 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 их содержания» значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

–184–

Определили: Оставить для приготовления к замещению вакантных кафедр в Академии в будущем учебном году ныне окончивших курс студентов: Ивана Попова, Ивана Николина и Павла Борисовского с производством им содержания с 15 августа текущего года по 466 р. 67 к. каждому за вычетом 2% на пенсии. Мнение сие благопочтительнейше представить на благоусмотрение Его Высокопреосвященства.

IX. Заявления стипендиатов и своекоштных студентов, ныне окончивших курс в Академии: Павла Борисовского, Константина Богданова, Александра Лепорского, Петра Ярустовского, Павла Европина, Александра Яхонтова, Петра Полянского, Василия Сибирского, Якова Яцковского, Дмитрия Андреева, Александра Тарелкина, Алексея Нечаева, Виктора Федотова, Якова Матусевича, Николая Вознесенского, Дмитрия Ромашкова иеромонаха Иоанна (Рахманова) и иеромонаха Дионисия (Сосновского) о желании их служить по духовно учебному ведомству.

Х. Прошение оставленного в минувшем учебном году при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр кандидата Михаила Тареева: «Почтительнейше прошу Совет Академии, на основании § 56 устава духовных академии, ходатайствовать установленным порядком о скорейшем назначении меня на преподавательскую должность в какую-либо, если возможно, из центральных семинарий и притом по специально богословским или философским предметам».

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» значится между делами Совета Академии, представляемыми чрез Епархиального Преосвященного на утверждение Св. Синода. 3) Указом Св. Синода от 29 Апреля 1884 г. за № 4 предписано Советам академий не позже 15 июля представлять в Св. Синод соображения о распределении воспитанников академий 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

–185–

или другой воспитанник признается наиболее способным, каковые сведения и будут Центральным Управлением принимаемы во внимание при последующем в течение года замещении вакансии в семинариях и училищах, которое будет совершаться на прежних основаниях, по непосредственному усмотрению и распоряжению Центрального Управления. 4) По § 159 устава духовных академий, прим. 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 Св. Синода от 25-го 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) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред г. Обер-Прокурором Св. Синода о назначении окончившего курс в минувшем учебном году и оставленного при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр Михаила Тареева на преподавательскую должность в какую-либо из центральных семинарий по специально богословским или философским предметам. 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 обозначением их успехов и поведения за четыре года и сведений о том, к каким должностям они признаются наиболее способными, а в Канцелярию г. Обер-Прокурора Св. Синода представить таковые же списки, не получивших на первый раз назначения по духовно-учебному ведомству, согласно указу Св. Синода от 29 апреля 1884 г. 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.

–186–

XI. Отчет оставленного в прошлом учебном году при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр Тихона Синьковского.

В минувшем учебном году я занимался изучением трех отделов лютеранской и реформатской догматики: а) о сущности оправдания человека; б) о видимых благодатных средствах; в) о церкви. Занятия эти были продолжением моих предшествующих работ, так как один из входящих в эти отделы вопросов, – именно учение лютеранской догматики о невидимости церкви, – был предметом моего кандидатского сочинения. Последний вопрос нельзя основательно понять, исследовав только один отдел о церкви: необходимо изучить его в связи с двумя предшествующими. В таком направлении я вел работу и при составлении кандидатского сочинения, но не достаточность времени заставляла сосредоточиться главным образом на изучении отдела о церкви, а с двумя предшествующими ознакомиться только по символикам. В минувшем году я пополнил отчасти чтением некоторых специальных исследований изучение отдела о церкви, главным же образом сосредоточился на отделах о сущности и средствах оправдания и освящения человека.

Чтобы судить отчасти, насколько идеи, провозглашенные реформаторами, были подготовлены уже в предшествующее время, я ознакомился с учением предшественников реформации, пользуясь литературой. К самым сочинениям реформаторов до реформации я не обращался частью по отсутствию их в академической библиотеке, а некоторых, как напр., большинства сочинений Виклифа, и вообще в печати, частью потому, что эта часть работы не составлял моего главного предмета. – Из прочитанных мною сочинений, касающихся истории и учения первого из предшественников реформации Виклифа, отмечу труды Бёрингера, Иегера, Левальда и Лехлера. – История предшественников реформации Бёрингера (*D. Vorreformatoren d. vierzehnten u. fünfzehnten lahrh.* 1856–1858) – труд, хотя уже устаревший в настоящее время, но не бесполезный, как свод материала. Исследование Иегера (*Iohn Wicliffe u. seine Bedeutung für d. Reformation* 1854) представляет краткий популярный очерк и научного значения не имеет. – Статьи Левальда (*Zeit für die Histor, Theol.* 1846–47) были до появления труда Лехлера лучшим изложением

богословия Виклифа, но так как автор их пользовался только напечатанными сочинениями Виклифа, главным обра-

–187–

зом его диалогом и триалогом, то и исследование его не могло получить желательной законченности и полноты. – Заслуга полного и точного изложения богословских воззрений Виклифа бесспорно принадлежит Лехлеру. Предмет его сочинения – история предшественников реформации вообще, но главным образом автор направил усилия на изучение богословия Виклифа; он пользовался не только напечатанными трудами последнего, но – и даже главным образом – теми, который находятся в рукописях и хранятся в разных западных библиотеках. Не вдаваясь в подробное изложение тех сторон учения Виклифа, которые с достаточной точностью и полнотой были изложены в предшествующих трудах, Лехлер останавливается главным образом на таких, которые были только затронуты или же представлены вследствие неполноты источников в ненадлежащем свете. Труд Лехлера, по его собственному выражению «труд целой жизни», можно считать последним словом западной науки по изучению богословия Виклифа.

Историю и учение предшественников гусситства в Богемии я изучал, во-первых, по указанным сочинениям Бёрингера и Лехлера (2-ые томы) и, во-вторых, по небольшому, но весьма важному благодаря своду дословных выдержек из сочинений предшественников гусситства, исследованию Иордана (D. Vorläufer. d. Husitenthums in Böhmen. 1846). – Для ознакомления с учением самого Гуса кроме относящихся сюда трактатов Бёрингера и Лехлера служили еще – исследование Фридриха (D. Lehre d. Iohannes Hus... 1862) и статья Готтшикка (Zeit. f. Kirchen-geschichte 1886). Оба последние труда весьма важны для установки правильного взгляда на реформаторское значение богословских воззрений Гуса; они доказывают, что Гус не особенно тесно приблизился к идеям реформаторов, что в его взглядах было много не выходявшего из строя мыслей средневековой римско-католической догматики.

Что касается изучения богословия Лютера, то в этой области моя работа заключалась в следующем. Прежде всего я прочитал по сочинениям самого реформатора все места, в которых он высказывает свой взгляд на сущность оправдания человека и на видимые благодатные средства, пользуясь регистром, которым снабжено находившееся у меня под руками издание. – В учении реформатора об этом предмете можно различить два главные периода развития – до начала борьбы с край-

–188–

ним спиритуализмом и во время нее. Первый отличается большей свободой мистики, большей склонностью к спиритуализму. В сочинениях, относящихся к этому времени, неоднократно встречаются выражения и даже целые ряды мыслей, по-видимому говорящее о том, что Лютер склонялся к полному отрицанию объективного значения видимых благодатных средств и церкви, как учреждения, задача которого – распространять среди всего человечества благодать искупления, признавал отношения верующей души ко Христу и доступ к благодати искупления чисто духовными, не зависящими ни от чего внешняя, а церковь – совокупностью всех истинно верующих и потому духовной, невидимой. Но такой вывод относительно Лютера этого периода был бы ошибочен: в других случаях он ясно признавал объективное значение таинств и вместе церковь, как учреждение, а это заставляет предполагать, что все помянутые выражения вызваны односторонне-объективным направлением католицизма, тем более, что они встречаются главным образом в сочинениях полемическая характера. – Специфические черты второго периода – не только особенно ясное и настойчивое проведение идеи объективного значения видимых благодатных средств, но и горячая полемика против спиритуализма. – Для уяснения этого фазиса в развитии богословия Лютера я пользовался книгой Erbkam'a: «Geschichte d. protestantischen Sekten im zeitalter d. Reformation» (1848). Автор ее сначала показывает отношение протестантского учения к мистике вообще и затем излагает учение тех из протестантов, у которых

мистический принцип нашел особенно рельефное выражение – Карлштадта, Себастиана Франка, Швенкфельдта, анабаптистов и др. Книга знакомит таким образом с теми воззрениями, против которых была направлена полемика Лютера. – Как пособиями, я пользовался, – при изучении догматических воззрений Лютера, – двумя известными систематическими изложениями его богословия Кёстлинга и Гарнака и статьями Дикгофа (Theologische Zeitschr. 1860:5; 1861, I–II). Здесь под общим заглавием «Luther's Lehre v.d. Gnade» изложены основные черты богословия реформатора. Из древнейших отдел Лютер ближе всего стоит к Августину. Поэтому Дикгоф предпосылает изложению богословия Лютера раскрытие характеристических воззрений Августина.⁵⁷⁶

(Продолжение следует)

Апрель

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Амоса [Ам. 6:7–7:14] / Пер. П.И.
Казанского и А.А. Жданова; под ред. М.Д. Муретова //
Богословский вестник 1893. Т. 2. № 4. С. 495–510 (1-я
пагин.). (Продолжение.)**

–495–

Так как, говорит, они предались роскоши, оставив любовь к Богу, и стали надеяться *на гору Самарийскую*, то есть – на жителей Самарии, показывая великую гордость и полагая, что они властвуют над безмерным множеством народа и имеют людей, годных для войны, в превосходном числе, поэтому-то и говорит: придёт, да, – придёт, и весьма скоро, на всех время пленения и в качестве первой добычи воспользуется людьми, более могущественными. Всегда ведь неприятели, опустошая город, бросаются на дома знатнейших с тем, чтобы расхитить что в них есть. А так как у знатных жителей Самарии было в обычае разъезжать на самых лучших конях, а эти последние, как обыкновенно, шли по середине улицы и при этом с умом и с толком, как бы по научению, ржали (всегда это животное способно понимать красоту и усвоить свойственное ему искусство), то, говорит, и это прекратится: отнимется, говорит, *ржание конско от Ефрема*, – подобно тому, как если бы сказал: многие из Самарийцев перестанут кичиться, прекратят, и не по своей воле, блестящие выезды, когда под ними ржут кони, которые, будучи украшены сияющими бляхами, как будто бы признают седока и как будто весьма гордятся тем, что приняли на себя знатного и достойного удивления ездока. А что трезвенность для начальствующих дело безопасное, распущенность же вредна, об этом узнаёшь и отсюда, потому что на них вперёд всех придут кары; они лишены будут всякой чести и наравне с прочими будут подлежать строгому и суровому суду, и должны будут отвечать не за то только, что погубили себя,

–496–

но и за то, что к своим беззакониям привлекли и других.

Ст. 8. *Яко клятся Господ собою: понеже гнушаюся аз всею укоризною Иакова, и села его возненавидех.*

Показывает непреложность гнева, изображая, как Бог поклялся, что Он возненавидел укоризну Иакова. Конечно, мы не думаем, что речь содержит осуждение праотцу Иакову: понимать так было бы весьма глупо, потому что Бог возлюбил Иакова от чрева матери и сделал его избранным, когда он был ещё в зародыше. Опять Иаковом называет потомков Иакова, проклятую гордость которых Он, как говорит, возненавидел (обычно божественное писание называет укоризною, – *ûbrîc* – превозношение). Ибо неужели это не дело превозношения, – разумею то, что они отринули богопочтение, славу, приличествующую всего более Ему, усвояют идолам и сверх того не считают нужным стремиться к тому, что Ему угодно объявить через святых пророков, угрозу считают как бы за шутку и, уповая на множество союзников, совершенно презирают Его милосердие и помощь? Затем: может ли это быть сомнительным? – Клялся, говорит, Собою Господь всяческих, Собою потому, что у Него не было чем поклясться высшим. В чём же предмет клятвы? В том, что *гнушаюся аз всею укоризною*, или превозношением Иакова, *и вся села его возненавидел*, так как не было никого, кто воздавал бы Ему честь и отличался достоинствами праведности. Конечно, Бог не отвратился бы, если бы у них, хотя и в ограниченном числе, нашлись люди, у которых лежало бы на сердце угодное Ему. Посему и говорит устами Иеремии: *обыдите пути Иерусалимския, и воз-*

–497–

зрите, и поищите на стогнах его: аще обрящете муж творящаго суд, и ищуща веры, и милосерд буду има глаголет Господь (Иер.5:1). А так как сел Иакова имели недостаток во всяком добром боголюбивом муже, то они и преданы на опустошение, и вместе с жителями погибли и города. Посему великая нужда в святых, потому что они спасают города и избавляют страны от лежащей беды, светлостью жизни своей приводя в успокоение даже кипящий гнев и как бы отстраняя устремляющиеся движения божественной ярости.

Ст. 8–10. *И отвергу град со всеми живущими в нем. И будет, аще останутся десять мужей во едином доме, умрут: и останутся остаточнии: и возмут свои их, и понудятся изнести кости их из дому: и речет настоятелем дому: еще ли есть у тебе? и речет: несть еще, и речет: молчи, неименования ради имене Господня.*

Так как Он возненавидел села их и гнушается всякою укоришною *Иакова*, или высокомерием их, то и говорит, что города их погибнут вместе с людьми. А что, в частности, постигает погрешивших в том, разъясняет подробно: *отвергу*, говорит, какой захочу град и истреблю вместе с жителями. И хотя бы десятерым из одного дома удалось избежать меча неприятельского, скрыться по углам и во внутренних помещениях дома, они всё-таки умрут, быть может потому, что будут бояться хотя на малое время выглянуть из тех убежищ, в которых они находятся. Будет сменять, говорит, руку бьющего язва и убивать спрятавшихся. А когда удалятся враги, то придут некоторые из своих по крови и по расположению *и понудятся изнести кости их.*

—498—

Кого же понудят собирающие останки умерших? – Конечно, себя самих, ибо по истине обременительно и тяжело прикасаться к телам уже разлагающимся и загнившим, а кто на это отваживается, тому, думаю, не след держать нос открытым, потому что нет ничего хуже такого страшного зловония. Итак, понудят себя самих оказать сострадание умершим и погибшим от язвы тем, что удостоят их погребения и одеяния. Но, говорит, делающие это будут расспрашивать заведующего домом: нет ли кроме тех кого ещё – или ещё живого и скрывающегося в потаённых местах, или уже умершего и издающего запах? А тот ответит, говоря: *несть ещё*. Это не иное что, как ясное доказательство полного опустения. Но если настоятели дома скажут это, они услышат, говорит, в свою очередь от предлагающего вопрос: *молчи, неименования ради имене Господня*. Что это значит, необходимо рассмотреть. Некоторые думают и утверждают, что вопрошающие будут заставлять умолкнуть настоятелей дому, готовых поклясться с тем, чтобы

те не клялись именем Господним, и добавляют, что у Ефремлян ум ниспал до такого отсутствия любви к Богу, что они не выносят тех, кто захотел бы наименовать Бога всяческих. Полагаю, что такое рассуждение весьма слабо и неблагоприлично, что Ефремляне совершенно отторглись от любви к Богу, в этом никто не будет сомневаться, но, вследствие ударов и наказания, став более благоразумными, они, естественно, скорее должны были хоть сколько-нибудь убояться и затем прийти к необходимости желать того, что более нужно, а не наоборот – столь дерзко посягать против истинного богопочте-

—499—

ния. Кроме того (прибавлю к сказанному и это), какая была надобность настоятелям дома на вопрос: не скрывается ли у них кого – или ещё живого, или уже мёртвого? говорить и присоединять ещё клятву, что у них никого уже нет? Итак, что же означает: *речет: мнози, не именованя ради имене Господня?* Полагаем, что у потомков Израиля было в обычае называть так нареkanie и хулу против Бога, к чему началом служили для них постановления закона. Так, в книге Левит написано, что два человека в собрании поссорились между собою и один из противников (сын Египтянки) произнёс хулу (против Бога) и был побит камнями. Немедленно по этому поводу Бог установил закон, говоря так: *человек, иже аще прокленет Гога своего, грех приимет; нарицай же имя Господне, смертью да умрет (Лев.24:15–16)*. Итак, наименовать имя Господне означает произнести хулу, что священные письма выражают в словах более мягких. Но так как у многих, когда они в печали, есть обычай иногда изрыгать укоризненные речи против Бога, то, говорит, если настоятель дома ответит, что у него никого нет, хотя он и стеснён непоправимыми несчастьями, заградит, говорит, ему уста, чтобы тот не сказал чего укоризненного против Бога. Это свойственно тому, кто показывает угрожающий им бич не напрасно и карает не попусту, но с пользой и необходимостью, потому что можно, да, можно, и очень легко, видеть из того уже, что совершилось, что наказание одних, потерпевших, привело ещё живых и уцелевших к осторожности

и внушило страх, как бы не оскорбить Бога ещё, даже не прогневить Его одними только

–500–

словами, хотя прежде они привыкли делать это без опасения, присоединяя к речам и высокомерие, свойственное их отцам. Посему гораздо лучше истинно добрым и мудрым до ударов и бича поискать полезного и, прежде чем изведать на опыте устремления гнева, удалиться от порока и заняться исполнением того, что по истине угодно всесвятому Богу.

Ст. 11. *Понеже се Господь заповедает, и побиет дом великий толчением, и дом малый разседением.*

Ясно угрожал, что города вместе с жителями будут взяты или лучше – погибнут. А что это – от Бога и случается не само собою, весьма наглядно обнаруживается в том, что Он заповедает могущим опустошить, а те легко исполняют то, что определяет гнев Божий. Домом великим и домом малым, вероятно, называет Ефрема и Иуду. Ефрем многолюден, потому что заключал в себе десять колен, потому он и – *дом великий*; а Иуда – меньший, потому что состоял из двух: сам – в Иерусалиме, и колено Вениаминово. Следует заметить, что при сокрушении (*толчении*) падение должно быть полное, а при *разседении* естественно ожидать разрушения частного. И дом Ефремов, или Израиль, подвергнулся совершенному пленению и неисцельному бедствию войны, и Иуда потерпел это отчасти и как бы в виде малого *разседения*. Справедлив был Судия и нелицеприятен. Как видишь, Он взвешивает преступления городов и стран и соответственно этому на каждого налагает могущее принести ему пользу наказание. Итак, не будем презрительны к Богу, зная всемогущую крепость вышней мышцы, ибо разумение этого дело самое лучшее.

–501–

Ст. 12. *Аще поженут в камениях кони, (и) аще умолкнут в женстем полу? яко обратисте на гнев суд, и плод правды на горесть.*

Что Господь заповедает и побиет дом великий толчением, и дом малый разседением, хотя бы совершил это рукою Ассириян, в этом опять уверяет нас, говоря: *аще поженут в*

каменях кони; подобно тому, как если бы прямо сказал: конь есть животное ретивое и из самых способных к делу, но для бега ему нужно место, не скалистое и исполненное стремнинами, а гладкое и ровное. Как же поэтому совершили на вас набег Ассирияне, не смотря на то, что вы издавна – народ весьма неприступный и так сказать, скалистый, которого никогда не попирали ни один из неприятелей? – Но ведь оскорблён был Бог, который места дикие и недоступные неприятелям сделал удобными для прохода и проезда. Всё равно как, говорит, кони в присутствии кобылиц не перестанут яриться, уязвляться жалом природы и прыгать, так же и враги не успокоятся в своём самом пылком и неудержимом устремлении на нечестивцев, и причина этого – вы, а не кто другой. Ибо вы, говорит, праведный суд Мой о вас *обратисте* на гнев, и вместо того, чтобы получить *плод правды*, Подателя всякого благодушия вашего понудили к гневу, нечестиво учинив достойное *горести*. Подлинно, Бог всяческих был милосерд к Израилю, страдавшему в Египте, но они не перестали оскорблять (Его). Это, думаю, и есть: *обратисте на гнев суд*. – Итак, поистине страшен грех неблагодарности: он наказуется, и вполне справедливо. В самом деле: грубые оскорбления Тому, Кого, напротив, следовало уми-

–502–

лостивлять славословиями и улаждать благодарственными возгласиями, не послужат ли для вас источником всяческих зол?

Ст. 13–14. *Веселящийся ни о едином слове благом, глаголющий: не крепостию ли нашею имамы роги? и Темже се аз воздвигну на вы, доме Израилев, язык, глаголет Господь сил, и сокрушат вас, еже не внити во Емаф, и до водотечи западов.*

Обратисте, – говорит, – *на гнев суд и плод правды на горесть*, – вы, много думающие о самих себе, поднимающие гордое чело против Бога, радующиеся гнилому и бессмысленному слову! Вы сказали, что не Я был подателем присущей вам крепости и силы на одоление врагов, но, приписывая высокие достоинства своим собственным силам, вы дерзнули сказать: *не крепостию ли нашею имамы роги?* Это

было тоже самое, как если бы вы изобличены были в том, что крайне возгордились и несмысленно говорили; мы сами одолевали и будем одолевать врагов, хотя бы даже Бог не захотел защитить; мы сильны, и должно славиться столь блестящими деяниями, совсем ничего не воздавая Богу. Вот эта-то безумная мысль и это действие и есть высокомерие и превозношение против Бога. Но премудрый Давид воздавал славу владычествуемому всем Богу и говорил: *яко похвала силы их ты еси* (Пс.88:18), и ещё: *о тебе враги наша избодем роги* (Пс.43:6), ибо от Него всякая крепость, и мы ничего не можем совершить достойного внимания без Его содействия и помощи, потому что, по написанному *Господь сокрушаяй брани* (Исх.15:3), После же того, как говорит, вы оказались впавшими в такую горделивость и необузданность языка, *се аз воздвигну на вы язык* (очевидно –

–503–

Ассириян), *и сокрушат вас, еже не внити во Емаф до водотечи западов*. Емаф – один из восточных городов, в то время принадлежавший к царству Дамасскому, ныне же, как я говорил, он переименован в Антиохию или Епифанию. А *водотечию западов* называет реку Египетскую, находившуюся в Египте к западу от Иудейской земли. И так как у Израильтян было обыкновение, когда им угрожала война, то просить помощи в Дамаске и у Сирийцев, то убегать в страну Египтян поэтому и говорит, что воздвигает на них язык, и он придёт с большой силой и повергнет их в такое утеснение, что они уже не смогут идти ни в Емаф, ни *до водотечи западов*, то есть – пригласить на помощь ни Дамасской, ни Египетской силы, ибо, по написанному (Иов.12:14), *если Бог затворит, кто отверзет?* Какое будет средство спасения, если Всесильный направляет к погибели?

Глава VII, ст. 1–3. *Сице покажа ми Господь Бог, и се приплод пружий идый утренний, и се гусеница бе Гог царь. И будет, аще скончает ядый траву земную, и рех: Господи, Господи, милостив буди: кто возставит Иакова? Яко мал есть: раскайся, Господи, о сем: и сие не будет, глаголет Господь.*

Открывает пророку, что на Израильян наслан будет народ, и то, какой Он им нанесёт вред: при этом приспособляется к его нравам и посредством того, что он знает, точно научает о том, что будет сделано. Действительно: всегда саранча и гусеница считается у пастухов и на самом деле бывает чем-то странным, потому что, когда ими как бы остригается трава, тогда необходимо погибают пастбища. Поэтому Бог бед-

—504—

ствия войны изображает пророку, как пастырю: под видом саранчи изображает Ассириян, потому что они в безмерном множестве как бы пожирают и губят землю. И называет её утренней, падающей как роса, разливающейся по земле в роде инея. Но говорит, это была не гусеница, а Гог царь. Затем, когда Бог сказал: *и будет, аще скончает ядый траву земную* (то есть, когда, пожирая, истребит многочисленную толпу, находящуюся в Самарии и в городе Иудейском), и потом, когда намерен был прибавить кое-что иное, пророк, прерывая речь, умоляет Его прекратить гнев, говоря: *Господи, милостив буди: кто возставит Иакова! Яко мал есть*; а если, говорит, Ты, насколько я вижу, желаешь предать Израиля врагам на съедение, то он будет и совсем мал. Бог же — на это: *и сие не будет, глаголет Господь*; Я, говорит, ведь не устаю и не ослабеваю, но ни в каком случае не перестану наказывать нечестивцев. Должным образом исследуя, кто же это такое Гог, скажем следующее: что и Иезекииль по повелению Божию пишет плач на него. Полагаем, что это — Сennaхирим, когда после хулений Рапсака против Бога пришёл Ангел Божий и истребил в одну ночь сто восемьдесят пять тысяч (4Цар.19). Но следует припомнить, что о нём написано от лица Иезекииля. Сия глаголет Господь Гогу: *ты еси, о немже глаголах во дни первыя рукою раб моих пророк Израилевых в оныя дни и лета, еже привести (тя) на ня* (Иез.38:17). Слышишь: его, а не другого кого, говорит, угрожал через святых пророков — наслать на Израильян. А что он понёс наказание за дерзость языка и, рассчитывая победить, внезапно был по

—505—

гублен и пал в земле Израильской, это изображает, немедленно в другом месте говоря: *и ты сине человек прорцы на Гога, и рцы: се аз возведу тя на горы Израилевы, и падеши ты, и вси иже окрест тебе, и дам Гогу место нарочито, гроб во Израили, и закопают я дом Израилев* (39:1–13). Когда пали Ассирияне, которые, по всей вероятности, и обозначаются именем Гога, то народ Израильский зарывал мертвецов, чтобы городам и селениям не вредило невыносимое свойство столь ужасного зловония.

Ст. 4–6. *Сице покажа ми Господь, и се призва прю во огни Господь, и пояде бездну многу, и пояде часть: и рех: Господи Боже, престани ныне, кто возставит Иакова? Яко мал есть: раскайся, Господи, о сем: и сие не будет, глаголет Господь.*

Созерцал под образом саранчи и гусениц Гога или Ассирийца. Его же именует прею огненной (карой), потому что Вавилонянам не довольно было истребить железом Ефрема, но они сожгли и множество городов Самарийских. Посему, говорит, пря, то есть – отмщение посредством огня, *пояде бездну многу*, то есть – Ефрема, именуемого *бездною* по причине его великого и неизмеримого множества. Точно также *пояде и часть* малую, то есть – Иуду и Вениамина, потому что заносчивый Рапсак, сожегши не малое число городов Иудейских, после этого осадил и сам Иерусалим. Далее, когда пророк стал умолять и убеждать Бога всяческих раскаяться или изменить решение, то Владыка всяческих говорит: не будет сего. Что же мы отсюда узнаём? То, что чрезмерные прегрешения страшно оскорбляют Бога, хотя Ему и свойственно вели

–506–

чайшее непамятозлобие, и молитвы святых делают, так сказать, бездейственными.

Ст. 7–9. *Сице покажа ми Господь: и се Господь стояй на ограде адамантове, и в руце его адамант. И рече Господь ко мне: что ты видиши Амосе? и рех: адамант. И рече Господь ко мне: се аз учиню адаманта среде людей моих Израиля, ктому не приложу, еже мимоити его. И потребятся требища смеха, и требы Израилевы опустеют и востану на дом Иероваамль со оружием.*

Бог, показав пророку Ассирийца, или Гога, под образом саранчи и гусеницы и *при во огни*, затем показывает Себя как бы стоящим *на ограде адамантове*, чтобы из этого было понятно, что Он, так сказать, достиг обладания неизреченной силой и пользуется непоколебимой твёрдостью относительно собственных благ, ибо Божество всеильно и имеет прочное основание, поскольку Оно не может изменяться, но стоит выше (всякой) перемены и, как Я сказал, относительно собственных благ всегда и во всём пребывает непоколебимым. Поэтому и является стоящим на *ограде адамантове*. Не сокрушим и непреоборим между камнями адамант, не уступает твёрдым и упорным из них и никакому другому веществу не даёт преодолеть присущую ему крепость, пожалуй даже может презирать силу огня. Но так как стоявший на ограде держал в руке адамант, то Он спрашивал пророка, говоря: *что ты видиши, Амосе?* Когда тот разобрал и сказал, что это было (он сказал: адамант), то (Господь) ясно подтвердил, что *учинит его среде Израиля*. Под адамантом разумеи или Ассирийца, – свирепого и несокрушимого и приведённого в это состояние

–507–

Богом (потому что Господь сил если кому захочет, то даёт силу), или же несокрушимое и всеильное слово Божие, которого нельзя обратить в ничто или по крайней мере сделать бездейственным: что Бог провещает, то, без всякого препятствия, дойдёт до конца. Так и Господь говорит: *небо и земля мимоидет, словеса же моя не мимоидут* (Мф.24:35). Сказал также, что не пройдёт мимо Израиля, то есть привлечёт его к ответственности за его нечестивые преступления, не будет уже долготерпеливым, но предаст его тем, кто призван против него, вместе с капищами, жертвенниками и идолами. Ибо, говорит, *потребятся требища смеха*. По истине смех – изготовление всякого идола, но, думаю, в настоящем и собственном смысле под смехом следует разумеать Веельфегора, даже и по самой срамоте его вида. В этом одном, более всех позорном, изобличает всё изготовление идолов. Итак: истреблены будут жертвенники, а вместе уничтожены будут и *требы Израилевы*, то есть – идолопоклоннические

игрища, мерзкие и пагубные таинства. Ясно показал также, что вместе с богами своими пойдёт в погибель и славный царскими почестями Иеровоам. Следует напомнить, что тот, о котором теперь идёт речь, не первый, а иной: гот был сын Навата, этот – Иоаса. Сказанное имеет применение к историческому повествованию. Истинным же адамантом явит Христа, Господа сил, имеющего непреодолимую и непреоборимую крепость, сокрушающего врагов и побеждающего сопротивников и никем не сокрушаемого. Он как камень избранный учинён *среди людей*, ибо явился на земле и жил с людьми; посему и назван устами ангела *Емману*–

–508–

ил, еже, *есть* *сказано*: с нами Бог (Мф.1:23). А с нами был, когда нам уподобился, и будучи *учинен* в нас Богом и Отцом как камень адамант, ниспроверг владычество дьявола, воистину уничтожил *требища смеха*, ибо как только воссиял Еммануил, даровал жителям всей поднебесной свет истинного ведения, показал нам Себя, образ и подобие Отца, тогда-то именно и отбежал мрак древней прелести, пал также и сам начальник прелести, то есть – сатана, и исчезло мерзкое и богоненавистное идолослужение.

Ст. 10–11. *И посла Амасиа жрец Вефилский ко Иеровоаму царю Израилеву, глаголя: развраты творит на тя Амос среди дому Израилева, не возможет земля подъяти всех словес его. Понеже сия глаголет Амос: оружием скончается Иеровоам. Израиль же пленен отведется от земли своя.*

Ложь всегда сама по себе беспомощна, и стопы прелести имеют слабую опору; потому и подлежит осмеянию, так как едва держится в стоячем положении лишь при посторонней помощи. Таково именно свойство идолослужения. Были у них пьяные игрища, золотые телицы, *дела тектонския и слияния*, по написанному (Иер.10:3), и искусство рук человеческих, и изобретения неправедных начинаний. И вот: блаженные пророки одержимых прелестями призывают к трезвению, служители же идолов, так как у них как бы разрушается весь кров, не мало негодуют, трепещут от страха, оплакивают пробуждение заблуждающихся, потому что они знают, что бодрый и

пробудившийся ум не без отягощения взирает на скверну ихнего служения. Поэтому скверный Амасия опасался, что убеждённые поклоняться золотым

—509—

тельцам словами пророка приведены будут к здоровому пониманию, сам он лишится жреческой должности, а с капищами погибнут и находящиеся в них святилища. По этой причине он старается возбудить Иеровоама, говоря, что Амос будто бы восстаёт против его царской власти и дерзает произносить несносные и нестерпимые речи, что тот (Иеровоам) умрёт от меча, а Израиль пойдёт в плен.

Нечто подобное совершили и презренные Иудеи, слагавшие клеветы на Христа, ибо когда Он, изумляя чудесами Иудею, всех призывал к Себе, они, жалкие, приняв в ум свой пламя зависти, привели Его к Пилату и даже говорили: если не умертвишь Его, *неси друг Кесарев* (Ин.19:12). Итак, всегда одинаковы нападения на святых у всех, борющихся против благочестия, и везде бессилие дряхлой лжи пользуется одинаковыми средствами.

Ст. 12–13. *И рече Амасиа ко Амосови, глаголя: видяй, гряди, отиди ты на землю Иудину, и тамо живи, и тамо да прорицаеши. А в Вефили посем не приложи прорицати, яко освящение царя есть, и дом есть царства.*

Наконец явно бесстыдствует и словам Божиим противопоставляет выражение своей собственной враждебности: называет пророка видящим, но, не ценя и не почитая его именем пророческим, а выставляя его как бы одним из лжепрорицателей, приказывает уйти в землю Иудину. Присовокупляя: *тамо живи*, говорит так: если ты домогаешься постыдных доходов и хочешь добыть необходимое для жизни, обольщая людей пустыми речами, то, оставив Самарию, говори принадлежащим

—510—

к колену Иудину, а в Вефиле не пророчествуй, ибо *освящение царя есть*. *Освящение* говорит вместо: святыня или место святыни: там первый Иеровоам посвятил золотую телицу. А с тем, чтобы выставить вину пророка и против чести

властителя, говорит: дом есть царства; ты же смущаешь царственное обиталище, возбуждаешь мятеж, опрометчиво сопротивляясь державной воле. Отсюда с ясностью можешь видеть, насколько истинно сказанное Богом к Израилю: *и напаясте освященные вином, и пророком заповедасте, глаголюще: не прорицайте* (Ам.2:12).

Ст. 14–17. *И отвеща Амос, и рече к Амасии: не бех пророк аз, ниже сын пророчь, но пастырь бех, ягодиция обирая: и поя мя Господь от овец, и рече Господь ко мне: иди, и прорцы на дом Израилев. И ныне слыши слово Господне: ты глаголеши: не прорицай на Израиля, и не возмущай народа на дом Иаковль. Сего ради сия глаголет Господь: жена твоя во граде соблудит, сынове же твои и дочери оружием падут, и земля твоя ужем измерится, и ты на земли нечистей скончаешия. Израиль же пленен отведется от земли своя. Сице покажа ми Господь* (Гл.8:1).

Когда ревнители порока наносят оскорбления людям достойным, то сами изобличают свой нрав и, выставляя безобразие своих грехов, думают, что они досаждают (другим), но незаметно для себя самих описывают себя как на картине и показывают другим, каковы они. Найдём, что теперь испытал нечто подобное слабоумный Амасия: будучи лжепророком, пребывая при идольских жертвенниках, собирая куски и остатки закаляемых животных и неудержимо предаваясь постыд-

(Продолжение следует)

**Кипарисов В. Ф. Митрополит Московский Макарий
(Булгаков), как проповедник // Богословский
вестник 1893. Т. 2. № 4. С. 1–45 (2-я пагин.).
(Продолжение.)**

–1–

III.

Издавна гомилетическая критика усвоила себе два начала, с которыми она приступает к рассмотрению и с точки зрения которых она ценит всякого проповедника: это вопрос о внешних особенностях проповеди и вопрос о содержании проповеди. Что же должно сказать о проповедничестве Макария в этом отношении? Прежде всего должно сказать, что Макарий есть проповедник по преимуществу *содержания*, а не *внешности*, *формы* проповеди. Выделяясь в содержании своих проповеднических идей, Макарий, можно сказать, почти не выделялся от множества других, и совсем неравных ему по таланту, проповедников во внешности его проповеди, в его приёмах проповедания: здесь всё так просто, всё так обыкновенно, что представляется, что решительно всякий сделал бы тоже самое, стоит лишь взяться за перо и бумагу! Он, по-видимому, даже и не заботился о том, чтобы хотя несколько придавать своей речи эстетического элемента, на что указывает уже то, что у него часто встречаются наши обычные: „сегодня» или „ныне чтённое». К слову заметим: приходилось слышать, что заурядность проповеди Макария вообще (т. е. со всех сторон) такова, что будто бы только по надписанию имени автора приходится верить, что иная из проповедей принадлежит светилу русской церкви. Но к этому обманчивому выводу и может привести ничто иное, как только отсутствие у Макария притязательности на всякое украшение во внешности, на всякий блеск, на всякую оригинальность. Макарий с этой стороны напоминает того „прозаического человека»

–2–

в проповеди, о котором говорил Филарет, разумея и называя таковым прежде всего себя самого, и который, в

проповеди „прежде всего за логику и грамматику“. Такое отсутствие эстетического начала и видимое равнодушие к нему у Макария, конечно, обуславливается или по крайней мере согласуется с тем его гомилетическим принципом, о котором мы говорили: что каждая в отдельности проповедь есть непременно урок, а в общем – проповедничество есть неустанное наставление („мои наставления“). Но ведь урок прежде всего требует удобопонятности и наставительности, и хороший учитель может быть и не красноречивым, не эффектным учителем: напротив – совершенно спокойным, а в известной степени даже равнодушным: эстетические приёмы не входят в его задачи. Отсюда, у Макария мы почти не найдём этих единоначатий и единоокончаний, которые встречаются у других проповедников, выступивших на проповедническое поприще в первой половине текущего столетия; нет рассчитываемых на то, чтобы приковать внимание слушателя необычностью дела, неожиданных вопросов, кои ставит тот же Иннокентий⁵⁷⁷. Нет тех, можно сказать, блестящих антитезов, которые встречаются, говоря относительно, в изобилии, например, у Филарета, но блестящих не в словесном отношении, а в том, что часто они действительно поражают существо мыслящее и чувствующее, поражают силой той правды, которая проповедником как бы вызывается наружу через эти противоположения, правды, которая как бы закрыта бывает привычным образом представления и понимания; – нет даже того, освящённого примером св. Григория Богослова, приёма игры словами, который был усвоен и Филаретом. Это не значит, однако, чтобы у Макария не было страниц высокого одушевления; таких страниц даже много, но он как будто стеснялся выставлять свою чувствующую душу пред слушателями, опять потому, вероятно, что храм есть место учения, где первее должны выступать пред

–3–

слушателями не личность проповедника, а глаголы живота вечного⁵⁷⁸: теория проповеди, которую, пожалуй, трудно будет осудить по причине бесчисленных злоупотреблений, иногда бессознательных, противников её, часто лишь оглушавших слушателей выкрикиваниями о глубине своего чувства! –

Проповеди Макария, за тем, в громадном большинстве их не длинные, если о некоторых не должно будет сказать прямо, что они коротки⁵⁷⁹. Не длинные речи

—4—

положительно сделались у него преобладающими со времени его самостоятельного епископского служения в Тамбове; а самые длинные падают по преимуществу на молодые годы его жизни, т. е. на сороковые годы, или же бывали сказываемы по таким случаям, по которым краткая речь могла бы казаться недостатком внимания к событию, заслуживающему такого внимания: наиболее длинными являются слова на царские дни и слова надгробные. Но эта преобладающая краткость беседований Макария у него не есть показатель недостаточности внимания к делу, как это можно, пожалуй, подумать припоминая его всегдашнюю занятость другими делами. Нет, у Макария это состоит в связи опять с его гомилетической теорией: припомним, что, если проповедь есть урок (а не академическая речь); то урок требует того, чтобы сообразоваться с мерой восприимлемости слушателя, выслушавшего, при том, не краткое богослужение, чувства которого, по крайней мере слушателя внимательного, были уже прежде проповеди в молитвенном сосредоточении; обычай, при том, сделал в нашей практике употребительными проповеди не разбиваемые на несколько частей⁵⁸⁰: припомним это, и — мы должны будем согласиться с Макарием, что наши проповеди „по необходимости кратки“, таковыми часто и должны быть, равно как поймём и его внимание к тому, по видимому, ничтожному вопросу, когда дело шло о произнесении чужих проповедей, вопросу о том велики они или же нет⁵⁸¹. И если уже Златоуст сообразовался с тем, чтобы „продолжительностью беседы не быть в тягость слушателю“: то странно было бы русскому проповеднику (конечно желающему на себя, а Христа проповедовать) закрывать глаза на то, что иногда выходит из длинных проповедей, — тем более, что несообразность нашей практики первой половины текущего столетия в этом отношении, можно сказать, бросалась в глаза. Позволим себе

–5–

здесь привести следующий случай: один из проповедников представил в Московскую цензуру проповедь в семьдесят страниц. Митрополит Филарет откровенно написал высокопоставленному проповеднику: „что за проповедь в 70 страниц? Кто мог её выслушать? А если это несколько проповедей, то зачем обманывать православный народ и называть ее одною“⁵⁸²? Макарий, очевидно, не желал подобных щекотливых вопросов. Может быть, должно прибавить, учащённое проповедание, сделавшееся у нас более обычным с половины пятидесятих годов, совершенно незаметно вело к тому, что и вообще русская проповедь делалась естественнее, а потому и ближе к норме в отношении продолжительности⁵⁸³.

О проповедании Макария в отношении к так называемому произношению мы уже отчасти упоминали, именно – что это не было чтение проповедей, а *речь* проповедующего. Но в то же время это не была и та речь, которую называют иногда импровизованной, но которую иногда бывает справедливее называть необдуманной. Как мы

–6–

знаем, близкий к Макарию человек (его родной брат, в предисловии к виленским проповедям) говорит, что виленские проповеди не все сохранились для нас потому, что не все *были своевременно записаны*. Что это значит? Значит ли то, что у Макария был обычай предавать письмени свои проповеди *после* произнесения их, иначе – что не писание предшествовало произнесению, а произнесение писанию? Очень может быть, что для некоторых проповедей это было так, и при том было не только в Вильне, но и в других местах (ср. выше рассказ о проповеди в Коломне); написание могло последовать позднее произнесения, к чему, конечно, давала удобство и известная краткость его слов; но большинство речей, бесспорно, не импровизации, но речи частью предварительно даже и написанные, а во всяком случае плод не только не минутного, но даже, вероятно, и не часового вдохновения, а обычной умственной работы привычного к мышлению человека. До епископского сана все проповеди потому уже должны были быть

писанными предварительно, что тогда и Макарий подчинён был одному со всеми общему закону – закону предварительной цензуры⁵⁸⁴, тогда в особенности строго блюдомому, да и очевидно это были проповеди по назначению, или по крайней мере по приглашению. Притом и по характеру и содержанию своему они требовали кропотливого отношения к себе: по преимуществу это – не собрание увещательных изречений, которые без ущерба делу могли быть переставлены в каком угодно порядке, а наше традиционное „исследование“ предмета! Самые дни, на которые в Петербурге был Макарий назначаем (главнейшие из царских, неделя Православия, Великий Пяток) были днями выдающимися в церковном году. Тоже самое должно будет сказать, но уже если не о всех, то о многих проповедях тамбовского и харьковского периодов: нельзя поверить, чтобы говоря о прогрессе в отношении к христианству пред универ-

–7–

ситетской публикой, человек, привыкший вращаться в сфере фактов, как Макарий, имел неблагоразумие выступить предварительно не поработав (и не мало, судя по содержанию), когда тот же проповедник *приготавливается* сказать слово коломенским обывателям, конечно, не располагавшим услышать речь о прогрессе, и когда он же бывал недоволен, что *потратил труд* приготовления даром, не имея возможности сказать приготовленную проповедь. Очень возможно, что некоторые страницы его проповедей не стоили ему большого приготовления, потому что мысли их не новые для автора и не сейчас зародившиеся, но уже встречавшиеся в его Догматике; слововыражением же их странно было бы ему затрудняться⁵⁸⁵. Однако и богатый запас учёности в отношении к положительному содержанию веро-и-нраво-учения, который, по-видимому, так легко было бы утилизировать для целей кафедры, не создал из Макария проповедника импровизатора, когда угодно отвергающего свои уста для речи на кафедре. Что же это? Нерадение ли о даре, или сознание скудости словесного таланта, делающее из каждой сказываемой речи повод к душевной муке? Об импровизации вообще и в

положении, подобном Макариеву, в частности могут быть два мнения: одно, конечно, то, что *говорящий* на кафедре и должен говорить, а не читать выученное, и посему более и менее импровизировать.

—8—

Другое — что проповедник должен работать заблаговременно и много, и следовательно — не импровизировать, а передавать хорошо обдуманное и хорошо словесно выраженное, потому, конечно, что и хорошая мысль действует тогда только, когда она *хорошо* выражена, т. е. точно, естественно, без мук рождения, сопровождающих иногда не выношенную мысль. Какая же система будет лучше? Можно думать и представляется правдоподобным, что только закоренелая рутина будет считать импровизацию по крайней мере *не всегда* лучшим приёмом. Но вот какие оригинальные мысли мы встречаем у одного из новейших педагогов. Он ставит вопрос: почему у нас, в России, мало людей, умеющих хорошо говорить? От того, отвечает, что в нашем обществе существует несколько заблуждений, оказывающих вредное влияние на саму возможность воспитания людей, способных хорошо говорить, именно а) думают, говорит автор, „будто речь человеческая только тогда может быть жива и действенна, когда она импровизирована, тогда как заблаговременное обдумывание (будто бы) сушит, охлаждает порыв фантазии, блеск образов: это заблуждение крайне вредно“. б) „Источник нашего неумения хорошо говорить в значительной мере основан на некотором недомыслии, благодаря которому дар слова считается благодатью свыше“, туне без всякого труда даруемую. Словом, по мнению этого наблюдателя, одна из причин неумения передать в ясных выражениях то, что хочешь сказать, есть, как автор выразился, „вера в магическое действие экспромта“. По мнению автора, дело должно обстоять, если хотим хорошо сказать, совсем не так: „кропотливость помарок бывает не в ущерб свежести языка“, вследствие чего, стало быть, существуют и выгоды писания речей на бумаге по аналогии с известными педагогам выгодами письменного решения математических задач. Итак, по мысли автора, нужно

рассеивать, а не поощрять мысль, что оратор может образоваться без того, чтобы понести тяжкие приуготовительные труды для того, чтобы раскрыть в себе дар слова. Это – вообще. А за тем отсюда, по автору, совсем не заслуживает поощрения и мысль, что кто хочет хорошо сказать речь, тот не нуждается предвари-

–9–

тельно в трате бумаги и чернил. И в доказательство этого автор указывает на лучших светских писателей: мы любуемся их языком, их образами, но мы не подозреваем, что эти крылатые слова – выстраданные слова, а не слова импровизации⁵⁸⁶. – Что же будит удивительного, если Макарий или Филарет (который тоже не полагался на импровизацию) упредили в своём понимании дела современных педагогов и журналистов, иначе, что не импровизирующий Макарий не свидетельствовал тем, ни о своей скудости, ни о непонимании дела? – Затем, неудивительно это и с другой стороны: однажды Филарет в ответ на сообщение одного из предстоятелей церковных, что он решился готовить поучения церковные не прежде, как во время литургии, высказал следующее: „некоторые благоговейные люди, говорил Филарет, заметили, что предстоятель должен предшествовать всем, находящимся в церкви, непрерывным вниманием к молитве и к таинству, а не оставлять оное без внимания, занимаясь приготовлением к поучению“⁵⁸⁷: вот ещё соображение, которое могло заставлять и Макария не полагаться на экспромт в способе предложения своих поучений, а в основательности такого соображения усомниться едва ли возможно! Отсюда не должно быть удивительным, то и Макарий *писал* проповеди как в эпоху, когда он едва сошёл со школьной скамьи в сороковых годах⁵⁸⁸, так и тогда, когда, когда был в сане митрополита, как равно не должно казаться непонятным в нём и то, что хотя сам он мог говорить и исписанную проповедь, но всё таки удивлялся людям, для которых количество произносимых проповедей было делом безразличным⁵⁸⁹.

–10–

Свои проповеди Макарий произносил голосом громким и внятным, как это помнят вероятно многие из слышавших его. Люди, симпатизировавшие его личности, обыкновенно хвалят его произношение во всех отношениях⁵⁹⁰. Но здесь особенно должно отметить то важное обстоятельство, что в его произношении не отразились господствовавшие вкусы времени его первой молодости: разумею подражание в произношении и действовании Иннокентию Борису. Приёмы произношения знаменитого витии достаточно описаны⁵⁹¹; но было бы, пожалуй, жаль, если бы они укоренились среди русских проповедников, хотя, конечно, они имели достаточное противоядие в лице Филарета, к голосу которого также прислушивались: и здесь Филарет был прежде всего за естественность, как это было и в отношении к содержанию⁵⁹². Макарий скорее напоминал в этом отношении своего знаменитого предшественника по московской кафедре, чем знаменитого учителя красноречия. Та же простота, всюду присущая Макарию, является и в других внешних свойствах его

–11–

проповеди. Так это должно сказать прежде всего о языке его проповедей. В своём слове на воспоминание столетия рождения Карамзина Макарий высказал общий взгляд на родное слово в отношении к его назначению. „Родное слово, говорил он, это священное и бесценное орудие, через которое распространяются в народе истины веры и нравственности, истины науки и искусства... совершаются все семейные и общественные сношения“. „Родное слово – это знамя народа, вокруг которого собираются люди известной нации, как родные братья“⁵⁹³. И конечно нельзя не согласиться с тем, что значит слово человеческое в христианстве, которое не есть собрание безмолвных обрядов, а и просвещённое мысленное и словесное служение. И вот как свойство проповеднического языка Макария должно отметить, что он *уважал родное русское слово в деле проповеди*. В чём же выразилось это уважение? Макарий жил и действовал на рубеже двух эпох в отношении к русскому слову, как оно проявлялось в русской проповеди: в начале его деятельности в памятниках проповеднической

литературы ещё встречались следы влияния на русскую проповедь старой духовной школы, создавшей людей привыкших к строгому и правильному мышлению, но в то же время с трудом поддавшихся влиянию языка пушкинского, которым теперь говорит и пишет образованное русское общество. Так в начале сороковых годов Фотий Спасский упрекал Иннокентия за то, что он будто бы „гнушается словом, освящённым свыше: сей“, и вместо его употребляет: *этот* ⁵⁹⁴, а митр. Филарет, кажется, до конца жизни и употреблял *сей*, хотя и не гнушался этим. С другой стороны, зрелая пора жизни и таланта Макария падает уже на то время,

–12–

когда даже и в русской духовной литературе в отношении к языку появились наклонности и обычаи, заставлявшие ревнителей чистоты языка сожалеть о направлении духа времени. Не один Фотий, а и более образованные люди называли образовавшийся новый духовно-литературный язык „языком новой схоластики“⁵⁹⁵ и даже варварством нового времени. Развязность, чтобы не сказать, разнузданность в отношении к языку начинала замечаться даже в таком органе духовной литературы, который в своё время хотел присвоить себе исключительное право понимать православие: это – знаменитая „Духовная, беседа“⁵⁹⁶. И вот, живя на рубеже обеих эпох, Макарий не давал своей речью завладеть ни схоластике нового времени, ни упорству мнения, по которому *сей* является словом священным, а этот – нечистым: Макарий был слишком выше всего этого! Его взгляды да так называемую, чистоту языка вообще, и в частности на современные ему направления в области литературы в отношении к употреблению русского языка, кажется, наилучшим образом выражены им в проповеди по поводу юбилея баснописца Крылова. Как говорил Крылов? Отвечает: „язык баснописца Крылова – чисто русский язык, но выработанный им самим. Это – не речь исключительно нашего простого народа, с её иногда грубыми словами, а ещё чаще грубыми выражениями; не речь исключительно и нашего образованного общества, с её нередко вовсе не русскими словами и оборотами, с её чисто искусственным строем,

сложившимся под влиянием иноземного слова. Нет, это такой язык, в котором чудно слилась и первая речь и последняя, и соединилось всё, что есть лучшего в той и другой... и вышла речь русская во всех отношениях, такая, что подчас её читаешь, не начитаешься, слуша-

–13–

ешь – не наслушаешься⁵⁹⁷. Можно сказать, что в значительной мере эти слова составляют как бы характеристику, которую можно дать самому Макарию; в отношении к языку его проповеди; Язык его есть истинный язык образованного богослова и такого же человека. Макарий в своей проповеди не старается снисходить до площади, или улицы – в худшем смысле слова; но в то же время знает, что и улица не может быть совершенно пренебрежена, потому что ведь и на этой улице народ христианский, хотя не по-пушкински выражающийся, но часто не менее других по-христиански мыслящий и чувствующий. При этом в тоне Макариевой проповеди даже и тогда; когда главный состав слушателей предполагается из народа, нет той, по наблюдению иных, противной и самому народу фамильярности, с которой иногда проповедники, обращаясь к народу, стараются говорить с ним детским языком, трактуя людей простых как малосмысленных детей. Отношения Макария к простому народу выражались в его словах: „снисходите до слабостей простых людей и помогайте чем можете“⁵⁹⁸. Он действительно и снисходит сколько можно и в отношении к языку народа; но в то же время это у него не означало ни снисхождения к языку улицы, тем менее – восхваления её воззрений; ни обратно – пренебрежения всем простонародным. Отсюда выходило, что как человек образованный, сжившийся уже с иными выражениями, он употребляет и иностранные слова тогда и там, где они являются делом совершенно безразличным, например в университетских проповедях. Но в то же время опять он не делает перевода удобопонятной русской речи на язык новой схоластики – не делает из круга – цикл и середины – центра и т. п.⁵⁹⁹, без чего как будто мы теперь

–14–

не можем даже и помыслить о самых обыкновенных предметах. Убеждение в достоинстве русского слова, как выразителя мысли, у Макария таково, что в университетской же проповеди о величии человеческого он употребляет простонародную пословицу, напоминая учёному собранию, что „не место красит человека“ и проч.⁶⁰⁰. Говоря вообще, при наблюдении над русским проповедничеством нельзя бывает не заметить, что язык проповеди много зависит от того, как проповедник относится к предмету своей проповеди. Когда в представлении проповедника преобладает главным образом одна идея – идея важности предмета, тогда в языке и вообще в складе речи проповедника является как бы некоторая приподнятость тона, часто выражающаяся в усиленном стремлении употреблять выражения не часто употребляемые, или – усиленно изыскивать новообразования в словах, что даёт проповеди вид некоей особой высоты слога. Когда же в душе проповедника, преимущественно из говорящих пред простым народом, особенно сильно желание воздействовать, достигнуть до сокровенных движений народного духа: то замечается или притязание на лаконизм в речи, или на так называемую народность речи. Последняя в особенности удаётся весьма не многим проповедникам как людям *выученным*, потерявшим уже непосредственную связь с народом, и по-

–15–

тому могущим разве только подделываться под народный образ представления вещей и под народный образ выражения. В русской проповеднической литературе имеются как образцы этого лаконизма, так и образцы притязания на речь в уровень с народом, но – одинаково признаются за неудачные и самыми снисходительными и самыми не снисходительными критиками⁶⁰¹. У Макария же мы не встречаемся ни с этим приподнятым тоном речи, с более или менее удачными новообразованиями; – ни с притязаниями на лаконизм речи, ни с притязаниями на народность речи: в нём всё естественно и сообразно с его положением и образованием. По мысли Макария христианская вера „значительно образовала и сохранила для нас наше древнее родное слово“⁶⁰². Поэтому,

чистое родное слово, без насильствования его какими-нибудь новообразованиями или стремлениями к особой выразительности; естественный тон речи человека говорящего о важных предметах так, чтобы его хорошо понимали, – тон человека желающего подействовать, но – не искусственными возбуждениями искусственной мнимонародной речи: вот стилистический закон, которому, несомненно Макарий следовал в своём проповедничестве!

Таким образом, мы должны сказать, что Макарий не может быть причислен к обладающим тем „художеством в слове“, которое (художество) он беспристрастно признавал одинаково как в Крылове с Карамзиным, так и в Иннокентии. Да он и не притязал на необыкновенную выразительность или художественность в слове. Нельзя скрыть даже того, что по местам у него встречаются обороты, которые при большей заботливости о внешности проповеди и, если бы проповедник не был занят только одним – быть понятным, были бы несколько стилистичнее⁶⁰³, и даже легче для чтения, хотя на подобные

–16–

притязания критиков и Макарий, как и всякий проповедник, мог бы ответить словами Фенелона: „весьма мало надобно иметь разума“, чтобы вылавливать все неровности, которые найдутся и в отличнейших образцах церковного слова.

Но что же должно сказать о проповеди Макария со стороны её формы в собственном смысле? т. е. с точки зрения принятых делений проповедей на слова и беседы, с точки зрения способа построения и т. д.? – При рассмотрении проповедей Макария прежде всего обращает на себя внимание то, что у Макария нет так называемых бесед, как формы или рода проповеди, а есть одни только слова. Почему так? и, поскольку мы имеем дело только с печатными изданиями проповедей Макария, поставление всех проповедей его под титул „слов и речей“, не есть ли только издательский произвол⁶⁰⁴, или же – не внимание самого автора к школьным тонкостям? Нет, терминология в обозначении проповедей Макария по всем вероятностям принадлежит самому автору – с одной стороны, ибо все

проповеди Макария, доселе известные, в первый раз появлялись в печати при жизни автора, а с другой – если уже обращаться к вопросу об этих тонкостях, то должно будет признать, что выбор автором для обозначения рода своих проповедей, в большинстве их, термина слова, сделан не без основания⁶⁰⁵. При несомненной сбивчивости этих терминов в практике, да и в теории, сбивчивости признаваемой людьми могущими бы казаться иметь отдельные понятия о подобных предметах⁶⁰⁶, и при фактическом почти исчезно-

–17–

вании истолковательных бесед в типе древних подлинных бесед, проповеди Макария действительно в большинстве своём должны быть названы „словами“. Главный и едва ли не единственный устойчивый признак, отличающий так называемое слово от беседы, есть, конечно, установка и методическое раскрытие определённой темы, что за тем, разумеется, обуславливает так называемое „внутреннее единство“ в проповеди и потребность раскрытия предмета не по простой ассоциации представлений, а по логической схеме. Но этот наиболее устойчивый признак и обнаруживается в преобладающем большинстве проповедей Макария. Конечно, такая проповедь, как проповедь в Великий пяток 1842 года, с натяжкой может быть названа словом, (отчего, вероятно, она и меняла свой титул, как это видно из разных её изданий): это – скорее излияние чувств автора, или размышления его по поводу события (а размышление, конечно, не то, что вылитое в строгую, точную форму *слово*); от того в ней много восклицаний и вопрошений. Но за то – и те проповеди, которые сам автор отказывался называть словами, а назвал речами, как например, его речи на праздники в Тамбовской и Харьковской епархиях – суть в существе дела те же слова, только более краткие по

–18–

сравнению с усвоенным обычаем размером для слова. Это обращение в проповеди к форме слова, может быть, было предпочтительно проповедником и потому, что, будучи не склонен, как мы видим, к многоречию и расплывчатости, Макарий не имел возможности подолгу отдаваться каждой

проповеди, что по необходимости должно было бы случиться при обращении к беседе. Этому же могла способствовать привычка, приобретённая в занятиях наукой, к отчётливости, к вниканию прежде всего в главное, к тому, чтобы не разбрасываться так, чтобы происходило смешение существенного с детальным, когда часто слушатель, привыкший хотя несколько к научным приёмам образованной речи, начинает теряться в соображениях о том, куда клонится речь и что к чему служит. Человеку с такими привычками к умственной деятельности, разумеется, только и может служить тематическое слово. Поэтому, повторяем, многие речи Макария потому только разве не слова, по принятой гомилетической терминологии, что имеют не привычную для слова краткость. Но тема и здесь ставится, трактуется и к ней делаются практические приложения⁶⁰⁷.

Приёмы, с которыми Макарий начинает свою проповедь, и раскрывает её предмет по преимуществу, состоят прежде всего в постановке так называемого текста, и без текстов проповедей у него сравнительно немного, именно около десяти, если в число проповедей с текстом включить и имеющие в заглавии не изречения Писания, а

–19–

и изречения церковных песней⁶⁰⁸. Как известно, выбор текста на практике бывает делом не совсем лёгким, а теоретическое учение о тексте не совсем бесспорным. Что значит, например, самое употребление текста в проповеди: один ли обычай или нечто более существенное, служит ли текст для одного только украшения речи (а иногда, если берутся грозные обличительные слова Писания, для устрашения слушателей), или проповедник чем-нибудь бывает обязан по отношению к тексту⁶⁰⁹: все это вопросы, о которых трактовал и Еразм Роттердамский с лютеранскими гомилетами, и наш Феофан Прокопович с Иоанникием Галятовским. Приходилось делать замечания и митрополиту Филарету вроде тех, что „текст приставлен к проповеди боком” и т. п. Не касаясь этих вопросов принципиально, должно однако же согласиться, что раз уже текст употребляется в проповеди, проповедником в главе слова

поставлен; то могут быть предъявлены некоторые требования, которым и выбор текста и обращение с ним необходимо удовлетворять должны и по гомилетическому преданию, и просто по здравому смыслу, полагаемому в основу человеческих действий. – У Макария прежде всего замечается преобладание текстов взятых не из дневного чтения, а произвольно, в соответствие предмету или теме проповеди. Такой приём и без всяких других соображений сам по себе, конечно, может представиться не совсем естественным, ибо уместно ли говорить об одном, когда всё богослужение с дневным чтением напоминает, может быть, совсем о другом, для чего, кажется, и примеров представлять не надобно? Но в объяснение этого приёма, с первого взгляда представляющегося даже как бы некоторым пренебрежением к установлению церковного года,

–20–

не нужно упускать из виду, что – громадное количество проповедей Макария произносимо было не в рядовые, а в особенные дни, т. е. проповеди его в значительном количестве были то, что обыкновенно называют проповедями „на разные случаи“, при которых, разумеется, дневное чтение может не иметь ничего общего с случаем. – За тем, сравнивая все изданные проповеди Макария нельзя не видеть, что некоторые тексты повторяются, т. е. текст взят не только в один год, но и в другой, и не только по одному случаю, но и по другому; и таких повторений можно насчитать от десяти до пятнадцати, и в том числе есть тексты, повторенные три раза⁶¹⁰. Но об этом едва ли и должно много рассуждать: что удивительного, если в течение десятков лет проповедник берёт один и тот же текст два или три раза? Ведь проповеди пишутся не для полного собрания сочинений, а для живых людей, и при том для людей то Харькова, то Тамбова, и ни бедности в творчестве, ни небрежности к делу здесь не должно искать. Известно, что многопроповедающие проповедники повторяются в идеях и даже во внешних образах: что же удивительного, если проповедь на текст: *стойте в вере* сказана была не только в Харькове, но и в Вильне, ибо стоять в вере потребно не только

харьковцам, но и виленцам? Мало того: иногда должно бывает желать, чтобы тексты и, следовательно, предметы проповеди повторялись даже и у одного и того же проповедника, а тем паче у многих: ибо идеи иных текстов так важны, или так сбивчивы в понятиях христианского общества, что не даром и Златоуст иногда выражался: „говорю и не перестану говорить, чтобы вы имели истинное понятие о вещах“. Сколько, например, проповедей сказано хотя бы на тот же текст о заповеди самоотвержения и крестоношения (Мк.8:34) и сколь мало можно встретить в этих проповедях годного для ответа на вопрос: „отвергнуться себя не значит ли бросить свою душу и тело, как бросают ничего нестою-

–21–

щую вещь, без внимания и попечения“⁶¹¹? И значит ли это не *беречь* тело? – У Макария, при том, повторение текста, видимо, было не от забвения, что когда-то (а в одном случае и недавно)⁶¹² была сказана проповедь на этот текст, а во внимание к разным сторонам, с коих известный текст может быть подвергаем рассмотрению, словом – это не повторение самого себя, не повторение содержания. Так одна из проповедей на Евангел. Мк.8:34 трактует: о том, для чего ещё нам нужно страдать и что именно мы должны распинать в себе. (Слова, стр. 222 и дал.). Другая – о необходимости с постом соединять и самоотвержение (стр. 359). Третья, самая обширная (стр. 501 и д.), о том, что самоотвержение не противно нашей природе и нашему самолюбию, „без которого (будто бы) человек – ничто“, т. е. против того заблуждения, по которому самолюбие смешивается с обязанностью уважения к своему человеческому достоинству и с попечением о своём добром имени. Если припомним тенденции культурных слоёв общества начала шестидесятых годов, когда последняя проповедь была сказана, а также и то, что местом её был университетский город: то должны будем признать, что вопрос о словах Спасителя с этой именно стороны был уместен в церковной проповеди, – и проповедник, повторяющийся в выборе текстов должен быть признан лишь исполнившим свой долг. В одном только случае повторение текстов было бы

неудобно: если бы проповедник усматривал в тексте *сегодня* одно, а на завтра он усмотрел бы нечто другое, с прежним несогласное⁶¹³. –

–22–

Требования в отношении к самому выбору текста и к обращению с ним, в теории и в практике выработаны, но нашему мнению, настолько удовлетворительно, что с пользой могут быть всеми проповедниками прилагаемы в их деле. В древности требования от текста суммировал ещё Златоуст, а пример отличного обращения с

–23–

выбранным текстом мы можем видеть у Филарета. Златоуст *всякий* текст, а, конечно, в том числе и заглавный, или „текст“ по нашей искусственной терминологии, считал справедливым приводить тогда, когда приводится не одно только отдельное изречение например: *едино тело, един дух* – и только!), но – когда отрывок взят так, что виден и весь ход речи Писания, – о ком оно (*изречение*) сказано, кем, кому, для чего, когда и как! „Потому что – рассуждал Златоуст – недостаточно сказать о чём-нибудь, что оно написано в писаниях и не должно, выхватывая слова и отрывая члены от тела богодухновенных Писаний, брать их отдельно и без взаимной их связи“. Образцовое же обращение с выбранным текстом находим у митр. Филарета в одной из проповедей на четвертую неделю поста. В чём это видеть должно? Филарет, конечно, даёт ответ пред слушателем прежде всего на Златоустовский вопрос: кто сказал взятые слова (Мр.8:34). Затем исследует, „при каких обстоятельствах изречена сия заповедь“. Затем говорит – „дабы этой заповеди последовать, надобно вразумиться (выразуметь), что значит отвергнуться себя и взять крест“, для чего расчленяет текст на две половины согласно его содержанию: выразумев, Филарет ставит вопрос о том, „правильно ли такое разумение заповеди самоотвержения“, и доказательство правильности видит „в намерении, с которым она произнесена“, в конце же всего делает приложение выразуменного к слушателям, так как текст заключает в себе не безразличное изречение, а заповедь, т. е. руководственный принцип.

Очевидно, что текст не только ни на минуту не упускается из виду проповедником, но он-то и составляет центр слова, и нравоучение проповеди является в ней словом Господним, а не словом проповедника, что, конечно, составляет идеальную задачу всякой проповеди. Как мы видим, Филарет в этой проповеди достаточно обосновывает перед слушателем даже тот порядок, в котором он ставит вопросы для исследования текста, что не может не внушать доверия к экзегетической добросовестности проповедника даже в слушателе, не склонном к пассивной восприимчивости. Тем более,

–24–

конечно, притоком отношения к тексту по справедливости должно будет сказать, что здесь действительно проповедь существует для текста, а не текст для проповеди, а в последнем случае главным образом и практикуется то, что Филарет именовал: приставка текста боком. – Теперь, какие же данные в проповедях Макария для суждения о его проповедничестве с этой стороны? бесспорно у него есть проповеди, в которых текст выбран по тому самому критерию, о котором говорил Златоуст, и отношение к тексту, не обинуясь скажем, филаретовское. Пример этого – хотя бы в проповеди о поклонении духом и истиною⁶¹⁴. Тоже есть и в других случаях⁶¹⁵. В тех случаях, когда по необходимости текст должен был быть взят совершенно произвольно, именно в словах на особые случаи, и когда момент церковного года по необходимости уступает особому моменту, выбор текста часто оказывается в полном соответствии с предметом, намеченным для проповеди. Когда, например, проповедником взята тема: о содействии счастью ближних; то, конечно, текст: *воздадите всем должная* будет самый натуральный и именно для Макариевой проповеди, потому что, по мысли проповедника – „содействовать счастью друг друга, а не противодействовать, наша обязанность, наше призвание в обществе“; а – „как содействовать, а не противодействовать, на это и указывают“ взятые в виде текста слова Апостола. „Воздадите всем должная: первее по закону справедливости, а потом по закону любви“ – рассуждает проповедник, – вместо того, чтобы снестать

друг друга, и счастье каждого получит приращение, а не умаление⁶¹⁶! Если же прибавить, что слово это предназначено было для

–25–

нового года, когда слово: счастье так часто повторяется; то должно будет признать, что и тема и текст были весьма обстоятельствам соответствующи. Или ещё пример: предположив говорить в те дни нашей истории, когда, говорил проповедник, „мы жаждем преобразований, видим преобразования“ в нашей жизни, проповедник взял тему о необходимости начать отныне и наше собственное „внутреннее преобразование и обновление, *и прежде всего умственное*“. К этой теме он взял и текст: *преобразуйтесь обновлением ума вашего*. И опять текст в полном соответствии с темой не потому только, что в нём есть слово *преобразуйтесь* и слово *ум* (бывает ведь и так), а потому, что, по мысли проповедника, (справедливой или несправедливой – это другой вопрос) преобразование *обновлением ума*, которого желал апостол, выражает собою именно то самое, что в эпоху преобразований потребно было в значительной мере и русскому народу: проповедник намекал, что обновление ума, обновление в смысле просвещения тёмных масс и насаждения подлинного просвещения между просвещёнными внешне высшими классами, есть скорее *условие*, нежели следствие преобразований⁶¹⁷. И потому, не нужно ли и в самом деле прежде всего „преобразоваться обновлением ума“? Или ещё: взяв тему „о взаимном уважении и любви между сословиями“, проповедник берёт текст: „да не будет распри в телеси, но да равно един о другом пекутся уди (1Кор.12:25), доказывая в проповеди, что „взаимное уважение званий и состояний общественных потребно и в гражданском и в христианском смысле“, и это – одно из благ, „которого надобно, даже весьма надобно пожелать нам, как сынам России“⁶¹⁸. Соблю-

–26–

дение этого гомилетического правила о соответствии текста предмету проповеди, если уже сам текст не составляет этого предмета, есть факт, к которому проповедник видимо всегда

стремился (ср. слово о Крылове). Но на сколько факт этот имеет исключений, или, точнее, не выдержан в Макариевой проповеднической практике? – Было бы недостойно, конечно, имени великого человека, если бы мы стали скрывать от себя, что в его проповедях (конечно только изданных) встречается и нечто такое, что обыкновенно и справедливо не считается приёмом верным в отношении к теории употребления текста. При этом, впрочем, мы также должны заранее сказать, что эти нарушения наших теорий так всеобщи и постоянны, так усвоены в практике, что если бы судить по этому факту, то должно было бы признать истинной теорией то, что видим, что так часто делается, а не то, чему учат в школах. Так а) текст бывает иногда взят на столько кратко, что ясность его *самого по себе взятого* становится почти невозможной. Так едва ли можно было бы думать об удовлетворительности в восприятии разумением слушателей текста: *едино тело, един дух*. Предложите Златоустовские вопросы слушателю относительно этого текста, и вы убедитесь, что ответы на эти вопросы дать было бы затруднительно. А раз и по выслушании проповеди сведения относительно поставленного текста и понимание его не умножатся (а в данном случае в этом является сомнение), поставление текста должно быть признано излишним,

–27–

сколь бы много прецедентов тому ни имелось⁶¹⁹. Есть и не мало других случаев, где приходится сказать, что если понятна непосредственно сама проповедь, то отношение взятого текста к проповеди, вследствие самой его краткости, познаётся лишь догадочно⁶²⁰. б) Есть случаи, что поставленному тексту уделяется мало внимания и потому он является как бы только орнаментом, вызываемым обычаем. Текст в проповеди на новый год: *не имамы zde пребывающаго града*, кажется, заслуживал бы особенного внимания потому, что в проповеди возбуждается вопрос о том, достижимо для человека счастье *на земле*, иначе – „может ли земля удовлетворить вполне потребностям нашего существа“ (конечно, по замечанию проповедника, „не о животных потребностях речь, а о потребностях собственно человеческих“)⁶²¹, а на основании

этого текста отрицается иногда не только возможность „полного удовлетворения для всех высших потребностей души“, но умалывается самый смысл настоящей человеческой жизни и даже является совершенно порицательное отношение ко всякому попечению о жизни, – чего, как увидим, не разделял в своих воззрениях и сам Макарий. в) Встречаются случаи, относительно которых можно сказать, что здесь взятый проповедником текст мог бы быть опущен как ничего не дающий для содержания проповеди, или же как имеющий лишь вербальное, а не ма-

–28–

териальное отношение к ней. К первой категории можно отнести следующее: одна проповедь начинается так: „*время рыдати и время ликовати*. А у нас ныне вместе и то и другое: и время радости и время глубокой скорби: к радости зовёт архангел Гавриил, к сетованию – Спаситель поруганный, потерпевший позорную смерть“ и пр. (Слово в день Благовещения, совпавшего со днём великого пятка). Взятый текст совершенно ничего не прибавляет к содержанию проповеди, не даёт никакого оттенка мыслям её и потому, очевидно, совершенно мог быть оставлен, тем более что изречение Ветхозаветного мудреца клонится к благоразумному не смешению обоих состояний, а проповедник склоняется к тому, что и то и другое для христиан теперь – время совмещения! Ко второй категории должно отнести текст при слове на юбилей Крылова: „и глагола им притчами много“ (Мф.13:3), ибо конечно здесь связь между текстом и предметом проповеди может быть только одна: *притча* – в тексте и притча Крылова. Проповедник и сам, конечно, видел это и потому то, может быть, с благородной прямоотой оговаривается, поставив текст, что „эти самые слова *воспоминаются* и при имени человека“, говорившего притчами много⁶²². Иногда, впрочем, связь текста с содержанием проповеди бывает слишком ощутительна и без всякого объяснения со стороны проповедника, и потому текст, не смотря на то, что проповедник не занимается им в самой проповеди, не остаётся приставленным как бы праздно. Что, например, можно лучше

поставить заглавным текстом к слову над гробом С. М. Соловьева и в виду того, что намерен был сказать проповедник о почившем, как не слова текста: *подражатели мне бывайте?* хотя в прямое отношение текст к содержанию слова не поставлен⁶²³. г) Можно указать на

–29–

проповедь, где поставленный в заглавии текст относится скорее к второстепенной, чем к главной мысли проповеди или по крайней мере скорее к одной части её содержания, нежели ко всей совокупности его. Так вторичное слово (о первом мы упоминали) на текст: *не имамы zde пребывающаго града*, сказанное по освящении церкви в учебном заведении, содержанием своим имеет напоминание, что „только при совместном, дружном действии и влиянии на нас *школы и церкви* мы можем получить образование вполне человеческое“, так как „задача образования – приготовить способности человека так, чтобы он мог выполнить не только земное своё назначение, но и небесное“: ибо „не для одной земли мы рождаемся на земле, *но вместе и для неба*“⁶²⁴. к этой последней мысли, очевидно, только и относится избранный текст. – Есть, наконец, случаи, когда проповедник как бы особенно подчёркивает поставляемый им текст, заявляя, что он не без особенного намерения ставит этот текст во главе своего слова, и нельзя бывает не согласиться, что это так и должно было быть в целях его церковного учительства⁶²⁵! – Наконец, в отношении к вопросу о том:

–30–

где должно полагать причину встречающегося у Макария повторения текстов, здесь можно сказать: частью повторение самых случаев, по которым проповеди говорились (праздники в учебных заведениях, царские дни) вызывало на такое повторение текстов; частью причиной этого было, кажется, то, что есть несомненно в церковном году такие дни, в которые известный текст представляется наилучшим образом выражающим сущность церковного празднования, и потому таковой текст не одним Макарием обычно повторяется, но и другими проповедниками, как например текст о самоотвержении

– в неделю крестопоклонную, о разделении между Кесаревым и Божиим – в дни царские, или ангельская песнь при Рождестве Господа – на день Рождества. А ко всему этому должно прибавить, что в иных случаях становится жаль, что проповедь на тот же текст не повторена и в другой раз: так много бывает оригинального в воззрениях Макария на иные предметы, что от повторения проповеди на тот же текст русская гомилетическая литература не сделалась бы скучной...

Когда в гомилетических исследованиях начинают говорить о содержании проповедей того или другого проповедника, то здесь обыкновенно говорят или стараются говорить на вопрос: о чём проповедовал известный проповедник. При этом как бы неизбежным условием речи является классификация проповедей то по их заглавиям и назначению на то или другое церковное время, то по эпохам жизни самого проповедника. С чем же мы подойдём в этом отношении к Макарию? Макарий, как мы уже знаем, если мерить его количеством проповедей, был не многоречивый проповедник; вследствие этого,

–31–

разумеется, отдельные классы проповедей у него не поражают многочисленностью номеров, что в свою очередь делает невозможным следовать обычному критическому приёму: давать характеристику проповедей того или другого класса в отличие от класса соседнего. Так мы сказали, что у Макария и обычно называемые „речи“ иногда имеют все свойства слов, равно как не редко и наоборот: он говорит на один и тот же текст и речь в Семинарии, и речь пред обширным обществом на новый год, – в университетской церкви на годичном акте, и – при погребении епископа. Стало быть, классификация его проповедей по различиям в названиях или формах собеседований или же по особенности случаев и времени сказывания, не даст чего-либо устойчивого и характерного. Тоже должно сказать и в отношении к различию по предметам: предметы довольно сходные встречаются в проповедях по весьма несходным случаям. Но, может быть, эпохи его собственной жизни дают какие-нибудь твёрдые грани для различения свойств его проповедей в отношении к

содержанию? Конечно и а priori должно ожидать, что не то будет проповедь человека едва выступившего в жизнь, и проповедь человека, десятки лет работавшего над наукой, или проповедь пока заурядного как и все работника, взглядывающего, что делается вокруг него, не обеспеченного от естественной подражательности другим и – полномочного по божеским и человеческим законам епископа и даже всеобще признанного богословского авторитета. Но так это и в действительности: та характеристика проповедничества Макария в отношении к содержанию, которую можно дать периоду (приблизительно) до половины пятидесятих годов, уже не безусловно может быть приложима к проповедям дальнейшего времени. Если точнее определить этот период, то его можно назвать до-епископским, потому что, в промежуток между речью при наречении Макария во епископа, в январе 1851 года, до самого слова на погребение митрополита Никанора в конце 1856 года, – а в первой половине 1857 года Макарий выбыл уже в Тамбов – мы имеем в качестве гомилетических трудов Макария всего две краткие речи, – которые, конечно, не

–32–

могут чего-либо прибавить к его гомилетической характеристике, чтобы составилась термин: „проповедничество первой половины пятидесятих годов“, и таким образом понятие проповедей до-епископского периода почти совпадает с понятием другим: периодом петербургским. Характеристику содержания проповедей за этот период можно свести к следующим⁶²⁶ чертам: заметная расположен-

–33–

ность трактовать вопросы положительной догматики, и некоторая отрешённость от жизни; – как бы некоторое опасение оказаться оригинальным настолько, чтобы выделиться своим образом понимания вещей, – вследствие этого наряду с идеями оригинальными встречаются и такие идеи, которые какой-либо индивидуальной черты именно Макария не составляют⁶²⁷ и это как в теоретической так и в практической части проповедей, – от чего в свою очередь на первый взгляд представляется, что едва ли проповедник окажет какую-нибудь индивидуальную черту и в

массе дальнейших проповедей; обращение к учёности, видимым выражением чего служит цитация и вообще экскурсии в область истории, а одна проповедь построена по неупотребительной теперь (но встречающейся у Филарета и у Иннокентия) схеме, подобной схеме построения диссертаций с тезисами. Некоторые из этих проповедей, кажется, нельзя признать и общедоступными. Ибо проповедь на тему, например: *сущность Евангелия начертана на кресте*, и развитие этого положения требует, конечно, усиленного внимания при достаточной подготовке в богословии. Слишком много специально богословского элемента должно признать ещё и там, где проповедник развивает мысли, например, о том, в чём через воскресение Христово „изменилось небо и не перестаёт изменяться

—34—

но отношению к нам, людям“⁶²⁸, и перечисляются: перемены первая, вторая и т. д. Слово, конечно, от того явилось выдержаннее, и всё в нём предусмотрено, а как бы попутно высказана и такая богословско-практическая идея, относительно которой мы, по её важности даже для настоящего времени, будем ещё говорить. Но при всём том является неизбежной мысль, что вероятно только немногие умы были в состоянии последовать за проповедником в сферы горняя, в область чистого богословского созерцания, хотя, конечно, дерзновенно было бы отважиться сказать, что слово это было лишь воздух, но не слух и сердце человеческое. Встречаются идеи, которые не представляли собой ничего выдающегося над заурядным проповедничеством, и образ понимания предмета как будто бы уравнивал и Макария с неискушённым в области мысли человеком, и это притом можно указать в вопросе, имеющим важное нравственно-практическое значение⁶²⁹. Но тем не менее уже и в проповедях этого периода нельзя не видеть указаний на то, что проповедник намечает себе – идти не всегда той дорогой, которая проложена ранее. Не будем гадать о том, проявилось ли бы достаточно оригинальность Макария, если бы история его личной жизни и наша общая история с половины пятидесятых

годов по приняли такого направления, какое в действительности приняли. Но что в содержании этих двадцати проповедей первого периода есть и задатки того, что яснее *потом* выразилось и отличило Макария, так сказать, от многих других, это не особенно трудно заметить, и это, как мы упоминали, даёт разуместь, что по отношению к Макарию не столько бывает важен вопрос: о чём он проповедовал, сколько вопрос: что и как проповедовал. Так в содержании проповедей этого первого, несколько особняком стоящего, периода проповедничества мы встречаем указание на такие вопросы, которыми мы и теперь, почти полстолетия спустя, занимаемся, даём им решение, и не можем этого не делать, потому что к иным из таковых вопросов с издавна как и теперь приковано внимание человечества. Вот, например, один из таковых вопросов, который имеет значение не только для знания, для школы, но главное – для благочестия. Недавно как бы некое открытие в области богословия, открытие, которого до сих пор не понимали богословы по профессии, провозглашена была одним любителем богословского ведения теория „полезных обид и разорений», которые гуманность будто бы напрасно хочет стереть с лица земли, ибо-де христианство долгое благоденствие и покой души считает вредным, – и что вообще все мечты о воцарении правды и благоденствия на земле несбыточны *с точки зрения истинного христианства*. В глазах христианина подобная мечта противоречит прямому и очень ясному пророчеству Евангелия об ухудшении человеческих отношений под конец света (мира)... „Братство по возможности и гуманность действительно рекомендуется Св. Писанием для загробного спасения личной души; но в Св. Писании нигде не сказано, что люди посредством этой (т. е. „рекомендованной“ Св. Писанием) гуманности дойдут до мира и благоденствия“. Итак – „христианство всеобщего благоденствия па земле не обещало», потому что „обида“, все, что противно нашему благоденствию, это полезно для спасения, а благоденствие вредно⁶³⁰. Эта реабилитация Ирода с Аттилой и с другими подобными

производителями многих обид человечеству, сознаемся, нам попала в руки в то время, когда мы изучали Макария. И вот ещё почти пятьдесят лет тому назад подобные богословцы имели уже ответ в проповедях Макария – в проповеди о том, каковы были для людей следствия воскресения Христова, сказанной Макарием в 1845 году. Конечно, проповедник признавал, что первичное следствие воскресения – насаждение церкви Христовой. Но „в насаждении церкви Христовой на земле положено начало к совершенному обновлению лица земли, к искоренению *всех* бедствий, каким только подвергся род человеческий вследствие грехопадения... Укажете на беды и скорби житейские, сопровождающие нас до гроба?“ И Макарий то же признает *полезное* значение скорбей, т. е. полезное в качестве *педагогического* средства в руках Промысла; но в то же время он отвечает нам, что мы сами едва ли имеем право *содействовать* тому, чтобы ближние наши имели возможность пользоваться применением средства этого: Провидение и без наших забот и предусмотрительности найдёт потребное для цели средство! Поэтому Макарий говорил: против всех бедствий человеческих церкви дано надежнейшее средство; поэтому „не думайте, чтобы мало-помалу не искоренялись церковью и сами бедствия нашей жизни, хотя для нас это вовсе не заметно: нет, они *необходимо* должны искореняться вслед за тем, как искореняются причины их – наши грехи: они искоренятся на земле совершенно, *когда потребится на ней всякое беззаконие*“. „Укажете ли на последнее зло, свирепствующее на земле, на этот всеобщий вопль окружающей нас твари? Но по мере, того, как совершается церковью очищение от грехов рода человеческого, *необходимо* ослабляются и горестные последствия их в самой внешней природе, облегчается тяготеющая над ней суeta, уменьшаются её совоздыхания! Вся земная тварь обновляется мало по малу уже одним существованием на земле святой церкви... Удивительно ли, если все стихии земной природы, обновляясь и укрепляясь в течение многих веков, произведут, наконец, по гласу Всевышнего совершенное обновление земли и полное

–37–

освобождение твари от работы исления?“⁶³¹. Вот ответ, тогда ещё молодого, богослова тем, кто беспокоится о том, чтобы гуманисты и в самом деле не уничтожили бы существования полезных несчастий земных, вопреки будто бы намерению самого христианства, признающего вредным долгое земное благоденствие⁶³². Бедствия жизни, как Макарий замечал это при других позднейших случаях, существуют вовсе не потому, что они кому-нибудь в какой-нибудь цели нужны как какое-либо благо, а просто от нашей человеческой *порочности*. „От чего происходит большая часть наших бедствий в жизни?“ спрашивает Макарий, и отвечает: от „недостатка взаимной христианской любви между нами! Мы завидуем друг другу, полагаем препятствия на пути, не желаем друг другу уступить, оказать снисхождение, и страдаем, страдаем много друг от друга. А как все улучшилось бы вокруг нас, если бы все начали водиться искренним христианским братолюбием! Сколько света и радости пролилось бы в нашу скорбную жизнь!“ За недостатком любви, как источником бедствий, следует признать недостаток *правды*. Когда, говорил в другой раз Макарий, мы сами обновимся правдою, „как обновится и преобразится всё не только в нас, но и вокруг нас! Сколько прекратится скорбей и бедствий, которые мы ныне терпим друг от друга по своим неправдам! Как мирно потечёт жизнь домашняя и общественная!“ Слова ангельской песни о мире на земле *оправдаются*, но тогда, по мысли Макария, „когда закон истинного Бога соделается главным руководительным началом во взаимных сношениях всех земных царств“⁶³³: а если это не будет достигнуто, то никак не по предустановлению Бога мира! Поэтому самому, т. е. что бедствия происходят от

–38–

нашего собственного зла, хотя иногда и преклоняются к добру распоряжением Провидения, Макарий, как увидим в последствии, не считал противным христианству заботы об усовершенности земной жизни, которая хотя временна и, так сказать, условна, но и не должна быть *необходимо* таковой, каковой здесь может сделать её зло физическое и зло

нравственное, при полном отсутствии противодействия ему! – Итак: смешение значения бедствий, когда они в руке Провидения являются очистительным орудием для человека, уготовляемого к царствию Божию (Филарет), с значением, какое они имеют как прямое последствие человеческой греховности, следовательно, зла – вот чего в этом вопросе о бедствиях всегда нужно остерегаться и против чего так давно мы имели уже предостережение в проповедях Макария!⁶³⁴ Стало быть,

–39–

не очень справедливо богословствование, утверждающее, будто „мечта о водворении правды на земле противоречит ясному пророчеству Евангелия об ухудшении человеческих отношений на земле“, и потому будто попытка водворить правду на земле и желать этого водворения есть нечто как бы равносильное покушению – не дать осуществиться пророчеству: это только невинное покушение – желать, чтобы человеческое нечестие поослабело, и если такое желание нечестиво, то, конечно, нечестива и мечта о добре и правде, естественное следствие которых и земное благоденствие человека!

В этом же периоде проповедничества Макария как бы были заложены и основы его взглядов на другие вопросы, имеющие отношение к христианской этике, и – уже встречаются намёки того, что, как бы против воли самого проповедника, одна преобладающая идея начинает просвечивать в нравственном наставлении Макария всегда, когда к тому представляется возможность: это идея христианской любви как высочайшей нормы нравственной жизни. Но прежде всего укажем на следующее. Без сомнения, во все времена прежде довольно было говорено о том, сколь много лежащий во зле мир даёт претыканий ищущим пути спасения. Но при этом иногда явственно было смешение мира с обществом человеческим, хотя казалось бы, довольно давно богословам проповедникам указуемо было начало для возможности различения между обоими понятиями⁶³⁵, и отсюда являлась склонность к тому, чтобы отрицать возможность существования на земле *христианского общества*, т. е. такого, в котором условия спасению противодействующие были бы в наименьшей

степени, и пребывание в котором давало бы жизнь спасительную, давало в нём возможность деятельности тоже спасительной, так как абсолютный покой не есть начало спасительное. Итак, что же такое „общество“ по своему происхождению в экономии созданного Богом мира – вопрос, важный для того, чтобы христианин мог отнестись к обществу правильно? „Каждое существо в мире, говорил Макарий, прежде всего обязано быть тем, чем быть создано, а потому и каждый человек прежде всего обязан быть *человеком*“. В чём же выразится наше желание исполнить это обязательство быть человеком? „Бог даровал нам известные силы, известные способности, известные законы: наш первый долг – соблюсти эти силы, способности и законы в том самом виде, в каком прияли из рук Творца, во всей их чистоте, целостности и неповреждённости, и потом пользоваться этими силами, развивать их, усовершенствовать, словом – *жить и действовать*, (но) не иначе, как по тем самым законам, какие начертаны в нашей совести и сердце. *Тогда мы точно будем людьми*, тем, чем должны быть по намерению своего Создателя. Сия то жизнь и деятельность по нравственным законам и будет святость наша“ (Кол.4:3)⁶³⁶. Но во-первых, может быть – это только идеал философа, не основанный на положительном повелении христианской этики; а во-вторых – жить и действовать по нравственным законам стало уже понятием условным, не говоря уже о том, что, как выразился сам Макарий, „можно даже изумлять людей своей деятельностью и трудами“ и даже совсем не преступной деятельностью, но в то же время и не христианской. Но у Макария находим и решение того, что значит жить в христианском смысле, а отсюда видим, *почему и общество внешнее не только может не препятствовать*, а быть и почвой для жизни истинной, не смотря, так сказать, на внешность этой жизни. Это – именно: назначение наше – в абсолютном смысле – в Боге: „Господь есть последняя цель наших стремлений“⁶³⁷; но в смысле временном, земном, „наше

назначение заключается в наших ближних“, и отсюда, стало быть, самый этот ближний, из совокупности единиц которого состоит общество – не помеха жизни по законам нравственным, или иначе – общество само по себе не только не противно целям спасения в христианстве, но общество есть как бы арена для совершения добродетели, и не совокупность людей (общество) даёт препону добродетели, а наше отношение к людям. Мы приведём несколько пространное рассуждение Макария по этому предмету. Его тезис: „наше назначение заключается в наших ближних“. Развитие этого тезиса таково:

„Посмотрите на окружающую нас природу, найдёте ли вы в ней хотя одно существо, которое бы жило совершенно отдельно от прочих и только для самого себя? Совсем напротив: вы увидите, что там все создания Божии существуют не столько для себя, сколько на служение друг другу. Чему, например не служат (даже, *такие вещи в природе как*) огонь, вода, воздух и прочие стихии? Чему не служат камни, растения и животные? В природе всё соединено самыми тесными, неразрывными узами, всё содействует друг другу, всё поддерживается, развивается и процветает не иначе, как посредством взаимного самопожертвования существ, простирающегося нередко до жертвования жизнью. Так точно должно быть и между нами, и должно быть даже в совершеннейшем виде, потому что мы лучшие из созданий Божиих на земле, которым подобает не столько подражать неразумным тварям, сколько быть для них образцом. Мы должны понимать, что для того именно Творец и наделил каждого из нас различными способностями и дарованиями, чтобы мы, нуждаясь друг в друге, тем теснее соединялись между собою в благоустроенные общества и пользовались взаимною помощью. Должны памятовать, что мы братья между собою, как дети одного отца небесного... Всё у нас одно, и начало и конец... и потому всё естественно влечёт нас друг к другу, и побуждает жить не только для себя, но и для ближних, *пособлять им всеми мерами*, и, в случаях нужды, жертвовать для них самой жизнью... В частности мы, христиане, должны памятовать ещё об

—42—

одном своём родстве – родстве в Иисусе Христе, Который для того между прочим и взошёл на крест,.. чтобы из всех людей составить единое стадо, единое царство Божие⁶³⁸. Итак, происхождение того факта, что люди соединяются в общество – божественное, предустановленное⁶³⁹, в целях нравственных: относительная цель существования человека – в его ближнем, и следов. ближний как бы нужен каждому из нас, чтобы осуществить закон деятельности для ближнего. Положение это богато выводами и само по себе; на эти выводы в других местах указал и сам проповедник. Так, очевидно, предустановленный факт временной жизни не может быть сам по себе вреден для вечных целей – для достижения спасения: вредно может быть злоупотребление им; а идеально правильное отношение к этому факту положительно полезно и для вечной цели: нужно лишь не заслонять от себя истинных целей того, для чего нам предоставлено быть в обществе: т. е. – приуготовления посредством условных временных подвигов для ближнего к безусловной вечной цели (ср. „наше назначение – в наших ближних“). Посему в обществе может быть и деятельность такая, которая *спасительна*, и стало быть уклонение от деятельности вообще – ещё не составляет неизбежного условия спасения. „Святая вера, говорил Макарий, мало того, что заповедует нам постоянное трудолюбие, и строго осуждает всякое нерадение и леность, она учит нас вместе, что *через ревностное и достойное употребление дарованных нам от Бога талантов мы можем получить и вечные воздаяния от небесного Домовладыки, и что тот, кто по своей лености и нерадению скроет вверенный ему талант в землю, а не употребит его на пользу общую, будет ввержен некогда во тьму кромешную*“. Словом, как в другом месте выразился Макарий, „Господь поставил нас в обществе, чтобы мы пользовались им в жизни“, и посему не только пребывание в обществе является делом

–43–

предустановленным, но создаются через это известные *обязанности* по отношению к обществу, и на все наши общественные обязанности „св. вера кладёт свою священную

печать, всем им даёт значение и цену в очах Самого Господа, всё связывает некоторым образом с нашей вечной участью в жизни загробной, то есть, предлагает нам к исполнению этих обязанностей такие побуждения, выше которых для человека быть не может⁶⁴⁰. Сам Господь до Своего общественного служения был „мирный, трудолюбивый и полезнейший гражданин“⁶⁴¹, то есть, дав закон общественности, Сам подчинялся ему, считая его совместимым с своим божественным достоинством! Что касается до противодействий соделовать своё спасение, встречаемых в обществе, то Макарий умоляет *не согрешать* мыслью, что общество будто может быть причиной лишения спасения. „Вас поставил Вседержитель на такой степени в обществе, где вы непрестанно обременены многочисленными трудами и заботами, так что вам кажется не только трудным, но и почти невозможным позаботиться о спасении души своей? О, не согрешайте такой мыслью, не оправдывайте этим отступления от закона Божия“, и он указывает на один из известных примеров спасения человека, несшего сложные общественные обязанности⁶⁴². Что Господь создал человека на пребывание в обществе, эту мысль Макарий и впоследствии выражали не раз. Поэтому он утверждает, что человек как бы обязан к признанию авторитета общества в известном отношении, и к совестливому отношению к нему. „Два руководителя и помощника в жизни даровал нам Господь, говорил он: собственный разум и общество людей, в котором мы родились и живём. И всякий знает, сколько иногда истинной, существенной, незаменимой помощи, сколько ободрения, утешения и живых радостей находим мы в обществе наших ближних“⁶⁴³ и всё это не составляет собой

—44—

греховной преграды к достижению человеком его абсолютной цели.

Наконец, как мы сказали, нельзя не заметить, что уже в этот период в проповедничестве Макария является тяготение к одному предмету, который впоследствии часто и часто, при различных случаях, под различными покровами, но во всяком случае как бы любимой нотой выступает в проповедях Макария:

это, как он однажды выразился, „закон любви“ христианской. Уже и здесь, в первых двадцати проповедях нельзя не заметить этого довольно заметного мотива⁶⁴⁴. Не смеем приравнять Макария к Златоусту, о котором принято выражаться как о проповеднике любви; но будем обязаны сказать, что у Макария уже рано обнаруживается отвращение от всего, что противно, как он выразился, обязанности быть человеком, что напоминает или вызывает страдания, принуждение, исключительность, жестокость, одну голую справедливость без милосердия (Summum jus!), спор, словопрение, фанатизм религиозный или общественный; и напротив всегда, как бы без всяких расчётов на оказательство у него является сочувствие ко всякой пощаде всего слабого, – ко всему, что предзнаменует прекращение слёз и стонов, – сострадание ко всему слабому, сочувствие ко всему, что ограничивает неправду и подаёт надежду быть правде. И это не потому, чтобы он мыслил видеть рай на земле, хотя, как увидим, не находил причины и того, почему человек старается так усиленно сделать здешний мир местом предварительных мучений рода человеческого (хотя не всегда для себя, а более для подобного себе!), а потому, что всё это вытекает или связано с основной положительной заповедью данной христианам: любви к ближнему, – заповедью, которая дана просто к исполнению, а не для критики и мнительного исследования того, что в самом деле последует, если мы исполнением этой заповеди вместо мук голода и наготы, стонов и слёз, устроим для людей некоторое подобие блаженства на земле,

–45–

вопрос, которым часто бывает непрочь заняться человеческое праздномыслие! „Мы призваны“, говорил Макарий как бы опасаящимся донести до последних выводов основной закон христианской этики, „мы призваны вообразить в себе Христа (Гал.4:19); следовательно наш долг вообразить в себе и Его пламенную любовь“ к людям, без боязливого опасения о том, к чему в конце концов приведёт это. – Но в этом периоде проповедничества Макария относительно этой идеи мы пока можем прибавить одно: замечательно, что в это же время

светский писатель, может быть наиболее чувствовавший по-христиански, именно – Гоголь, болел преобладанием той же мысли, которая чувствительна была и в проповедях Макария. Около половины сороковых годов (1844) Гоголь писал: „уже крики на бесчинства, неправды, даже вопль всей земли“ слышатся; „но прямой любви ещё не слышно ни в ком“. Как известно, Гоголь, развивая ту мысль, что и „любовь к Богу мы получаем в любви к братьям“, давал совет: „идите же в мир и приобретайте прежде любовь к братьям“⁶⁴⁵. Это совпадение идей, по-моему, замечательно!

(Продолжение следует).

В. Кипарисов

Муретов М. Д. Очерки из новейшей истории экзегеза и критики Нового Завета: Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса»: (характеристика, изложение и критика) // Богословский вестник 1893. Т. 2. № 4. С. 46–110 (2-я пагин.). (Продолжение.)

—46—

II. Изложение

(Продолжение)

Христос родился и прожил годы своего детства и юности в Назарете, маленьком городке Галилейском, не имевшем до Него никак известности. Городок приютился в извилине равнины, широко открытой к вершине горной группы, замыкающей с севера долину Эздrelонскую. Теперешнее население около трёх или четырёхтысячное едва ли могло значительно измениться. Зимой там бывает большой холод, климат вообще очень здоров. Назарет, как и все иудейские посёлки той эпохи, был грудой простых домиков, построенных без вкуса. Он представлял тот сухой и бедный вид, какой имеют селения в Семитических странах. Дома, как надо полагать, не отличались много от этих каменных кубов, без изящества внешнего и внутреннего, которые ныне покрывают самые богатые части Ливана и, теряясь в виноградниках и фиговых деревьях, не представляют особенной прелести. Но окрестности города восхитительны, и никакая местность мира не располагает более к мечтам о безусловном счастье. Даже в наши дни, Назарет всё ещё уголок прелестный, единственное быть может место в Палестине, где душа ощущает хоть некоторое облегчение от гнетущей её тяжести среди беспримерного запустения. Туземцы любезны и приветливы; сады обилуют свежестью и зеленью. Антонин Мученик, в конце VI века, нарисовал восхитительную картину плодородия, окружающей Назарет, местности, которую он сравнивает с раем. Равнины, расположенные на западной стороне, вполне оправдывают это описание. Колодезь, где сосредоточивались некогда жизнь и веселье маленького города, теперь уничтожен:

его высеченные каналы дают уже только мутную воду. Но красота женщин, собиравшихся тут вечером, – та красота, которая была замечена даже в VI веке и в которой видели дар Девы Марии, доселе сохраняется поразительным образом. Это – Сирийский тип во всей прелести его женственности и грации. Без сомнения Святая Дева Мария, с водоносом на плечах, ежедневно ходила к этому колодезю вместе с своими подругами и соотечественницами, оставшимися в неизвестности. Антонин Мученик замечает, что иудейские женщины, неприязненные к христианам в других местах, здесь напротив чрезвычайно приветливы. Даже и в наше время религиозная нетерпимость в Назарете не так сильна, как в других местах Палестины. Горизонт города тесен. Но если подняться немного и взойти на освежаемую постоянным ветерком площадь, господствующую над самыми высокими домами, то откроется великолепный вид.

–47–

На западе разворачиваются красивые линии Кармила, оканчивающиеся отвесным пиком, который будто опускается в море. Далее виднеется двойная вершина, которая господствует над Магеддо, – горные кряжи Сихемской страны с их священными местами патриархального времени, – горы Гельбоэ, маленькая живописная группа, с которой соединяются то прелестные то ужасные воспоминания Сулема и Эндора, – Фавор в своей красиво округлённой форме, которую древность сравнивала с грудью. Через прорезь между Сулемом и Фавором видны долина иорданская и высокие равнины Переи, которые с западной стороны образуют одну сплошную линию. На севере горы Сафедские, склоняясь к морю, закрывают Сен-Жан-д'Акр, но за то залив Кайфский видно как на ладони. Таков горизонт Назарета. Этот восхитительный кругозор, колыбель царства Божия, представлял Христу мир в продолжении нескольких лет. Даже и вся Его жизнь мало выходила из границ, родных Ему с детства. Тут же, на северной стороне, можно разглядеть Кесарию Филиппову, самый дальний пункт путешествий Христа по языческим странам, а с южной стороны, позади уже менее весёлых гор Самаринских, сейчас же ждёшь мрачную Иудею,

высушенную как бы знойным ветром абстракции и смерти. Здесь, на этой почве, где почивает плотник Иосиф и тысячи забытых Назаретян, никогда не переступавших за горизонт своей равнины, даже и современный мыслитель чувствует себя более, чем во всяком другом месте земли, расположенным к созерцанию дивного течения человеческих дел, к утешению себя в их превратности, к уверенности в божественной цели, которой достигает мир через тьму препятствий и не смотря на преобладающую везде суету сует. Здесь, на этой вершине Назаретской горы, где и ныне никто не может сидеть без тревожного раздумья о своей судьбе, конечно не раз сиживал и Христос. Свободный от эгоизма, источника всех наших бед, Он думал тут великую думу о Своём деле, о Своём племени, о человечестве, о дивных судьбах мира и о Боге. Эти горы, это море, это глубокое небо, эти высокие равнины за горизонте были для Него не грустным видением души, вопрошающей природу о своей участи, но верным отражением, прозрачною тенью невидимого мира и новых небес. Здесь в невинной душе Безгрешного Дитяти, Отрока и Юноши впервые возник зародыш сладостной мечты о блаженстве бытия безусловном, жизнерадостный и спокойный взгляд на Божий мир. Здесь, созерцая восхитительную панораму, Христос вдохновлялся глубоким религиозным чувством и возжигал в себе пламя виновной любви к Богу-Отцу, любви спокойной, радостной, упоительной. Из этого окна Христос смотрел на очаровательные красоты мира, которые развили Его эстетическое чувство и снабжали потом Его речь пленительными образами и дивными сравнениями.

Назаретская гора была колыбелью новорождённого христианства. Школой же его дальнейшего развития служила. Галилея со своим маленьким озером и окрестною страню Геннисар.

Христос не учился книжной мудрости и не проходил школьной науки тогдашней. Он не изучал ни греческой философии, ни тонких схоластических умствований раввинов Идеи бессмертия, воскресения, будущего суда, нового неба и новой земли, нового Иерусалима, царства Божия, Мессии,

всемирного назначения Израиля составляли раскалённую атмосферу, которой дышала фантазия каждого Еврея. Идеи эти не преподавались ни в какой школе, они носились в воздухе, и с самого раннего детства проникнута была ими душа Христова. Даже более. Это были идеи общемировые, всечеловеческие. Политические, общественные, нравственные и другие неурядицы в тогдашнем цивилизованном мире делают из Вергилия языческого Исаию, и рождение известного младенца повергает его в мечты о всеобщем возрождении. Подобные темы и ожидания были так обычны, что образовали как бы особый род литературы, названный по имени пророчиц Сивилл. Только что образовавшаяся империя возбуждала воображение. Великая эра мира, в кото-

—48—

рую тогда вступали и та впечатлительность меланхолическая, какая появляется после долгих периодов революции, везде порождали надежды безграничные. В иудее эти ожидания достигают своего апогея. Святые люди, в роде престарелого Симеона и пророчицы Анны, всю жизнь проводили при храме в посте и молитве, чтобы Господь не допустил им покинуть мир сей, не увидав исполнения утешения Израиля. Чувствовалось нарождение чего-то великого, приближение чего-то неизвестного. Эта смесь ясновидения и мечтаний, эта попеременность надежд и разочарований, эти беспрестанно повторяемые дыхания ненавистой действительностью нашли наконец своего толмача в несравненном человеке, которому всеобщее сознание решило дать имя Сына Божия, — и это со всей справедливостью, так как Он совершил такой в религии шаг, с которым никакой другой не мог и наверно никогда не сможет сравняться.

Но эти общечеловеческие и специально-иудейские надежды и идеи получили у Христа некоторую своеобразную переработку и особенную окраску. В Своём невинном сердце и в великой книге Галилейской природы читал Христос ответы на роковые вопросы, — ответы дивные, своеобразные, очаровательные и поразительно верные.

Галилея, где провёл Господь почти всю свою тридцатитрёхлетнюю жизнь, своею восхитительно природою способствовала образованию в туземцах характера гораздо менее сурового, чем у обитателей Иудеи, не столь, так сказать, терпко монотеистичного, который все мечты Галилеи запечатлевал каким-то идиллическим, прелестным настроением. Окрестности Иерусалима представляют самую быть может угрюмую местность в мире. Галилея напротив, вся в зелени, вся в тени, как рай земной, весёлая и очаровательная, была по истине страной вдохновения и любви, заветным краем Песни Песней. В течение двух месяцев – марта и апреля, поля её представляют сплошной ковёр цветов, коих краски отличаются свежестью несравненной. Животные там малы, но чрезвычайно милы. Горлицы тоненькие и резвые; дрозды, сизые и такие лёгкие, что трава под ними как будто не колеблется; жаворонки хохлатые, которые садятся почти у самых ног путника; маленькие черепахи в ручьях, с глазами блестящими и кроткими: аисты с видом застенчивым и важным без всякой робости подступают к человеку очень близко и, кажется, сами ищут его. Ни в одной стране мира горы не развёртываются с большей стройностью и не внушают более высокие мысли. Иисус, кажется, особенно любил их. Самые великие деяния Его божественного посланничества совершались на горах. Там он всего более вдохновлялся, там вёл тайные беседы с древними пророками, там же однажды предстал Он взору Своих учеников в преображённом виде.

Эта прекрасная страна ставшая теперь, благодаря внесённому исламом в человеческую жизнь обеднению, столь угрюмою и печальною, но где всё, ускользнувшее от разрушения человеческих рук, ещё дышит изобилием, приятностью, нежностью, при жизни Христа, без сомнения, была через край переполнена благосостоянием и счастьем Галилеяне слыли за людей энергичных, храбрых и трудолюбивых. Исключая Тивериаду, построенную Антипой в честь Тиверия в Римском стиле, Галилея не имела больших городов. Страна однако же была густо заселена, покрыта маленькими городами и сёлами, искусно возделана во всех частях. По развалинам,

оставшимся от её прежнего блеска, чувствуешь, что тут жил народ земледельческий, не знавший наук, мало заботившийся о роскоши, безразлично относившийся к красотам внешней формы, большой идеалист. Её долины изобиловали свежей водой и полями: частые усадьбы отенялись виноградниками и фигами; сады состояли из сплошных деревьев лимонных, гранатных, померанцевых. Вино, если судить по-теперешнему, вырабатываемому Иудеями в Сафедде, было превосходное, и пили его вдоволь. Эта жизнь приволья и довольства, достигающихся без усиленной борьбы за существование и основанных на непосредственных дарах природы, однако ж не вела Галилеянина к

—49—

материализму, к грубой радости земледельцев Нормандских или к тяжёлой весёлости Фламандцев. Она одухотворялась там эфирными мечтами; некоторого рода поэтическим мистицизмом, соединявшим небо и землю. Обилие даров природы заставляло Галилеянина мало ценить богатство и комфорт цивилизованной жизни. Зачем дворцы, золото, украшения? Приют везде – в саду, на поле, на торе. Излишним считалось здесь щегольство в доме, где мало и живут. Мелкие прикрасы и роскошь здесь казались ничтожными в сравнении с наслаждением самою жизнью. Сочная и регулярная пища наших скупых климатов тут была бы тяжёлой и неприятной. А что до роскоши в одежде, то что же сравнится с тем великолепием, в какое облёк Бог небо и землю? Посреди такой природы последовательный и изнурительный труд кажется бесполезным; он менее даёт нежели чего стоит сам. Не знали здесь и той односторонне-суровой серьёзности в нравственном отношении, как в Иудее и Иерусалиме. Галилеянин жил полной жизнью природы, не питая никаких зловещих призраков. Полный неподдельного счастья, он мило и снисходительно смотрел на религиозные распри и на разные грешки. Вся жизнь его слагалась в милую, наивную и здоровую идиллию. Жизнь для Галилеянина, это рай земной, непрерывный и беззаботный пир, на котором все между собой братья, потому что все не имеют ничего своего, всем одинаково доступно чистое наслаждение

дарами Бога и радостное пользование благами природы, всем открыты свободные врата в эту жизнь мира, счастья и блаженства.

В такой среде возрос Христос. С детства Он, из года в год, совершал путешествия в Иерусалим на праздники. Хождение на богомолье в Иерусалим для провинциальных Иудеев было торжеством, полным приятности. Целые отделы псалмов были назначены для пения во время этого пути. Эти путешествия, во время которых в народе совершался взаимный обмен идей и которые почти всегда бывали очагами великих движений, ставили Христа в общение с самой душой Его народа и, без сомнения, уже тогда внушали Ему сильное отвращение к недостаткам представителей официального иудаизма. Думали, что с раннего времени пустыня была для Него второй школой и Он подолгу жил в ней. Но Бог, Которого Он находил там, не был Его Богом. Это был преимущественно Бог Иакова, суровый и страшный, который не щадил никого. Иногда сатана являлся искушать Его. Тогда Он возвращался в Свою дорогую Галилею и снова обретал тут Своего Отца Небесного, посреди зелёных холмов и прозрачных источников, между толпами детей и женщин, которые с радостной душой и ангельской песнью в сердце ожидали спасение Израиля.

Первые поучения Христа, Его взгляды на Бога, идея царства Божия служили как бы отзвуком дивной гармонии жизни Галилейской в чистой душе Безгрешного Учителя. Бог Иисуса чужд всех мёртвых, схоластических определений тогдашнего Иудейского деизма школьного. Его учение есть богословие любви, которое неизвестно ни иудаизму, ни мусульманству. Бог Иисуса не есть тот роковой Владыка, который умерщвляет нас, когда это Ему угодно, – и спасает нас, когда восхощет. Бог Иисуса есть Отец наш; Ему мы внимаем, слыша лёгкий вздох нашей груди, вызывающий в нас: „Авва – Отче“. Это – не тот пристрастный деспот, который, по учению тогдашних раввинов, избрал Израиля своим народом и покровительствует ему пред всеми и против всех. Это – Бог человечества. Семитические религии вообще не философичны до последней возможности; Моисей и Магомет не были созерцательными мыслителями; это

были люди дела. Также и Христос не был теологом в школьном смысле или философом с более или менее сложной системой. Быть учеником Христа – для сего не надо было ни подписываться под каким-либо обрядником, ни произносить какое-либо исповедание веры. Требовалось лишь одно: прилепиться к Нему, Его полюбить. Он никогда не спорил о Боге, ибо Он просто и непосредственно ощущал Его в Себе. Препоны метафизических тонкостей, с которыми встре-

–50–

тилось христианство с 3-го века, отнюдь не были положены его Основателем. Иисус не имел ни догмы, ни системы, но одно только твёрдое личное решение, которое, вследствие преобладания над всякой другой тварной волей, и до сего часа направляет человечество к его назначению.

Бог Христа есть вселюбящий Отец всего человечества и всего мира. С ним Иисус не будет ни узким патриотом как Маккавеи, ни фанатичным теократом как Иуда Гавлонитянин. Смело возвышаясь над предрассудками своей народности, Он оснует всеотчество Бога. Гавлонитянин утверждал, что лучше умереть чем давать имя „владыки“ кому-либо кроме Бога. Христос предоставляет это название кому угодно и сохраняет для Бога более соответственное и утешительное имя „Отца“. Оказывая сильным земли и представителям власти уважение исполненное некоторой иронии, Он утверждает высшую утеху, открывает убежище у Отца, Которого всякий имеет на небе, и основывает истинное царство Божие, которое каждый носит в своём сердце. Пусть строгие законники и фарисеи для умиловления Грозного Судии терзают себя изнурительными постами... Пусть суровый Иоанн Креститель в своей Иудейской пустыне проповедует покаяние, пост и плачь о грехах; пусть гремит он своим словом чад века сего, питаясь саранчой и живя с шакалами... Разве други Жениха постятся, когда Жених с ними? Радость должна быть уделом царства Божия. Не есть ли она, эта радость, дочь смиренных сердцем, людей с доброю волею? Кроткие сыны царства Божия должны видеть в Боге вселюбящего Отца, Который любящим оком взирает с неба, когда Его земные дети веселятся радостью невинною, без

всякой тени болезненного эгоизма и мучительной зависти. Не те счастливы, кто всю жизнь копит тленные сокровища, лишая себя самых законных радостей жизни, чтобы эти сокровища достались потом ржавчине и тлению; но те, кому нечего терять, ничего беречь, незачем проводить бессонные ночи, кто без труда и забот пользуется всеми дарами роскоши природной, несравненно превосходнейшей. Богачи заботятся о роскошной одежде, но взгляните на полевую лилию царскую: она самой природой убрана так, как не одевался даже и Соломон в своей славе. Богачи хлопочут о завтрашнем дне и о сооружении житниц, но посмотрите на птиц небесных: они ни жнут, ни сеют, ни строят кладовых, и однако ж питаются отборным зерном. Нет, не во внешних благах царство Божие, оно в самом человеке, в его чистом сердце. Нечего ждать видимого пришествия его и готовиться к нему постом и покаянием (?). Сокровище это всегда находится во власти человека: надо только радостно смотреть на Божий мир и безмятежно пить жизнь полной чашей.

Как и все раввины того времени, Иисус не употреблял последовательной цепи логических доказательств. Он выражал своё учение в изречениях кратких, сосредоточенных, выразительных. Некоторые Его правила взяты из Ветхого Завета, другие обращались в народе как притчи отцов. Синагога вообще была богата правилами, удачно выраженными в виде притчей, которые образовали особый род литературы. Усвоив их, Христос однако ж проникал их высшим духом. Возвышаясь над законом, как он тогда толковался у книжников, и над древними, Он желал совершенства. Все добродетели смирения, милости, любви, самоотвержения, строгости к самому себе; все те добродетели, которые по справедливости называются христианскими, в зародыше были известны ранее и существовали в Ветхом Завете, но Христос возвёл их к высшей идее и одухотворил новым началом. Если в отношении правосудия довольствовались известным и общераспространённым правилом: не делай другому того, чего не желаешь себе, то эта древняя мудрость оказывалась всё-таки ещё довольно эгоистичною, и потому Христос говорил: кто

ударит тебя в правую щеку, обрати ему и другую; если кто захочет судиться с тобою из-за рубашки, отдай ему и верхнюю одежду; если правый глаз твой соблазняет тебя,

–51–

вырви его и брось от себя; любите врагов ваших, благотворите ненавидящим вас, молитесь за своих преследователей; не судите, и вы не будете судимы; прощайте, и вам простят; будьте милосерды как Отец ваш небесный милосерд; давать блаженнее чем получать; унижающий себя возвысится и возвышающийся унижится. Касательно милостыни, сострадания, добрых дел, кротости, миролюбия Он не многое мог прибавить к синагогальному учению. Но Он, как власть имеющий, а не как книжники, мог сообщить этим требованиям нравственной природы человека особую силу, исполненную благодати, которая делала новыми давнишние афоризмы. И это потому, что нравственность не состоит из отвлечённых только принципов, более или менее хорошо выраженных, – поэзия правила, которая заставляет его любить, значит больше чем само правило, взятое как отвлечённая истина. Вот почему евангельское нравоучение, не смотря на некоторое сходство с общечеловеческою моралью, остаётся всё-таки совершенно новым и наивысочайшим творением, какое когда-либо выходило из человеческой совести; наилучшим кодексом современной жизни, какого не начертал ни один моралист.

Христос не говорил против закона, но, очевидно, Он видел его недостаточность и давал это понимать, повторяя часто, что требуется больше, чем сказано было древним. Так Он запрещал всякое бранное слово, развод, клятву, возмездие, ростовщичество, любостяжательность, прелюбодеяние и проч. Побудом этих правил служит у Него уподобление человека своему небесному Отцу: да будете сынами Отца вашего небесного, Который повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми; если вы любите только тех, кто любит вас, то какая вам награда? тоже и мытари делают: если вы приветствуете только братьев ваших, то что же особенное делаете? то же делают и язычники; будьте совершенны как совершен ваш Отец небесный.

Богослужение чистое, религия без священников и без внешних священнодействий, всецело основывающаяся на внутренних чувствах сердца, на богоуподоблении, на непосредственном общении совести с Отцом Небесным: таков был прямой вывод из этих начал, поставивший потом Христа в столкновение с официальным иудаизмом и сделавший Его в глазах священников и книжников противником закона Моисеева, разрушителем храма и богослужения. Для чего посредники между Богом и человеком? Если Бог смотрит только на чистоту сердца, то зачем эти очищения, все эти обряды, которые касаются только тела? Даже предание, как оно ни было свято для Иудея, есть ничто в сравнении с чистым сердцем. Лицемерие фарисеев, которые во время молитвы поворачивали голову, чтобы видеть, смотрят ли на них, которые раздавали милостыню с треском, носили на своих одеждах значки, служившие вывеской их благочестия: всё это жеманство пустосвятов возмущало Его. Они получили мзду свою, говорил Он; ты же, когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, так чтобы милостыня твоя осталась в тайне, и тогда Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе за неё. И когда молишься, не будь как лицемеры, которые любят в синагогах и на углах улиц, останавливаясь, молиться, чтобы показаться пред людьми. Истинно говорю, они уже получают награду свою. Ты же, если хочешь помолиться, войди в клеть твою, запри дверь и молись Отцу твоему, который втайне; и Отец твой, видящий тайное, услышит тебя. А когда молишься, не говори лишнего как язычники, которые думают, что в многословии своём будут услышаны. Бог Отец твой знает, в чём имеешь ты нужду, прежде твоего прошения у Него.

Христос не носил никаких внешних знаков аскетизма, довольствуясь тем, что молился, или размышлял на горах и в уединённых местах, где всегда человек искал Бога. Выражением таких высоких отношений человека к Богу, к которым души человеческие, даже долго после Христа, оказались столь малоспособными, служит Его мо-

—52—

литва, данная ученикам: Отче наш... Христос, как и пророк Исаия, Иисус сын Сирахов, Гиллел, Филон, Иоганан и др. ставил нравственность выше обряда, внутреннюю чистоту сердца выше внешних форм набожности, правду, суд, милость и веру выше жертвы... Но только один Христос мог научить этому как власть имеющий и только Его слово было живо и действенно, проникая до разделения души и духа и судя помышления сердечные. Поэтому он положил камень вечный, основание истинной религии и, если религия есть нечто существенное для человечества, Он имеет полное право на божественное достоинство.

Эти истины, долго зревшие в одинокой груди Молодого Назаретянина, Христос стал наконец в виде уроков преподавать ближайшим к Себе лицам. Маленькие общины и школы во главе с вождём и учителем были совершенно в духе того времени. Писали вообще очень мало, учителя того времени не составляли книг, учение заключалось в беседах и публичных уроках, которым старались придать вид, удобный для быстрого и лёгкого запоминания. День, в который Молодой Плотник Назаретский начал сообщать другим вселенскую истину, долженствовавшую возродить мир, не представлял поэтому ничего выдающегося. Это было совершенно в духе времени. Вокруг Нового Проповедника сосредоточилось несколько юных учеников, с увлечением внимавших Ему и стремившихся к постижению неведомых тайн. Речь Молодого Плотника отличалась увлекательностью, властностью. Она дышала поэзией Галилейской природы и благоуханием полей. Иногда Его изречения отличались необычайной тонкостью ума или, как это называется ныне, остроумием. Иногда увлекательность и властность слова Иисусова зависела от употребления народных пословиц (Наприм. Мф.7:4–51). Пленительный характер Молодого Учителя, Его кротость, незлобивость, благодать и любовь ко всему и всем, Его увлекательные речи, – а также, без сомнения, одно из тех прелестных лиц, которые иногда встречаются в иудейской расе – образовывали вокруг Него как бы заповедной круг, которого никто не мог избежать в среде; этого наивного, добродушного и кроткого населения

Галилейского. Из уст Молодого Пророка оно слышало таинственный лепет своих гор, долин и полей, оно внимало в них заветным голосом своего же собственного сердца, восторгалось своими же мечтами и надеждами... Прелесть бесконечная исходила из личности Назаретского Учителя, так что знавшие Его прежде, теперь уже не узнавали Его. Правда, Он не имел ещё учеников в собственном смысле, и толпа последователей, теснившихся около Него, ещё не была ни сектой, ни школой, ни общиной; но уже и тогда чувствовался среди почитателей Христовых некоторый общий дух, который создаст потом христианство и всемирное царство любви, правды и смирения.

Таким характером отличалась Галилейская колыбель первохристианства. Кроткий, вселюбящий, властно-увлекательный Иисус, Основатель царства Божия, царства кротких и смиренных – таков Иисус первых дней, – тех чистых и невинных дней, когда голос Его Отца раздавался в Его груди чистым отзвуком. Было тогда несколько месяцев, быть может год, когда Бог истинно обитал на земле.

Рай и в самом деле был бы перенесён на землю, если бы идеи Молодого Наставника не выходили слитком далеко из уровня той посредственности нравственной, над которой человеческий род доселе не смог подняться. В то время ещё не было христиан, но истинное христианство уже было основано. И, без сомнения, оно никогда не было более совершенно, как в этот первый момент. Всё дальнейшее было только понижением этого идеального уровня, и притом роковым и необходимым, ибо всякая идея для жизненности своей и практического успеха имеет нужду в жертвах. Невозможно никогда выйти чистым из борьбы жизни (?). И в самом деле: недостаточно понимать доброе, надо дать ему успех среди людей. А для этого уже необходимы *менее истые пути* (?). Конечно, если бы Евангелие ограничивалось несколь-

–53–

кими главами Матфея и Луки, оно было бы более совершенно (?) и не вызывало бы столько возражений. *Но без чудес был ли бы обращён мир?* Если бы Христос умер в этот

момент, Он не имел бы в Своей жизни такой страницы, которая нам (т. е. Ренану и ему подобным) не нравится. Но, более великий (?) в очах Божиих, Он остался бы не известен людям; Он затерялся бы в толпе великих, но безвестных душ, наилучших из всех; истина не была бы обнародована и мир не воспользовался бы беспредельным нравственным превосходством, которое дал Ему Его Отец. Иисус Сирахов, Гиллел, Филон и др. дали много изречений почти столь же возвышенных, как и Христовы. Гиллела и Филона однако никогда и никто не признает за истинных основателей христианства. В нравственности как и в искусстве *сказать* ничего не значит, – и всё – *сделать*. Идея, скрывающаяся под картиной Рафаэля, имеет мало значения, – вся суть заключается в самой только картине. То же и в нравственности: истина имеет тут силу и значение только тогда, когда она переходит в состояние чувства и переживается сердцем, когда осуществляется в мире в состоянии дела. Люди посредственной нравственности написали весьма хорошие правила. С другой стороны, люди очень добродетельные ничего не сделали, чтобы продолжить в мире предание добродетели. Пальма Тому, Кто был мощен в слове и деле, Кто перечувствовал добро и ценою Своей крови дал ему торжество. Иисус, с этой двоякой точки зрения, выше всякого сравнения. Его слава сохраняется доселе и всегда будет возобновляться снова...

Вредно отозвалось, прежде всего, влияние Иоанна Крестителя, содействовавшего превращению Христа из учителя чистой нравственности в основателя секты. Слава о молодом аскете, горевшем огнём ревности по Богу, разнеслась по Палестине в то время, когда Христос стал открыто проповедовать своё учение. Иоанн был священнического рода и родился в Иутте близ Хеврона, расположенного в двух шагах от Иудейской пустыни и в нескольких часах от великой Аравийской пустыни, и бывшего оплотом семитизма в его самой суровой форме, каковым он остаётся до днесь. С детства Иоанн был назареем, т. е. постником и подвижником. Пустыня, которую он был так сказать окружён, привлекла его к себе с раннего возраста. Он проводил там жизнь отшельника, одеваясь в

верблюжью шкуру или ткань из верблюжьей шерсти и питаюсь саранчой и диким мёдом. Некоторое число учеников собралось вокруг него, разделяя его жизнь и размышляя над его суровыми речами. С того времени как иудейский народ стал с некоторым отчаянием взирать на свою судьбу, его воображение с тем большим сочувствием уносилось к древним пророкам. Но из всех личностей прошлого, о котором воспоминание как сновидение тревожной ночи будило и волновало народ, самой великой был Илии. Этот исполин пророков в своём суровом уединении Кармила, подобно диким зверям живя в пещерах скал, откуда он как молния появлялся для того, чтобы ставить и низвергать царей, – сделался, благодаря последовательным преобразованиям, существом в некотором роде выше-человеческим, то видимым, то невидимым, который не вкусил смерти. Верили, что Илия придёт обращать и устроить Израиля. Суровая жизнь, какую он вёл, – страшные воспоминания, которые он оставил и под впечатлением которых Восток живёт ещё и доселе, – этот мрачный образ ещё и доселе возбуждающий трепет и нещадно умерщвляющий, – все эти исполненные ужасов рассказы сильно поражали умы и так или иначе отпечатлевались на всех порождениях народных. Всякий, кто горел желанием иметь влияние на народ, должен был подражать Илие, – и как отшельническая жизнь была существенной чертой этого пророка, то привыкли представлять „Человека Божия“ пустынником. Думали, что все святые проводили свои дни в покаянии, пустынножительстве, в суровых подвигах. Удаление в пустыню таким образом стало условием и предварением высокого на-

–54–

значения. Нет никакого сомнения, что эта мысль о подражании Илие много занимала Иоанна. Отшельническая жизнь в то время уже со всех сторон наводнила Иудею в лице ессеев или ферапевтов, которых главным очагом были восточные берега Мёртвого моря, недалеко от пустыни Крестителя, и которые имели своих представителей по всем местам Палестины. Для вступления в своё общество Предтеча установил общеупотребительный тогда и у ессеев, и у иудеев

для прозелитов символ – крещение водой. Народ считал Иоанна пророком, и некоторые думали, что это Илия или Моисей или даже сам Мессия. Священники и книжники, враждебно относившиеся к этому возрождению пророчества и всегдашние враги энтузиастов, презирали его. Но известность пророка в народе внушительно действовала на них, и они не осмеливались говорить против него. Это была победа, которую народное чувство одержало над священнической аристократией. Крещение у Иоанна было только внешним действием для большого впечатления и для приготовления сердец к какому-то великому движению. Без сомнения это были главным образом мессианские ожидания. „Покайтесь, ибо приблизилось царство Божие“, говорил Креститель. Он возвещал „великий гнев“, и что секира уже при корне дерева, которое будет срублено и брошено в огонь. Он представлял Мессию с лопатой в руке, собирающим зерно и сжигающим мякину. С великой силой он проповедовал против тех же самых противников, как и Христос, против богачей, священников, фарисеев, книжников, одним словом против официального иудаизма, и, как и Христос, Он более всего был принят низшими классами населения. В ничто он обращал титул „Чад Авраамовых“ и говорил, что Бог мог бы создать детей Аврааму из камней дорожных. Без сомнения, в зародыше он имел и идею чистой религии, составившую торжество Христа... Общий тон его речей был строг и суров. Выражения, которые он употреблял против своих противников, казались чрезвычайно сильными. Это было постоянное и резкое обличение. Его ученики вели жизнь строгую, постились часто и имели вид скорбный и подвижнический.

Слава о Крестителе дошла и до Галилеи, и Христос, вместе с другими Иудеями, крестился у Иоанна. Сходство идей, единство надежд, симпатий и антипатий, наконец сверстничество по возрасту сблизили молодых энтузиастов и соединили их узами дружбы, хотя по своему характеру Предтеча представлял полную противоположность Христу.

Главенство в этой дружбе, по мнению Ренана, принадлежало Крестителю, коего могучая личность на первое

время подчинила себе кроткого Галилейского Проповедника блаженства чистой нравственности. И это влияние на Христа (конечно мнимое) не было благотворно. Оно (будто бы) было задержкой в развитии Его учения и в ходе Его дела. Всё заставляет думать, что Христос, когда пришёл на берега Иордана, имел идеи возвышеннее Иоанновых... Но заключение Крестителя в темницу и последовавшая затем его казнь освободили Христа от этого влияния и представили Его опять Самому Себе. Это влияние особенно сказалось на усвоенном Им от Предтечи способе проповедовать и действовать на народ. С этого времени Христос проповедует Свои идеи народу гораздо настойчивее и как власть имеющий. Во время Его пребывания в Иудее, вблизи Крестителя, окончательно (будто бы) созрела в Нём идея „Царства Божия“. Отныне – это „благовестие или евангелие“ о том, что царство Божие приблизилось. Христос уже перестаёт быть кротким и снисходительным моралистом, стремящимся заключить в несколько живых и кратких изречений возвышенные уроки нравственности; Он становится *трансцендентальным преобразователем* (?), задумавшим обновить мир в самой его основе и осуществить на земле (?) созданный Им идеал. Ожидать царство Божие теперь в устах Христа значит тоже, что быть Его учеником. Это слово „царство Божие“ или „царство небесное“ уже давно было знакомо Иудеям, но Христос дал ему новый, нравственный смысл. В мире, как он есть, царит зло.

–55–

Сатана есть „князь мира сего“, и всё ему повинуются. Цари, избивают пророков. Священники и книжники сами не исполняют того, что велят делать другим. Праведники преследуются, и плач оказывается единственным уделом людей добрых. Мир есть супостат Бога и святых Его. Но Бог восстанет и воздаст за святых Своих. Этот день приближается, ибо мера мерзости переполнилась. Наступает очередь царства добра. Открытие этого царства совершится вдруг, в виде великого переворота. Всё в мире примет противоположный теперешнему порядок. Первые будут последними. Теперь добро и зло перемешаны как плевелы и пшеница на поле. Хозяин оставляет их расти вместе.

Но наступит час их разделения. Царство Божие будет подобно неводу, захватывающему хорошую и плохую рыбу; первую берут, вторую бросают. Начало этого великого переворота будет незаметно, подобно горчичному зерну, самому малому из семян, но разрастающемуся в дерево, под листву которого прилетают птицы, – или закваске, заставляющей тесто вскисать.

Кто же будет основателем этого царства? Первой и всегдашней мыслью Христа, с самого раннего Его детства, было, что Он есть Сын Бога, доверенный Своего Отца, совершитель Его велений. Потому для Него не могло быть никаких сомнений в ответе на такой вопрос. Убеждение, что Он оснует царство Богу, овладело Его душой всецело. Он смотрел на Себя как на всемирного преобразователя. Небо, земля, вся природа, болезнь, смерть суть только орудия для Него. Он считает Себя всемогущим. Если земля не поддастся на такое преобразование, то она будет обращена в пыль, очищена огнём и дуновением Бога. Тогда создадутся новые небеса и весь мир будет населён ангелами Божиими. Коренное преобразование которое бы охватило даже самую природу – такова была основная мысль Христа.

Но это не было политическим преобразованием. Христос никогда не думал поднимать возмущение против Римлян и тетрархов. Его свобода и правда не от мира сего. Презирая мир и его зло, Он нашёл убежище в Своем идеальном царстве; Он основал великую доктрину *трансцендентального презрения* (?), истинное учение о свободе душ, которая одна только даёт мир. Преобразование, какого Он желал, было собственно нравственное: Его царство есть не от мира сего. Это – царство духа, доктрина свободы душ. Он желает отречения от богатства и власти, но отнюдь не обладания ими. Он предсказал Своим ученикам гонения и казни, но ни разу Его мысль не останавливалась на вооружённом сопротивлении. Идея терпения и покорности, торжества чистоты сердечной, составляет основную особенность учения Христа. Всё, что высоко для людей, есть мерзость в очах Бога. Основатели царства Божия, поэтому, будут простецы. Не богачи, не учёные, не священники; но женщины, люди из народа, смиренные и

униженные, малые. Великим знамением Мессии служит „благовестие нищим“. Мир Ему не поверит, мир убьёт Его. Но Его ученики будут не от мира. Это – малое стадо кротких и смиренных, которое одержит победу своим смирением.

Доселе Христос сообщал Свои мысли только тайно и некоторым доверенным лицам. Теперь по возвращении от Иоанна из Иудеи, Он проповедует всенародно и смело „благовестие царства Божия“, называя себя основателем этого царства, „Сыном человеческим“. Успех был полный. Толпы мужчин и женщин, запечатлённых единым духом юношеской чистоты и наивной невинности, постоянно следовали за Ним, внимали Ему и говорили; „Ты Мессия“. Средоточием деятельности Иисуса в эту эпоху Его жизни был небольшой город Капернаум, расположенный на берегу Генисаретского озера. Когда Назаретяне изгнали Христа, ибо „пророк не приемлется в отечестве своем“, Капернаум сделался Его вторым отечеством, где по субботам Он пользовался правом чтения и объяснения Библии для проповеди Своего учения. Так как в Галилее было мало фарисеев, то

–56–

возражения и споры с Ним не доходили до такой силы и остроты, как в Иерусалиме. Эти добрые Галилеяне никогда ещё не слышали слова более соответствующего их благодушному настроению. Ему внимали с удивлением и Его слова принимали как непререкаемую истину. Самые трудные вопросы и недоумения Он решал властно и с неопровержимой убедительностью Прелесть Его слова и Его личности пленяла народ, между тем как педантизм сухих книжников отталкивал его.

Влияние Молодого Учителя росло с каждым днём; и, естественно, чем более верили Ему, тем более Он верил (?) в Себя Самого. Область Его деятельности была весьма ограничена. Вся она сосредоточивалась на бассейне Тивериадского озера, но и тут она преимущественно ограничивалась местностью между Тивериадой и впадением Иордана, представляющей род залива в три лье по кривой линии (=12 ½ верстам) Вот поле, где семя Христова нашло

вполне приготовленную почву. Озеро, горизонт, кустарники, цветы – вот всё, что доднесь уцелело от маленького района, где Христос основал Своё божественное дело. Деревья совсем исчезли. В этой стране, где растительность была некогда столь роскошной, что Иосиф видел в этом некоторого рода чудо: природа, по его словам, тут соединила растения холодных стран, произведения жарких поясов, деревья умеренных климатов, круглый год покрытые цветами и плодами; – в этой стране ныне надо за день рассчитать, где можно будет завтра найти немного тени для отдыха. Озеро стало пустынным. Единственная лодка, в самом жалком состоянии, бороздит ныне эти волны, некогда столь богатые жизнью и радостью. Но его вода – всё также легка и прозрачна. Берег, состоящий из скал и булыжника, есть настоящий берег маленького моря. Он чист, опрятен, без тины; лёгкие волны всегда ударяют в одном и том же месте. Маленькие мысы, покрытые олеандрами, тамарисами и иглистыми каперсами красиво вырисовываются на нём; особенно в двух местах, при истоке Иордана близ Тарихеи и на берегу Генисаретской долины, имеются восхитительные цветники, где волны рассыпаются в пышной траве и цветах. Поток Аин-Табига образует маленький лиманчик, наполненный красивыми ракушками. Тучи водяных птиц покрывают озеро. Горизонт залит ослепительным светом. Вода цвета небесной лазури, глубоко заключённая между залитых сиянием скал, когда смотришь с высоты Сафодских гор, кажется будто занимает дно золотого кубка. На севере снежные ущелья Ермона вырезаются белыми линиями на небе; на западе высокие волнистые равнины Гавлонитиды и Переи, совершенно выжженные солнцем, образуют сплошную возвышенность, или лучше – длинную и высокую террасу, которая от Кесарии Филипповой направляется к югу. Жара на берегах озера в настоящее время невыносимая. Озеро занимает впадину в двести метров (=275 аршин) ниже уровня Средиземного моря и разделяет таким образом условия жаркого пояса вместе с Мёртвым морем. Обильная растительность умеряла некогда эту чрезмерную жару: иначе трудно бы понять, как такая раскалённая печь, какой в настоящее время оказывается весь

бассейн озера, начиная с месяца мая, мог быть некогда театром удивительной деятельности. Иосиф, впрочем, находит климат этой страны очень умеренным. Без сомнения тут, как и в Римских полях, произошла некоторая перемена климата под влиянием исторических обстоятельств. Исламизм, и особенно реакция мусульманская против крестовых походов высушили, подобно смертельному ветру, местность, излюбленную Христом. Четыре–пять больших поселков, расположенных на полчаса один от другого, вот главное и постоянное место деятельности Христа в эту эпоху. Кажется, Он никогда не вступал в Тивериаду, – город совершенно языческий и обычная резиденция Антипы. Иногда, впрочем, Он удалялся из Своей излюбленной страны. На лодке Он переходил на восточный берег, например в Гергесу. А к северу Он доходил до

–57–

Кесарии Филипповой, до подошвы Ермона. Однажды Он ходил даже в богатейшие и промышленные тогда страны Тира и Сидона, где язычество процветало в полном блеске и на каждом холме были храмы и священные рощи. Но этот вид большой промышленности и богатства в языческих странах не мог быть приятен Христу. Он всегда возвращался на свои возлюбленный берег Генисаретский. Средоточие Его дум было там; там Он находил веру и любовь.

В этом раю земном жило население в совершеннейшем согласии с самой страной, деятельное, честное, полное жизнерадостных и нежных чувств. Генисаретское озеро есть самый рыбный в мире водоём; там имелись очень доходные рыбы, особенно в Вифсаиде и Капернауме; они доставляли жителям известное благосостояние и довольство. Эти семьи рыбарей образовывали общество скромное и мирное, распространяясь посредством многочисленных родственных связей по всему описываемому району озера. Их жизнь, мало занятая, оставляла полную свободу их воображению. Идеи о царстве Божием находили, в этом маленьком кружке добрых людей, больше веры, чем где-либо. Ничто подобное цивилизации в греческом и мирском смысле не проникало к ним. Нравы их были тихи, без хитростей и лукавства. Христос

нашёл у них Своё настоящее семейство. Он жил как один из своих; Капернаум стал „Его городом“, и среди этого небольшого кружка Своих почитателей Он забыл Своих братьев скептиков, неблагородный Назарет с его насмешливой недоверчивостью. Один дом в особенности доставлял Ему приятное убежище и преданных учеников. Это дом двух братьев – Симона и Андрея. Столь же радушный приём находил Христос в другой семье – Зеведея, состоятельного рыболова, владевшего несколькими лодками и имевшего наёмных работников. В этой семье у Христа были два довереннейшие ученика, братья: Иаков и Иоанн; их мать Содомиа также была предана Христу и следовала за Ним даже до креста. Кроме того, три–четыре Галилеянки постоянно следовали за Христом и оспаривали друг у дружки удовольствие Его слушать и пещись о Его нуждах. Они вносили в общину особый элемент энтузиазма, восторженности и таинственности. Некоторые из них были богаты и служили Христу своим имением. Наконец были у Него и другие ученики и последователи, имена коих названы в Евангелиях, но большей частью остались неизвестными. В этой среде Своих почитателей Христос имел более тесный кружок доверенных учеников. Из других выдавались, кажется, два сына Зеведея – Иаков и Иоанн, исполненные огня и ревности, за что и получили от Своего Учителя название „Сынов грома“. Младший из братьев, по своему молодому возрасту и по особенностям сердца, удостоился даже дружбы Учителя. Также Пётр, прямой, открытый, искренний, впечатлительный, непосредственно отдававшийся первому движению чувства, был в числе довереннейших учеников Христа. Мало мистичный, он чистосердечно открывал Учителю свои наивные сомнения, свои неудовольствия и антипатии, свои чисто человеческие слабости. Никакого чинопочтения в собственном смысле не существовало в нарождавшейся общине. Все должны были зваться „братьями“, и Христос безусловно осудил все начальственные титулы, в роде „равви – учитель, отец“. Он один – Учитель и один Бог – Отец. Самый наибольший должен быть слугой других. Впрочем Симон, по-видимому, несколько отличался от остальных, как первый между равными. Христос жил в его доме;

учил с его лодки; его дом был средоточием евангельской проповеди. В обществе на него смотрели как на главу кружка, к нему сборщики обращались с требованием подати. Симон первый признал Иисуса за Мессию, – он же на слова Христа: „не хотите ли и вы отойти“ отвечал за всех учеников: „Господи! к кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни“. Сам Христос отличил его как первого из равных, дав ему сирское имя *Кифы* – камень, долженствовавший быть угловым камнем здания церкви, – и вручив ему ключи Своего царства. Такое предпочтение Петра (будто бы)

–58–

вызывало в других учениках маленькую, но наивную и невинную ревность, которая особенно возгоралась при мысли о наступающее царстве Божиим, когда все ученики воссядут на престолы, по правую и левую руку Учителя, судить двенадцать колен Израилевых. Ставили вопрос: кто тогда будет ближе всех к Сыну Человеческому, в качестве как бы Его министра – советника? Два сына Заведеевы (будто бы) стремились к этому чину. Сильно занятые этой мыслью, они (будто бы) наперёд подослали свою мать ко Христу, которая однажды отвела Его в сторону и попросила почётные места двум своим сыновьям. Но Христос отклонил просьбу Своим обычным изречением, что желающий быть большим должен быть слугою всем и что царство небесное будет достоянием меньших братьев. Это произвело некоторое волнение в общине и возбудило большое неудовольствие на Иакова и Иоанна. Все ближайшие ученики Христа были рыбаки. Никто из них не принадлежал к высоким классам общественным. Один Матфей или Левий, сын Алфея, был мытарь. Но это название в Иудее давалось не главным откупщикам, которые принадлежали к высоким чинам, а простым агентам этих чиновников (*publicani*) или главных откупщиков, нанимавших их из низкого сословия. Эта служба нигде и никогда не была популярна. Но у Иудеев она считалась совершенно преступной. Платить подати, со времени Иуды Гавлонитянина, считалось шагом к тому, чтобы оязычиться. Мытари презирались также со стороны ревнителей закона. Их иначе не упоминали как в сообщничестве злодеев, воров,

людей зазорной жизни. Иудеи, бравшие на себя мытарскую службу, отлучались и признавались неспособными быть свидетелями на суде. Их мытница подвергалась проклятиям и казуисты запрещали менять у них деньги. Христос не разделял этих предрассудков одностороннего иудаизма. Однажды он был на обеде у Левия вместе со многими „мытарями и грешниками“, по тогдашнему слововыражению. Это произвело большой соблазн, но Христос мало обращал внимание на предрассудки людей, так называемых, благонамеренных и за это подвергся сильным упрекам со стороны святош.

Все свои многочисленные завоевания Христос совершал благодаря беспредельной прелести Своей личности и Своего слова. Проницательное слово, взгляд, упавший на наивную совесть, которая нуждалась только в пробуждении, приобретали Ему пламенного ученика. Иногда Он напоминал о каком-либо обстоятельстве, близком сердцу собеседника, как это было с Нафанаилом и Самарянкой. Скрывая истинную причину Своей силы, т. е. Своё превосходство над окружавшею средою, Он будто бы позволял верить, (уступая идеям времени, которые были будто бы и Его собственными??), – что откровение свыше обнаруживает Ему тайны и обнажает сердца. Все думали, что Он живёт в сфере, превышающей человеческую. Говорили, что Он беседует на горах с Моисеем и Илиёй. Верили, что в минуты Его уединения ангелы служат Ему и устрояют сверхъестественное общение между Ним и небом.

Такова была община на берегах Тивериадского озера. Представителями аристократии тут были мытарь и жена одного управителя. Остальные были все рыбаки и простые, необразованные люди. Никакой элемент эллинской культуры не проникал сюда; обучение иудейское тут также было неполное. Но теплотой сердца и доброй волей они переполнены были через край. Превосходный климат Галилеи обращал жизнь этих честных рыбаков в непрестанное очарование. Простые, добрые, счастливые, они подлинно предвкушали царство Божие, качаясь ли тихо на лёгкой зыби своего маленького моря, или же засыпая вечернею порою на его берегах. Трудно представить себе всю прелесть жизни, непрестанно текущей лицом к лицу с небом, –

того приятного и сильного пламени, какое даёт это постоянное общение с природой, – сновидений в эти ночи, проводимые под ясным мерцанием звёзд, под тёмно-голубым сводом глубины беспредельной. В одну из таковых ночей Иаков, прислоня голову к камню, увидал в звёздах обетование бесчислен-

–59–

ного потомства и таинственную лестницу между землёй и небом, по которой нисходили и восходили элогимы. В эпоху Христа небо не было заключено, ни земля не находилась в оцепенении. Облако разверзлось ещё над Сыном Человеческим; ангелы восходили и нисходили на Его главу; видения царства Божия были повсюду, ибо человек носил их в своём сердце. Светлый и кроткий взор этих простых душ созерцал вселенную в её идеальном источнике; мир разоблачал быть Оможет свою тайну божественно светлой совести этих блаженных детей... Христос жил с Своими учениками почти всегда на открытом воздухе. То входил Он на лодку и учил Своих слушателей, толпившихся по берегу. То садился на одной из гор, которые окружают озеро, где воздух так чист и горизонт так ясен. Верный кружок учеников следовал за Ним, весело и беззаботно, собирая вдохновения Учителя в их первом цветении. Иногда поднималось наивное сомнение, скромный вопрос. Христос ласково, одним словом или взором, устранял возражение. На каждом шагу, в проходившем облаке, – в зерне, давшем росток, – в пожелтевшем колосе – видели знамения наступающего царства Божия. Считали себя накануне того, чтобы видеть Бога, быть хозяевами мира. Плач обращался в радость. „Блаженны, говорил Учитель, нищие духом, ибо их есть царство Божие! Блаженны плачущие... Блаженны изгнанные за правду, ибо их есть царство небесное!“ Его речь была приятна и увлекательна, она дышала поэзией природы и благоуханием полей. Тонкий вкус к природе сообщал речам Христа выразительные образы. Христос любил цветы и в них находил наилучшие сравнения для Своих увлекательных поучений. Птицы небесные, море, горы, детские игры попеременно проходят в Его беседах. Речь Его не имела греческой периодичности, но более приближалась к оборотам еврейских

приточников. Она состояла из кратких, но выразительных изречений, проникнутых одним воодушевлением, – или же из подробно-раскрытых сравнений в виде притчей.

Полное безразличие к внешней жизни и к суетным прикрасам комфорта, составляющего необходимость наших бедных стран, было следствием жизни простой и тихой, какую вели в Галилее. Холодные климаты, обязывая человека к постоянной борьбе с внешними влияниями, заставляют его дорого ценить изысканность благосостояния и роскошь. Напротив страны, которые возбуждают мало нужд, суть очаги идеализма и поэзии. Мелочи жизни там ничего не значат в сравнении с удовольствием жить. Убранство дома излишне там, где всего менее можно держать себя взаперти. Крепкая и регулярная пища грубых климатов там была бы тяжела и неприятна. А что до роскоши одежд, то можно ли соперничать с той, какую Бог дал земле и птицам небесным? Изнурительный труд в этого рода климатах кажется бесполезным; что он даёт, не стоит того, чего стоит он. Полевые животные одеты лучше человека самого богатого, и однако ж они ничего не делают. Это презрение суетной роскоши, которое как скоро своей причиной имеет нелепость, много способствует возвышению душ, внушало Христу увлекательные апологии: „не копите на земле, говорил Он, сокровищ, которые моль и ржа истребляют, которые воры подкапывают и похищают; но собирайте себе сокровища на небе, где нет ни моли, ни ржавчины, ни воров. Где сокровище ваше, там и сердце ваше. Нельзя служить двум господам; или одного станешь ненавидеть, а другого любить: или же одному будешь усердствовать, а о другом не радеть. Не можете служить Богу и мамоне. Посему говорю вам; не заботьтесь для жизни вашей о том, что вам пить; ни для тела вашего, во что одеться. Жизнь не больше ли пищи и тело одежды? Взгляните на птиц небесных: они ни сеют, ни жнут, ни собирают в житницы, – и Отец ваш небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их? Да и кто из вас, заботясь, может прибавить хоть один локоть росту? И об одежде что печётесь? Посмотрите на полевые лилии: они не работают и не прядут. Но я говорю вам, что и Соломон во всей славе

своей не одевался так, как всякая из них. Если же траву полевую, которая сегодня есть, а завтра будет брошена в печь, Бог так одевает: кольми паче вас, маловеры! Итак не заботьтесь и не говорите: что нам есть? или что пить? или во что одеться? Ведь этого всего ищут язычники. Отец ваш небесный знает, что вы имеете нужду в этом. Но ищите, во-первых, правды и царства Божия, а всё остальное приложится вам. Не заботьтесь о завтрашнем дне; завтрашний позаботится о себе самом. Довольно для каждого дня своей заботы”.

Такое, существенно (будто бы) Галилейское, настроение имело решительное влияние на судьбу нарождающейся секты. Счастливый кружок, полагаясь на Отца Небесного в удовлетворении своих нужд, поставил первым правилом: смотреть на заботы житейские как на зло, которое гасит в человеке зародыш всякого добра. Каждый день община просила у Бога хлеба на следующий день. К чему хорошие сокровищницы? Царство Божие грядёт. „Продайте что имеете и дайте это на милостыню, говорил Учитель. Готовьте себе на небе влагалища не ветшающие и сокровища не оскудевающие”. В пример всей неразумности скряжничества Христос представлял богача, задумавшего расширить житницы свои и сложить в них запасы добра на многие годы, но умер, не насладившись этим добром. Сильно укоренившееся в Галилее разбойничество весьма благоприятствовало такому взгляду на вещи. Бедняк, который от этого не терпел, должен был рассматриваться как любимец Бога, между тем как богач, обладая неверной собственностью, казался по истине обездоленным. В наших обществах, основанных на весьма, ригористичной идее собственности, положение бедняка ужасно: он буквально не имеет своего места под солнцем. Цветы, трава, тень — только для того, кто владеет землёю. На Востоке же это — дары Бога, которые не принадлежат никому (?). Собственник имеет лишь незначительное (?) преимущество; природа есть наследие всех (?). Общение имуществ некоторое время было правилом (?) в первохристианстве. Скупость была страшным грехом. Чтобы сделаться учеником Христовым, надо (?) было

продать имение и раздать беднякам. Притчи о несправедливом домоправителе и богаче и Лазаре будто бы раскрывают ту мысль, что царствие Божие принадлежит беднякам и что геенна – удел богача. „Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, чем богачу войти в царство Божие”.

Настроение это, недоведённое до крайностей социализма политического и вращавшееся в чисто нравственной области, в лице Христа дало миру истинного Творца мира души, великого Утешителя жизни. Отвлекая человека от мелочных понятий житейских, Евангелие соделалось верховным спасением от скуки жизни вульгарной, непрерывным *горе сердца*, обаятельным призывом, подобным тому, какой Господь сказал Марфе: „Марфа, Марфа! Ты заботишься и суетишься о многом, а нужно только одно”. В деловых цивилизациях, при самых тяжких и изнурительных работах, при исполнении унижительных служб и неприятных обязанностей, воспоминание о свободной жизни Галилейской, подобно благоуханию из другого мира или как „роса Ермонская”, всегда препятствовало мелочности житейских суетствий иссушать и заплотнять ниву Божью.

Царство Божие есть царство детей и тех, кто им подобен, – отверженцев мира сего, жертв социальной спеси, отталкивающей человека доброго, но униженного, мытарей, самарян, язычников Тира и Сидона. Это Христос изобразил в сильной притче о званых на пир, которые не пришли и были заменены народом с улиц и переулков, нищими, увечными, хромыми: „ибо, сказал устроитель пира, никто из тех званых не вкусит моей вечери”. Горе вам, богатые! ибо вы уже получили своё утешение. Горе, вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете. Когда делаешь обед или ужин, не зови друзей своих, ни братьев твоих, ни родственников твоих, ни богатых соседей, дабы и они когда не позвали

–61–

тебя и не было бы воздаяния тебе. Но когда делаешь пир, зови нищих увечных, хромых, слепых. И блажен будешь, что они не могут воздать тебе, ибо воздастся тебе в воскресение праведных”.

Христос любил народ; евангелие благовестуется беднякам; все (?) отверженцы исключительного и узкого иудаизма были Его любимцами. Община Христа представляла смешанный характер, что сильно удивляло ригористов. Она имела много таких людей, с которыми не стал бы знаться ни один уважающий себя и строгий (односторонне) иудей. Быть может Христос находил в этом обществе более достоинств души и сердца, чем в мещанском педантизме, формализме, спеси казовою добропорядочностью. Он не разделял достойные сожаления предрассудки фарисеев относительно внешней чистоты; Его видали за столом рядом с такими особами, которые слыли за грешников, быть может только потому, что они не разделяли смешных мелочей пустосвятов. Фарисеи и книжники кричали о соблазне: „смотрите, говорили они, с каким народом он ест“. Христос давал на это тонкие ответы, которые раздражали лицемеров: „не здоровые имеют нужду во враче“, или: „Сын человеческий пришёл спасти погибшее; Я пришёл призвать не праведников, но грешников; кто, имея сто овец и потеряв одну, не оставит девяносто девяти в пустыне и не пойдёт за пропавшей, – а найдя, возьмёт её на плечи свои с радостью“ и принесёт домой; можно напомнить, наконец, превосходную притчу о блудном сыне.

Свободный доступ ко Христу имели также и женщины, слабые или грешные. Их влекла к Нему непосредственная сила добродетели, с которою они в первый раз становились лицом к лицу. Святоши и ханжи удивлялись, что Он не отгонял их от Себя. „Это – не пророк, говорили они, – если бы Он был пророк, то знал бы, что за женщина прикасается к Нему, ибо она грешница“. Христос отвечал на это притчей о займодавце, простившем двум должникам неровные долги. Женщины с сердцем полным скорби и расположенные благодаря своим грехам к смирению были ближе к Его царству, чем натуры посредственные, которые часто имеют лишь то невеликое достоинство, что не ошибаются (?).

Никаких наружных знаков праведности или подвижничества Христос не имел. Он не избегал радости, Он присутствовал на брачных пирах. Одно из Его чудес было совершено на

свадебной вечере в Галилейской деревушке. Браки на Востоке совершаются поздним вечером. Каждый несёт факел, что производит весьма приятный эффект. Христос любил это зрелище, радостное и одушевлённое, и извлекал отсюда притчи. Когда сравнивали такую жизнь с постами Крестителя и фарисейскими, то многие соблазнялись и говорили: „почему ученики Иоанновы и фарисейские постятся и молятся, а Твои едят и пьют“? Христос отвечал: „неужели хотите вы заставить поститься друзей жениха, пока жених с ними? Но придут дни, когда жених отнимется у них, и тогда будут поститься“., Его тихая весёлость выражалась часто в восхитительных и безобидных сравнениях. „Кому, говорил Он, подобны люди рода сего и с кем сравню их? Они подобны детям, сидящим на улице, которые говорят своим товарищам: вот мы поём песни, а вы не пляшете; мы плачем, а вы не рыдаете. Пришёл Иоанн, не ест и не пьёт, – и говорите: в нём бес (он сошёл с ума). Пришёл Сын Человеческий, ест и пьёт (живёт как все); – и вы говорите: вот человек, который любит есть и пьёт вино (ядца и винопийца), друг мытарям и грешникам. И (подлинно) премудрость оправдывается только делами её“ (?).

Так путешествовал Христос с Своими учениками по Галилее среди непрестанных (?) празднеств. Он садился на мула, это доброе и надёжное животное, которого большие чёрные глаза осенены длинными ресницами и имеют большую приятность. Ученики иногда (?) устраивали для Учителя сельское торжество, расстилая свои одежды вместо ковров на дороге и полагая их на мула. Когда Христос заходил в какой-

–62–

либо дом, это было радостью и благословением. Он останавливался в местечках и больших деревнях, где всегда был готов Ему радушный приём. На Востоке дом, где останавливается путешественник, делается местом стечения всего населения деревни; дети толпятся во множестве и слуги тщетно отгоняют их. Христос не терпел грубого обращения с этими наивными слушателями. Он подзывал их к Себе и ласкал. Матери, ободренные таким приёмом, несли к Нему своих младенцев, чтобы Он коснулся их. Женщины приходили

возливать масло на Его голову и благовония на Его ноги. Ученики иногда отстраняли их, находя их докучными. Но Христос, Который любил старинные обычаи и всё, что знаменует простоту сердца, поправлял неловкость Своих слишком усердных друзей. За то благоговели пред Ним и чтили Его женщины и дети. Таким образом нарождающаяся религия имела в некоторых отношениях вид движения женщин и детей. Эти последние составляли вокруг Иисуса как бы юную стражу, наивно приветствовали Его царское достоинство и выражали Ему знаки почтения, которые Ему очень нравились, называя „Сыном Давидовым“, крича „осанна“ и нося пальмовые ветви вокруг Него. Христос, как Саванаролла, быть может заставлял их служить орудиями для благочестивых целей. Он благосклонно смотрел, как эти юные апостолы забежали вперёд и величали Его царскими именами. Христос любил детей за то, что видел в них образец для сынов царства Божия, за их простоту, кротость, невинность. Он не опускал никакого случая повторить, что малютки суть священные существа, что царство Божие принадлежит детям, что надо сделаться дитём, чтобы войти в царство Божие, что царство Божие надо принимать по детски, что Отец небесный скрывает Свои тайны от мудрецов и открывает их малым детям. Идея Его учеников почти отождествляется для Него с идеей детей. Однажды, когда Его ученики заспорили между собой о первенстве, Иисус взял дитя, поставил среди них и сказал: „вот самый наибольший; кто умалится (смирится) как это дитя, тот и больше в царстве небесном“.

Сколько времени продолжалось это благовествование царства Божия в Галилее? Это неважно. Блаженство не измеряется временем, как и мечта. Неделя была как целый век. Но годы ли, месяцы ли продолжалось это благовестие, оно было так обаятельно прекрасно, что человечество жило им с того времени и к нашему утешению можно ещё и ныне собирать его благоухание...

Для основания царствия Божия, надо было выйти из Галилеи и победить иудаизм в самом сильном месте его, которым был Иерусалим. Несколько учеников сопровождали

Христа. Но эта маленькая галилейская общинка была здесь совсем не на месте. Иерусалим был в то время почти тоже что и теперь, – город педантизма, мелкого острословия, пустых споров, озлобления, суемудрия. Фанатизм и изуверство там были крайние, религиозные бунты – весьма частые. Господствовали там над всем фарисеи. Изучение закона, доведённое до самых незначительных мелочей и ограниченное одними казуистическими вопросами, составляло всю науку и образование, нисколько не содействовавшее развитию ума. Это было нечто сходное с пустой наукой мусульманского факира, которая сосредоточивается около мечети, требуя огромной, но совершенно напрасной траты времени на развитие диалектики, бесплодной для истинного образования ума. Наука иудейского книжника была чисто варварская, крайне нелепая, лишённая всякого нравственного элемента. К довершению беды, она наполняла какой-то смешной спесью того, кто трудился изо всех сил над приобретением её. Чванясь своими мнимыми познаниями, которые стоили таких больших трудов, иудейский книжник питал к греческому образованию точно такое же презрение, какое мусульманский учёный нашего времени имеет к европейской цивилизации. Худая сторона такого схоластического образования состоит в том, что оно убивает восприимчивость ко всему нежному и прекрасному, что ни к чему не оставляет уважения в человеке, кроме

–63–

трудных, но пустых и ребяческих мелочей, на которые он потратил всю свою жизнь и на которые он смотрит как на естественное занятие людей важных и серьёзных. Весьма тягостное, конечно, впечатление производила эта отвратительная среда на нежные и чувствительные души Галилеян. Презрение Иерусалимлян к Галилеянам делало разделение между ними ещё более глубоким. В этом великолепном храме, предмете всех их желаний, они встречали часто одни лишь оскорбления. Стих из псалма богомольцев: „Желаю быть у порога дома Божия“ выражал предел их благочестивых стремлений. Но высокомерные священники подсмеивались над их наивной набожностью. Наречие Галилеян

было неправильное, провинциальное; их выговор не чист; они перемешивали разные придыхания, отчего выходили двусмысленности, над которыми много смеялись. В религии их считали за невежд и за не вполне православных. Выражение „глупый Галилеянин“ сделалось присловием. Полагали, и не без оснований, что иудейская кровь в них не совсем чистая, и всеми было решено, что не родить Галилее пророка. Удалённые таким образом на самые границы иудаизма и почти за пределы его, бедные Галилеяне ничем не могли оправдать своих мессианских надежд, кроме одного пророчества Исаии: „Галилея языческая, народ сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в тени смертной воссиял свет“. Особенно плоха была репутация родного города Иисуса. Народная пословица гласила: „может ли быть что доброе из Назарета?“ Чрезмерная унылость природы в окрестностях Иерусалима должна была усиливать неудовольствие, какое испытывали Галилеяне. Долины тут безводны; почва сухая и каменистая. Когда ваш взор опускается к котловине Мёртвого моря, то вид поражает вас своей безжизненностью; с других сторон он монотонен. Только один холм Мизпа, с своими воспоминаниями глубокой старины Израиля, задерживает ваш взор. Самый город Иерусалим также не мог производить благоприятного впечатления. Он не имел старинных памятников, ибо до Асмонеев Иудеи не знали никаких искусств. Иоанн Гиркан начал украшать его и Ирод Великий сделал его одним из самых великолепных городов Востока. Иродовы постройки спорили с самыми лучшими древними сооружениями по грандиозности и красоте материалов. Ряды великолепных памятников в оригинальном вкусе в то время высились в окрестностях города. Стиль этих памятников был греческий, но приспособлен к потребностям Иудеев и значительно видоизменённый соответственно их принципам. Украшения скульптурные из живых фигур, которые к великому неудовольствию ригористов дозволил Ирод Великий, были изгнаны и заменены украшениями из растительного царства. Вкус древних обитателей Финикии и Палестины к памятникам из монолитов, высеченных из цельной скалы, по-видимому оживал в этих

единственных в своём роде гробницах, высеченных в скале и представляющих странное смешение греческих стилей с архитектурой троглодитов. Христос, видевший в произведениях искусства пышную выставку суеты (?), смотрел на все эти монументы неодобрительным оком (?). Его безусловный спиритуализм и вера в предстоящее преобразование мира не оставляли места для сочувствия тому, что сердцу было чуждо. Храм в эпоху Христа был совершенно нов, и работы на внешних дворах ещё не были закончены. Христос смотрел на эти работы вероятно с тайным неудовольствием (?). Эти надежды на далёкую будущность служили как бы оскорблением Его близкого пришествия. Он видел, что эти роскошные здания осуждены на короткое существование. Храм производил в общем необычайно сильное впечатление, о котором теперешний Харам, не смотря на всё своё великолепие, едва ли может дать соответствующее представление. Окружавшие храм портики и дворы служили ежедневным местом схода толпы многочисленной, так что это огромное пространство было зараз и храмом, и площадью, и судилищем, и университетом. Все религиозные опоры иудейских школ, вся каноника, даже судебные про-

—64—

цессы и гражданские дела, одним словом, вся деятельность нации сосредоточивалась там. Это был непрестанный гул аргументов, огороженное поле диспутов, оглашавшееся софизмами и тонкими вопросами. Храм таким образом представлял много сходного с современною мусульманской мечетью.

Тут проводил Христос Свои дни во время пребывания в Иерусалиме. Праздники собирали в этот город чрезмерное стечение народа. Располагаясь в домах по десяти или двадцати человек, богомольцы наводняли всё и жили в беспорядочной давке по-восточному. Христос терялся в этой громадной толпе; и бедные Галилеяне, окружавшие Его, обращали на себя мало внимания. По-видимому, Он чувствовал себя здесь в мире враждебном, где повсюду Его встречало одно только пренебрежение. Всё, что Он здесь видел, приводило Его в

неудовольствие. Храм, как часто посещаемое святое место, представлял зрелище, мало назидательное. Богослужение соединялось со множеством мелочей, довольно отвратительных, особенно операций торгашеских, для которых в священной ограде устроены были даже настоящие лавки. Там продавали животных для священнодействий; там находились столы для размена монеты; по временам можно было принять это за базар. Низшие служители храма отправляли свою должность, конечно, без всякого благочестия (?), с той вульгарной небрежностью и равнодушием, каким вообще отличаются храмовые сторожа. Вид этого исполненного мирской суеты и невнимательного служения святыне оскорблял религиозное чувство Иисуса. Он не позволял провонять через храм никакой вещи; говорил, что дом молитвы обратили в вертеп мошенников; и даже однажды прогневался до того, что поразил ударами бича этих низких торгашей (?) и опрокинул их столы. Вообще храма Он не любил (?) Его идея сердечного и внутреннего (в духе и истине) служения Отцу Небесному не имела ничего общего с зрелищем этой скотобойни. Надменность Иудеев довершала тяжёлые чувства во время пребывания Христа в Иерусалиме. По мере того, как великие идеи Израиля созревали, священство падало. Синагога дала толкователю закона и учёному превосходство над священником. Жрецы были только в Иерусалиме, но и там даже, ограниченные отравлением обрядов, они были во всём стеснены оратором синагоги, казуистом, книжником, представлявшим собой чисто народного учителя. Знаменитости Талмуда – не священники, это – учёные по идеям того времени. Верховный первосвященник Иерусалимский, правда, занимал высокий пост в нации, но он совсем не стоял во главе религиозного движения. Первосвященник, которого достоинство унижено было уже Иродом, становился всё более и более римским чиновником, которого часто призывали на этот пост лишь для того, чтобы получались из этого выгоды для некоторых лиц. В противоположность фарисеям, экзальтированным ревнителям народным, священники почти все были саддукеями, т. е. членами этой неверующей аристократии, которая образовалась

около храма, жила храмом, но видела в этом суету и даже не веровала в воскресение и будущий суд. Священническая каста разобщи́лась от национального чувства и от охватившего народ великого религиозного движения – до такой степени, что название „саддукей“, первоначально означавшее просто члена священнической фамилии Садока, сделалось синонимом „материалиста“ и „эпикурейца“. Ещё более худший элемент произошёл при Ироде. Полюбив Мариамну, дочь Симона, который был сыном Боэта Александрийского, и желая вступить с ней в брак, он не находил другого средства облагородить своего тестя, как возведением его в сан великого первосвященника. Члены этой пришло́й фамилии оставались владыками первосвященства почти без перерыва в течении тридцати пяти лет. Под именем *Боэтиан* таким образом появилась новая священническая знать, совершенно светская, мало набожная, почти слившаяся с Садокитами. В Талмуде и раввинских писаниях Боэтиане изображаются как неверы и всегда сближаются с саддукеями. Из всего

–65–

этого получился вокруг храма некоторый род Римского, двора, жившего политикой, малоспособного к крайностям народной ревности, даже боявшегося их, не хотевшего слушать ни святых, ни новаторов, ибо он жил установившейся рутиной. Эти священники эпикурейцы не обладали ревностью и пылом фарисеев: они искали только покоя. Христа возмущала собственно эта их нравственная беспечность, их холодная безрелигиозность. Но, как пришлец чужой и без значения, Он должен был долгое время таить своё неудовольствие в Себе Самом и мог открыть свои чувства лишь довереннейшим ученикам своим. Впрочем, задолго до последнего посещения Иерусалима, Христос выступал с публичной проповедью. Его послушали; о Нём поговорили; потолковали о некоторых Его действиях, которые считались за чудеса. Но из всего этого не вышло ни общины, ни школы. Пленительный Учитель, возвещавший прощение всем под условием любви к Нему, не мог найти тут Себе живого отголоска. Результат этих первых проповедей Христа в Иерусалиме ограничивался лишь

установлением добрых отношений к Нему со стороны некоторых важных личностей (Никодим, Иосиф Аримафейский) и приобретением учеников-друзей в Вифании (Лазарь и его сёстры).

Мысль, какую Христос вынес из Иерусалима после первого посещения его, состояла в том, что примирение с обветшавшим иудаизмом невозможно. Новое вино не вливают в старые мехи; к изношенной одежде не пришивают заплатки из небелёной ткани. Храм надменными афишами воспрещает не иудеям переступать за ограду внутреннего двора: так не надо храма. Закон, как он понимался иудаизмом, пристрастный, жестокий, без благодати и милости, написан для одних только чад Авраамовых. А Христос учит, что всякий человек с доброй волей, каждый принимающий Его с любовью, есть сын Авраама. В родовой спеси Иудеев Он видел главного врага Своему делу, которого надо преодолеть. Другими словами: теперь Христос – уже не Иудей, Он призывает всех людей к богослужению, основанному на их единственном свойстве сыновства Богу: Он провозглашает права человека, а не Иудея; спасение человека, а не освобождение Иудея.

Теперь была провозглашена религия человечества, основанная не на крови, но на сердце; Моисей пришёл; храм не имеет более прав на своё бытие; не в жертвах, постах и субботе спасение, но в любви, кротости и милости. Если некоторые воображали войти в царство небесное учащённо и льстиво повторяя пред Христом воззвание: „Учитель! Учитель!“, то Христос отвергал и обличал, таковых, провозглашая, что его религия не в том, чтобы говорить или думать хорошо, а в том, чтобы добро творить. У иудейских канонистов шли бесконечные и казуистические споры о субботе, а Христос учил, что суббота для человека, а не человек для субботы. Мелочность пустосвятов состояла в строгом различении предметов на чистые и нечистые, в очищениях и пр. Христос говорил на это: „Можете ли омыть и душу вашу? Сквернить человека не то, что он есть, а что исходит из его сердца“. Христос обвинял их в изобретении неисполнимых правил, служащих людям только поводом ко греху, и называл их слепыми вождями слепых,

которые вместе падают в яму, – учителями добра только на словах, а внутри преисполненными всякого зла и под.

Упорство и фанатизм иудейского фарисеизма заставляли Христа проповедовать язычникам Тира и Сидона, Кесарии Филипповой, Десятоградия, Эллинам и Самарянам. Вопреки презрению и вражде, какие питались к Самарянам в Иерусалиме, Христос оказывал к ним особенное благорасположение и имел в Сихеме учеников. В одной из Своих притчей Он поставил Самарянина, за совершённое им доброе дело, выше даже левита и священника иудейских. Истинное братство, устанавливается не народностью и не религиозными верованиями, но милостью. „Ближний“ есть всякий, кто имеет сострадание к человеку без различия

–66–

секты. Человеческое братство в самом широком смысле через край изливалось из всех Его поучений.

Эти мысли живое выражение нашли себе в рассказе о беседе Христа с Самарянкой при колодезе Иаковлевом, близ Сихема, и именно в словах: „наступает время, когда и не на горе сей и не в Иерусалиме истинные богомольцы будут поклоняться Отцу в духе и истине». В тот день, когда Он говорил это, Он был истинно Сын Божий (?). Он в первый раз изрёк слово, на коем будет покоиться здание вечной религии. Он основал богослужение чистое, без даты, без отечества, – то, которое будут совершать все возвышенные души до конца века. Не только Его религия в тот день соделалась религией всего человечества, но это была и религия безусловная. И если другие планеты имеют жителей, одарённых разумом и нравственностью, то их религия не может быть отличной от той, какую провозгласил Христос близ колодезя Иаковлева. Человек не смог удержаться на такой высоте, ибо идеал достигается только на один момент. Слово Христа было молнией в темной ночи. Потребовались 1800 лет, чтобы человечество (вернее – бесконечно малая часть человечества) усвоила себе эту религию. Но наступит полный рассвет дня и, пройдя все окольные пути заблуждений, человечество снова возвратится к

этому слову, как к бессмертному выражению своей веры и своих надежд.

Христос возвратился из Иерусалима на Галилейское озеро совершенным отступником от иудейской веры и самым горячим преобразователем её. Его мысли теперь выражаются с ясностью совершенной. Прежние афоризмы и нравственные уроки переходят к решительной политике. Закон будет уничтожен, и это Он уничтожит его. Мессия пришёл, это – Он. Царство Божие скоро должно открыться, и притом именно через Него. Он конечно знает, что сделается жертвой Своего призвания, но царство Божие не может быть взято без насилия. Сын Человеческий, после Своей смерти, приидет со славой, сопровождаемый легионами ангелов; и те, которые Его отвергли, будут приведены в смятение и сокрушены. Теперь Он принимает титул „Сына Давидова“, в законности которого старались Его уверить Его последователи, вероятно *не без невинного обмана (?)*. Правда, между народными воспоминаниями о Давиде и между Его царством небесным ничего не было общего. Царство и спасение, о которых Он думал, были совсем другого рода. Но общенародное мнение некоторым образом оказало тут на него давление. Непосредственным следствием положения: „Иисус есть Мессия“ было другое положение: „Иисус есть Сын Давидов“. Он позволил дать Себе титул, без которого не мог надеяться на успех. Здесь, как и во многих других обстоятельствах Своей жизни, Христос применялся к идеям того времени, хотя эти идеи и не были вполне Его собственными. Он мог связать с Своей идеей „Царства Божия“ всё то, что согревало сердца и воображение. Так как, наконец, чудеса составляли необходимый элемент в общенародном представлении Мессии, то волею-неволей Христос должен был сделаться чудотворцем, хотя, за исключением быть может некоторых исцелений путём симпатического влияния, Он не совершил ни единого чуда. Чудеса как и титул Сына Давидова были усвоены Ему насильно, вопреки Его воле. Учение Христа о Себе и Царстве Божием постепенно принимает теперь всё более и более апокалипсический характер. Настоящий порядок человечества

достиг своего предела. Этим пределом должен быть ужасный переворот, „скорбь“ подобная мукам роженицы, или „возрождение“, предварённое великими бедами и изумительными явлениями. В великий день тот воссияет на небе знамение Сына Человеческого; это будет блеск подобный молнии, сияющей от востока до запада. Мессия явится в облаках, облечённый славой и величием, при звуке труб, окружённый ангелами. Его ученики воссядут рядом с Ним на престолах. Мёртвые тогда воскреснут, и Мессия приступит к суду. Этим судом люди будут разделены на два разряда, смотря по их делам. Ангелы

–67–

будут исполнителями приговора. Избранники выйдут в блаженную обитель, которая уготована им от создания мира; там, облечённые светом, они возлягут с Авраамом, патриархами и пророками. Это будет малое число избранных. А другие пойдут в геенну – бездну всякой мерзости, мрака и огня. Отверженцы царства Божия там будут сожигаемы огнём и пожираемы червями, вместе с сатаной и падшими духами его. Там будет плач и скрежет зубов. Этот новый порядок вещей продолжится вечно; рай и геенна не будут иметь конца. Сын Человеческий, восседая одесную Бога, будет распорядителем в этом окончательном состоянии мира и человечества.

Впрочем, эти апокалиптические идеи не владели Христом на столько, чтобы не оставлять места заботам о действительности. Для утверждения и продолжения Своего дела Христос основывает общество или Церковь с строго определённым устройством. В качестве руководителей общины и наместников Своих Христос избрал „двенадцать“ Апостолов, среди которых Пётр занимал первое место.

Эта первоначальная община составляла зерно Церкви, объединённая братской любовью во имя Христа. Ей дано было Христом право вязать и решить (то есть дозволять и запрещать), отпускать грехи, наказывать со властью, молиться с уверенностью быть услышанной. В ней не было никакой нравственной и канонической казуистики, ни догматики, ни символа. Не было в ней и внешних отличий, за исключением

быть может одних только вечерей, на которых вкушение хлеба и вина служило символом таинственного общения учеников со Христом и между собою. Раздавая хлеб ученикам на этих вечерах, Христос говорил: „это – тело Мое“, – и подавая вино: „это – кровь Моя». В обществе, основанном на ожидании скорого пришествия Царства Божия, как это понятно само собой, должно было считаться бесполезным всё, что привязывает человека к миру и отвлекает от неба. Собственность была запрещена (?!); безбрачие чтилось весьма высоко; Христос, по-видимому, стал даже одобрять отсечение телесных членов для наисовершеннейшего приуготовления к встрече царства небесного (?). Его последователи не должны носить с собою ни денег, ни дорожной провизии, ни даже сумы и переменной одежды. Они должны обречь себя на безусловную бедность, жить милостынёй и гостеприимством: „даром получили, даром и давайте“. Христос возвещает теперь Своим последователям гонения и ненависть от человеческого рода. Он посылает Своих Апостолов, как овец в среду волков; их будут бить в синагогах, заключать в темницы, лишать жизни. Строгость Его доходит даже до отрицания (?) плоти. Если кто, говорил Он, приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего, и матери, и жены, и детей, и братьев, и сестёр, и даже самой жизни своей; тот не может быть Моим учеником. Что-то свыше – человеческое отражалось тогда в этих словах; это был как бы огонь, поглощающий жизнь в самом её корне и всё превращающий в ужасную пустыню. Нежный и жизнерадостный учитель чистой нравственности, Христос всё более и более выходит теперь из пределов человечества.

В это время всё, что не было царством Божиим, как бы совершенно исчезало для Него. Он был, если можно так выразиться, всецело вне природы: семья, дружба, отчизна не имели уже никакого значения (?). Без сомнения, Он уже в то время решил принести в жертву жизнь Свою. Видя в собственной смерти средство основать Своё царство, Он принял свободное намерение предать себя на убиение. Смерть Его представлялась Ему жертвой, назначенной Его Отцу для спасения людей. Его кровь казалась Ему водой второго

крещения, которой Он должен быть омыт и к которому, по-видимому, Он шёл с странной поспешностью, как к единственному средству для утоления палившей Его внутри жажды. Он не скрывает ту ужасную бурю, какую Он должен поднять в мире. „Не мир, говорил Он, принёс Я на землю, а меч; враги человеку домашние его; Я пришёл разделить человека с отцом его и дочь с матерью её; огонь пришёл Я низвести на землю: и как желал

—68—

бы Я, чтобы он уже возгорелся! Крещением Я должен креститься; и как Я томлюсь, пока сие совершится“. Влекомый этим ужасным возрастанием энтузиазма, вынуждаемый необходимостью проповеди всё более и более восторженной, Он уже не был тогда свободен; Он всецело принадлежал Своему призванию и в некотором смысле — человечеству. Иногда подвергался Он состояниям экстаза; порой испытывал тоску, внутренние стеснения и сердечные тревоги. Великое видение царства Божия, непрестанно пламенея пред взорами Его, повергало Его в экстаз. Иногда ученики думали, что Он вышел из Себя, а враги утверждали, что Он беснуется. Его впечатлительный и пылкий темперамент (?) ежеминутно увлекал Его за пределы человеческой природы. Его дело становится теперь (?) делом „веры“ и увлечения... Повелительный, Суровый — Он не терпит никакого возражения. Надо обратиться к Нему — вот чего только Он ждёт. Его прежняя и врождённая кротость, казалось, покинула Его (?); Он был иногда суров и взыскателен. Его ученики по временам не понимали Его и испытывали даже какой-то страх. Иногда это настроение доводило Его даже до поступков странных и необъяснимых (иссушение смоковницы?) Не то, чтобы Его добродетель понизилась; но Его борьба во имя идеала против действительности становилась неудержимой. Он скорбел и возмущался при соприкосновении с землёй. Препятствия гневили Его. Его понятие о Сыне Божием затемнялось (?) и впадало в крайность (??). Роковой закон, который осуждает идею на понижение, как только она осуществляется у людей, нашёл тут своё применение. Прикасаясь к Нему, люди понижали

Его до своего уровня. Тон, какой Он принял, нельзя было выдерживать более нескольких месяцев. Настало время разрешить смертью это крайне напряжённое положение, отклонить Его от невозможного пути без выхода и, освобождая Его от слишком продолжительного испытания, отныне ввести безгрешным в Его небесную светлость.

В первую половину своего общественного служения Христос, кажется, не встречал серьёзного противодействия. Его проповедь, благодаря полной свободе в Галилее и множеству всюду существовавших учителей, имела успех только в довольно ограниченном кругу лиц (?). Но когда Христос вступил на славный путь чудес и общественного деятеля, гроза начала рокотать. Не один раз Он должен был скрываться и уходить. Даже и в самой Галилее не везде принимали новое учение с одинаковым благорасположением. Неверующий Назарет отвергал Того, Кто должен был составить его славу; братья Христа продолжали не верить в Него; даже приозёрные города не были вполне преданы Назаретскому Учителю. Эта косность приводила Христа в праведный гнев и вызывала грозные прещения. Напоминая страшную участь Содома, указывая на Ниневитян и на царицу Савскую, ссылаясь на Тир и Сидон, Христос возвещал „горе“ Хоразину, Вифсаиде и Капернауму. Скорбь и горечь сознания этой косности возрастали в сердце Христа с каждым днём всё более и более. „Лисицы, говорил Он, имеют норы и птицы небесные гнёзда, а Сын Человеческий не имеет, где главы приклонить; Сын Человеческий, пришедши, найдёт ли веру на земле?“

Но наиболее сильная и решительная оппозиция шла со стороны книжников и фарисеев. Один из общих недостатков иудейской народности есть резкость в спорах и почти всегда принимаемый в них обидный тон. Едва ли ещё где бывают столь живые споры, как те, которые ведут евреи друг с другом. Недостаток переходных оттенков, свойственных человеку воспитанному и выдержанному, составляет одну из наиболее характерных черт семитического ума. Произведения тонкие, в роде, например, Диалогов Платона, никогда не появлялись у этих народов. Христос, Который был свободен от всех

недостатков своей народности и Коего преобладающим свойством была именно нежность беспредельная, оказывался вынужденным вопреки себе пользоваться в полемике такими приёмами и таким стилем, какие употреблялись всеми. Подобно Иоанну Крестителю, Он начал употреблять против Своих врагов вы-

—69—

ражения очень суровые. Это уже не был прежний Учитель „Нагорной Беседы“, ещё не встречавший ни сопротивления, ни затруднений: негодование увлекает Его к выражениям резким и строгим. (Напротив, см. Лук.4:28 дал. Ин.2:15–16:24 и др.).

Несокрушимое препятствие идеям Христа являлось в особенности со стороны ортодоксального иудаизма, коего представителями были фарисеи. Это были люди узкого ума, придававшие большее значение внешности и отличавшиеся пустосвятством высокомерным, внешним, бездушным, — ханжеством казённым, самодовольным и самоуверенным. Их манеры были смешны и вызывали улыбку даже у тех, кто их уважал. Прозвища, которые давал им народ и которые отзываются карикатурой, служат тому доказательством: „фарисей косолапый“ (т. е. спотыкающийся о камни, будучи погружён в благочестивые размышления), „фарисей с разбитым носом“, т. е. ходящий с закрытыми глазами, чтобы не видеть женщин, наталкивающийся на стены и потому имеющий разбитое лицо, — фарисей, ходящий согнувшись, как будто бы он нёс на себе всю тяжесть закона; „фарисей, что надо делать? я то делаю“, т. е. всегда идущий вслед закона и правил, всегда живущий по правилам и для всех служащий образцом благочестия; фарисей „повапленный“, для которого внешняя набожность служит только прикрытием лицемерия и притворства. Этот ригоризм, в действительности, был часто только показным и скрывал на деле большую нравственную распушенность. Впрочем народ тут был плохой судья. Народ, которого инстинкт всегда прям, даже когда он всего сильнее заблуждается в своих суждениях о лицах, весьма легко вводится в обман пустосвятами. Ведь то, что он любит в них, хорошо и достойно любви; но он не имеет столько

проницательности, чтобы различить видимость от действительности.

Легко понять ту неприязнь, какую должен был возбудить к себе в такой среде Христос. Он желал религии сердца, а религия фарисеев состояла исключительно почти из чинов и правил. Христос искал униженных и отверженцев всякого рода, а фарисеи видели в этом обиду своей религии людей добропорядочных. Фарисей был человек непогрешимый и без недостатков, педант, занимающий первое место в синагоге, молящийся на улицах, раздающий милостыню при звуке трубном, следящий затем, кланяются ли ему. А Христос учил, что каждый должен ожидать суда Божия со страхом и смирением. Борьба Христа с официальным лицемерием была постоянная. Споры сосредоточивались преимущественно около массы разных постановлений и обычаев, введенных преданием старцев и ни Христом ни Его учениками не соблюдавшихся. Фарисеи делали Ему за это сильные упрёки. Когда Он вечерял у них, Он очень соблазнял их тем, что не строго наблюдал установленное обычаем омовение: „Подавайте, говорил Он, лучше милостыню, тогда всё будет у вас чисто“. Но что особенно сильно оскорбляло Его нежное чувство, так это та самоуверенность, с какою фарисеи относились к религиозным предметам и их бесплодное пустосвятство, спесиво занятое вопросами о первенстве и титулах, а совсем не улучшением сердец. Поразительная притча о фарисее и мытаре раскрывает это с бесконечной прелестью и правдивостью.

Христос всегда обращался к чуткости нравственного чувства. Он вступал в споры и аргументировал с фарисеями, принуждаемый Своим противником брать его собственный тон. Его острые ответы всегда разили в самое сердце. Это были стрелы несравненные, стрелы поистине достойные Сына Божия!..

Но за Свою победу Христос заплатил жизнью. Фарисеи теперь всюду преследовали Его, старались Его погубить и употребляли уже в Галилее против Него те уловки, которые потом имели успех в Иерусалиме, впутывая в свои споры

политику. Но в Галилее, благодаря слабости правления Антины и сравнительной свободе взглядов на религиоз-

—70—

ные распри, враги Христа были бессильны. Он сам пошёл на открытую опасность, ибо видел, что Его дело, если ограничится одной Галилеей, не будет иметь должного успеха. Иудея влекла Христа, где Он желал испытать последние усилия, чтобы склонить на Свою сторону непокорный город и оправдать поговорку, что ни один пророк не должен умирать вне Иерусалима.

Уже давно Христос предвидел, какая участь ожидает Его в Иерусалиме. Здесь Он был чужим. Он чувствовал тут для Себя несокрушимое сопротивление. Окружённый кознями и возражениями, Он подвергался непрерывным преследованиям со стороны фарисеев. Вместо безграничной склонности верить, этого блаженного дара натур молодых, который Он находил в Галилее; вместо этого населения доброго и кроткого, у которого возражение (которое всегда есть плод некоторого зложелательства и грубости) не имело никакого успеха — Он встречал тут на каждом шагу упрямое недоверие, на которое мало действовали средства, имевшие полный успех в Галилее. Его ученики, в качестве Галилеян, встречали презрение к себе. Никодим, имевший с Ним в одно из прежних путешествий ночную беседу, чуть не скомпрометировал себя пред Синедрионом тем, что хотел защитить Его. „И ты не из Галилеи ли? сказали ему. Рассмотрй и увидишь, что из Галилеи не приходил пророк“.

Город, как уже было сказано, не нравился Христу. Доселе Он всегда избегал больших центров, предпочитая деревни и второстепенные города. Некоторые из Его правил, данных Апостолам, осуществимы только среди простых людей (Мф.10:11–13 др.). Его воображение, Его любовь к природе чувствовали себя стеснёнными в этих стенах. Истинная религия должна была появиться не в базарной сутолоке городов, но среди спокойной тишины полей. Высокомерие священников делало для Него неприятными дворы храма. Однажды некоторые из Его учеников хотели обратить Его внимание на

роскошные постройки ... „Истинно говорю вам, сказал Он: не останется тут камня на камне“. Внимание Христа было обращено не на эту роскошь, а на бедную вдову, опустившую в корван свои две лепты: она положила, сказал Он, больше всех; другие клали от избытка своего, а она – от нужды своей“. Эта критическая точка зрения на всё, что делалось в Иерусалиме, возвышение бедняка, дающего мало, и унижение богача, дающего много (безусловно, и потому неверно, см. [Лук.16:9](#)), – порицание богатого клира, который ничего поделал для блага народа – всё это, конечно, раздражало священническое сословие. Гнездо консервативной аристократии, храм, как и его наследник мусульманский харам, был последним в мире местом, где преобразование могло бы иметь успех, но это был центр иудейской жизни, пункт, где надлежало победить или умереть. На этом Лобном Месте, где Христос страдал наверно более, чем на Голгофе, Его дни протекали в диспуте и неприятностях постоянных, среди скучных прений канонического права и экзегеза, для которых Его нравственная высота давала Ему мало преимуществ и даже доставляла Ему некоторого рода унижение.

Но и в лоне этой суетливой и мятущейся жизни доброе и чувствительное сердце Иисуса нашло себе убежище, где Он мог наслаждаться полным спокойствием. Проведя день в диспутах храма, вечером Он спускался в долину Кедрон, отдыхал недолго в винограднике, называемом Гефсимания и открытом для посетителей; а ночь Он проводил на вершине Масличной горы, закрывающей горизонт города с восточной стороны. В Вифании, поселке на вершине этой горы, Христос имел дружественно расположенную к Себе семью Лазаря с двумя сестрами, – и одного домовладельца Симона прокаженного. Здесь, на лоне святой дружбы, Христос забывал неприятности жизни общественной. В этом спокойном уединении Он утешался от постоянных придирок со стороны фарисеев и книжников. Он часто сиживал на этой вершине, против Мориа, имея пред глазами роскошную пер-

–71–

спективу террас храма с его крышами из блестящих пластинок. Этот вид поражал иностранцев изумлением; при восходе солнца особенно, святая гора ослепляла взоры и казалась массой снеговой и золотой. Но глубоким чувством скорби отравлялось для Христа то зрелище, которое всех других Израильтян наполняло радостью и гордостью. „Иерусалим, Иерусалим, умерщвляющий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! взывал Христос в такие минуты скорби, – сколько раз хотел я собрать чад твоих, как кокош собирает птенцов своих под крылья, – и ты не восхотел!“

Это не значит, чтобы здесь, как и в Галилее, совсем не было таких добрых душ, которых не трогало бы учение Христа. Но вес господствовавшей ортодоксии был таков, что там не осмеливались признаться в этом. Боялись уронить себя в глазах Иерусалимлян, присоединяясь к школе Галилеянина. Приходилось бы рисковать изгнанием из синагоги, что в среде ханжей и пустосвятов представляло последнюю степень бесчестия. Однажды, низшие слуги храма, увлечённые беседой Христа, пошли доверить свои сомнения священникам. „Уверовал ли в Него кто из начальников или фарисеев? был ответ, – но чернь эта, не знающая закона, проклята она“. Таким образом Христос в Иерусалиме оставался провинциалом, возбуждавшим удивление к себе в таких же провинциалах как Он, по отвергнутым всею знатью.

И сами поучения Христа, в этой новой среде, должны были значительно измениться. Его прелестные уроки, которых сила основывалась на юности воображения и нравственной чистоте совести слушателей, падали тут на камень. Он, столь спокойный, властный и радостный на берегу Своего прелестного озера, был тут сбиваем пред лицом педантов, Его постоянные уверения о Себе Самом казались тут бездоказательными и скучными. Он должен был становиться спорщиком, канонистом, экзегетом, теологом. Его беседы, обычно исполненные прелести, становились теперь непрерывным огнём спора, хотя Он отклонял все затруднения с великой тонкостью и Его рассуждения и доказательства были просты и сильны. Однажды думали поставить Его в затруднение, представив Ему жену

прелюбодейку. Известен Его изумительный ответ: „кто из вас без греха, пусть первый бросит в неё камень“. Христос пронзил сердце лицемерия и тем самым назнаменовал Своё взятие на смерть. Одним из постоянных усилий фарисеев было увлечь Христа на почву политических вопросов и сравнять Его с Иудой Гавлонитянином. „Позволительно ли давать подать Кесарю, или нет?“ – спрашивали Его, рассчитывая на такой ответ, за который Его можно бы было предать на суд Пилата. Но ответ Христа был поразительный. Он велел показать Себе изображение на монете и сказал: „отдавайте Кесарево Кесарю и Божие Богу“. Слово глубокое, решившее будущее христианства! Слово спиритуализма совершенного и справедливости чудной, которое положило основание разделению духовного и временного, истинному либерализму и истинной цивилизации!

Но Его нежное сердце и проницательный гений внушали Ему, когда Он оставался наедине с учениками, мысли и образы, полные прелести несравненной, напр. речь о Пастыре Добром (Ин.10:1 сл.), – часто обращался Он к мысли о близости мирового переворота (Мф.24:32 др.); но особенно сила Его красноречия проявлялась в обличениях лицемерия (23 гл. Мф.). Всего более раздражало фарисеев учение Христа о замене Иудеев язычниками в царстве Мессии. А Его название себя сыном Давидовым в живых притчах, где Его враги изображались убийцами Небесных посланников, было прямым вызовом легальному иудаизму. Ещё соблазнительнее было смелое призвание, с которым Он обращался к униженным и смиренным, – Его проповедь, что Он пришёл открыть очи слепым и ослепить тех, которые считали себя зрячими. А однажды Его неудовольствие к храму исторгло у Него такие слова: „сей рукотворенный храм Я разрушу, и через три дня воздвигну другой нерукотво-

–72–

ренный“. Этим изречением враги Христа воспользовались потом для смертного приговора над Ним.

Подобные возбуждённые прения всегда оканчивались бурей. Фарисеи бросали камни в Него, как в разрушителя

исконного культа. Иной раз бранили Его безумцем, бесноватым, самарянином. Нередко даже намеревались убить Его.

Ускорению развязки содействовала разнёсшаяся в Иерусалиме весть о воскрешении Лазаря Христом. Эта, наделавшая много шума, молва до последней степени раздражила врагов Христа. Хотели, говорят, даже убить Лазаря. Собранный синедрион ясно сознал, что одновременное существование Христа и иудейства невозможно, – и в лице Каиафы, первосвященника того года, решил: „полезно, чтобы один человек умер за весь народ“. Участь Христа была решена, приговор произнесён, ждали только случая взять и осудить Христа на смерть. Триумфальное шествие из Виффагии в Иерусалим, эта смелая затея провинциалов праздновать у ворот Иерусалима пришествие своего царя – Мессии, довершила ожесточение фарисеев и храмовой аристократии. Новый совет у Каиафы решил взять Христа, только не в Иерусалиме и не во время праздника Пасхи, чтобы избежать гласности и возможных волнений народа. Измена Иуды Искаротского ускорила дело и помогла осуществлению намерений синедриона.

Сам Христос ясно предвидел Свою участь. Под влиянием этого предчувствия великая скорбь овладевает душой Христа, обычно столь радостного и столь светлого. Все евангельские рассказы согласно утверждают, что пред взятием Он имел минуту борьбы и смущения, какой-то предварительной агонии. „Душа Моя, вскричал Он вслух всех, возмутилась! Отче, избавь Меня от этого часа!“ (Но из [Ин.12:27–28](#) видно, что то была минута торжества и победы Христа над злым духом).

Христос удалился на вержение камня от Своих уснувших учеников, взяв с собой только Кифу и двух сыновей Зеведеевых. Он молился, припав лицом к земле. Его душа скорбела даже до смерти; страшная тоска (?) удручала Его; ужасная тяжесть принятого Им на Себя призвания давила Его жестоко. Пробудилась на минуту человеческая природа. Он начинал быть может сомневаться в Своём деле. Ужас и колебание овладели Им и повергли Его в слабость, худшую чем смерть (всё это лживые фантазии автора). Человек, который

жертвовал великой идее своим покоем и законными наградами жизни, всегда испытывает момент тяжкого искушения, когда образ смерти впервые представляется Ему и старается убедить его, что всё тщетно. (Но Христос был Богочеловек). Быть может в эту минуту явились у Него какие-либо из тех трогательных воспоминаний, которые хранят в себе сильные души и которые по временам проникают их как меч. Не вспомнил ли Он светлые родники Галилеи, где Он мог бы освежиться; – сады виноградные и фиговые, в которых мог бы отдыхать?.. Возроптал ли на Свой суровый жребий, отказавший Ему в радостях, всем другим дозволенным?.. Не пожалел ли Он о слишком высоких дарах Своей природы, заставивших Его сделаться жертвой Своего величия, вместо того чтобы оставаться простым ремесленником Назаретским?.. Неизвестно это (поэтому и фантазировать не подобало бы). Несомненно, по крайней мере, то, что Его божественная природа вскоре одержала верх над искушением. Он ещё мог избежать смерти, но Он этого не желал. Любовь к Своему делу превозмогла. Он решил испить чашу до дна. С той минуты Христос снова является в свете безоблачном. Он остаётся только несравненным героем страдания, основателем прав свободной совести, совершеннейшим образцом, в котором все страдальцы будут находить для себя подкрепление и утешение.

На последней предсмертной вечере Христос вёл с Своими учениками беседу, исполненную высоким чувством любви, проникнутую благодатью и миром. „Заповедь новую, говорил Он в эти святые минуты,

–73–

даю вам, да любите друг друга, как я возлюбил вас; потому узнают вас, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою; Я уже не называю вас рабами, ибо раб не имеет доверия у своего господина, но Я называло вас друзьями Моими, ибо Я оказал вам всё, что слышал от Отца Моего; сие заповедую вам, да любите друг друга”.

Была полная ночь, когда вышли из комнаты. Христос, по обычаю, прошёл долину Кедронскую и направился, в сопровождении учеников, в Гефсиманский сад, при подошве

Масличной горы. Он сел там, Возвышаясь над Своими друзьями необъятным превосходством, Он бодрствовал и молился. Ученики спали рядом с Ним, как вдруг явилась толпа с зажжёнными факелами в руках. Христа берут под стражу, судят в Синедрионе, которого приговор утверждает Пилат, ведут на Голгофу и предают распятию. У Иудеев был обычай, возникший из сострадания к распинаемым, давать им пред казнью особое питьё, состоявшее из смеси вина с ароматическими веществами и приводившее страдальца в состояние бесчувственности. Кажется, сами Иерусалимские женщины часто приносили это питьё несчастным на место казни, чтобы облегчить их страдания. Когда же ни одной из них не было, то покупался напиток на общественную казну. Христос, коснувшись устами края чаши, не хотел пить. Такое грубо-вульгарное облегчение страданий не соответствовало Его высокой природе. Он предпочёл оставить жизнь в совершенной ясности Своего духа и с полным сознанием ожидать смерти, которой Он желал и которую призывал. Его раздели и привязали ко кресту, который состоял из двух брёвен, соединённых в виде буквы Т. Крест был не высок, так что ноги распятого почти касались земли. Потом крест с привязанным к нему казнённым поднимали вверх и утверждали стоймя. После этого пригвождали ко кресту руки распятого, а иногда и ноги, которые большей частью только привязывались верёвками. К прямо стоявшему бревну креста прибавался клинок, приходившийся между ног распятого и поддерживавший его; иначе руки не выдержали бы тяжести тела и разорвались бы. Иногда к кресту прикреплялась горизонтальная доска, поддерживавшая ноги распятого.

Все эти ужасы Христос вкусил во всей их жестокости. Страшная жажда, одна из пыток распятия, сжигала Его. Он воскликнул: „жажду“. Вблизи стоял сосуд с обычным питьём римских солдат из смеси уксуса с водой (posca), которое воины всегда должны были носить с собою. Один из солдат обмакнул губку в это питье и, надев её на конец трости, поднёс к устам Христа, Который утолил Свою жажду посредством сосания губки. Рядом со Христом, по обеим сторонам, распяты были два разбойника. Исполнители казни (солдаты римские), которым

обычно отдавались вещи казнимых, сняли со Христа одежды и разделили их между собой по жребию и, сидя у подножия креста, стерегли Его. По преданию (?), Христос провозгласил следующие слова, которые конечно были в Его сердце, если не на Его устах: „Отче прости им! Они не ведают, что творят!“.

К вершине креста, по римскому обычаю, была прикреплена надпись, на еврейском, греческом и латинском языках: „царь Иудеев“. Ученики Христа разбежались, за исключением Иоанна, стоявшего у подножия креста вместе с матерью Христа. Несколько других женщин, последовательниц Христа, находились вдали креста. Увидав Иоанна и Свою Мать. Христос усыновил Своего друга Своей Матери, сказав ученику: „вот мать твоя“, и матери: „вот сын твой“.

Исключая эту небольшую группу, издали утешавшую взоры Распятого, Христос имел пред Собой только зрелище человеческой низости и тупой бесчувственности. Прохожие ругали Его. Вокруг Он слышал глупые шутки и Свои возвышенные вопли скорби, обращённые в гнусную игру слов: „Вот, говорили одни, Тот, Кто называет Себя Сыном Божиим! Пусть Его Отец, если Он угоден Ему, теперь придёт избав-

–74–

лять Его. Других спасал, и не может спасти Себя Самого! шумели другие. Если Он царь Израилев, пусть сойдёт со креста, и мы уверуем в Него! Разрушающий Храм Божий и в три дня воздвигающий, спаси Себя! кричал третий. Иным слышалось, что Он зовёт Илию: „посмотрим, кричали, – придёт ли Илия спадать Его“. По-видимому и два Разбойника, распятые по обеим сторонам, также бранили Его (Но см. Лк.23:39). Небо было мрачно (Мф.27:45 и пар. т. е. было потемнение солнца, по евангельским повествованиям): почва, как и везде в окрестностях Иерусалима, суха и угрюма. На минуту, судя по евангельским известиям, сердце в Нём ослабело (?); облако скрыло от Него лик Его Отца; Он подвергся терзаниям отчаяния (?), стократ более мучительным, чем все пытки. Он видел только неблагодарность людей, быть может Он стал раскаиваться в страданиях за род гнусный и возопил: „Боже Мой! Боже Мой! для чего ты оставил Меня!“ Но божественный

Его инстинкт всё-таки превозмог. (Ренан объясняет возгласы Христа с своей отрицательно-неверующей точки зрения, как увидим после, и объясняет ложно). По мере того, как жизнь тела погасала, Его дух просветлялся и воссоединялся мало по малу с небесным Своим началом. Он опять обрёл в Себе сознание Своего назначения; увидел в Своей смерти спасение мира; потерял из виду совершавшееся у ног Его гнусное зрелище и, в глубоком единении с Отцом Своим, начал на этой виселице божественную жизнь, которую Он должен вести в сердце человечества века бесконечные.

Особая жестокость крестной казни состояла в том, что в этом ужасном состоянии жизнь могла сохраняться три–четыре дня. Истинной причиной смерти служило противоестественное положение тела, которое влекло за собой ужасные неправильности кровообращения, страшные боли в голове и сердце и, наконец, окоченение членов. Распятые, имевшие крепкое сложение, умирали только от голода. Но нежная организация Христа предохранила Его от этой медленной агонии. Всё заставляет думать, что мгновенный разрыв одного из сосудов сердца причинил Ему, через три часа, внезапную смерть. За несколько минут до Своей смерти Он имел ещё сильный голос (Мф.27:46). Вдруг Он испустил ужасный вопль, в коем одни услышали: „Отче! в руки Твои предаю дух Мой!“ – а другие, более озабоченные исполнением пророчеств, передали этот вопль так: „совершилось!“ На грудь склонил Он голову Свою и отдал Богу душу Свою...

Это было в три часа по полудни, но нашему счёту часов. Иудейский закон требовал погребения умерших в тот же день, до заката солнечного, т. е. до шести часов вечера. Тайные, но влиятельные и богатые, друзья Иисуса Иосиф и Никодим выпросили у Пилата разрешение снять с креста тело Христово и положить во гроб, по закону иудейскому, до начала субботы (т. е. до шести часов вечера). В воскресенье утром, т. е. через день, как молния пронеслась среди учеников Христа весть: „Он воскрес!“ – Что же произошло? Исследование этого вопроса, как и соприкосновенных с ним – о явлениях Воскресшего ученикам и Его вознесении на небо, принадлежат Апостольской, а не

Евангельской (?) истории. Для историка, жизнь Иисуса кончается с Его последним вздохом. Но сила оставленного Им в сердце Своих учеников и некоторых преданных лиц впечатления была такова, что в продолжении ещё целой недели Он был для них жив и утешал их. (Ложно, см. Деян.1:3).

Заключение Ренановой *Жизни Иисуса* состоит из отрывочно набросанных мыслей о лице Христа и Его деле.

Существо дела Христа, по Ренану, состояло в том, что Он создал вокруг Себя общество учеников, коим внушил безграничную к Себе привязанность и в сердца коих вложил зерно Своего учения. Заставить Себя полюбить до такой степени, что не перестали любить Его и после Его смерти – вот главное дело Христа; это именно всего более и поражало Его современников. Его учение было весьма мало догматич-

–75–

ным. Становились Его учениками не потому, что верили тому или этому, но потому, что привязывались к Его личности и любили Его. Христос не был основателем догмы или творцом символа, Он был начинателем нового духа, нового направления, новой жизни человечества. Он создал небо душ чистых, где обретается всё, чего тщетно ищут на земле: – совершенное благородство чад Божиих, чистота безусловная, всецелое отвлечение от нечистоты мира, – свобода наконец, которую действительное общество исключает как невозможность и которая во всей своей ширине осуществима только в области мысли. Христос есть Владыка тех, которые ищут убежища в этом идеальном царстве Божиим. Он провозгласил царственное достоинство духа; первый Он сказал не только словами, но и делами Своими: „царство Моё не от мира сего“. Основание истинной религии есть вполне Его дело. После Него остаётся ей только развиваться и распространяться. „Христианство? таким образом стало синонимом „религии“. Христос навсегда утвердил идею чистого богослужения; Его религия в этом смысле оказывается безграничной. Церковь имела свои эпохи и свои фазы; она заключена в символы, которые существовали и будут существовать только ограниченное время. (Но если символ истинен, каков и есть

символ Православной Церкви, то он вечен, ибо истина вечна и неизменна). Но основанная Христом религия безусловна, не исключает ничего, не определяет ничего, если это не есть чувство. (Истинное христианство, т. е. Православие определяет только истину и исключает ложь). Христос в религии останется творцом чистого чувства; Нагорная Беседа никогда не прейдёт. Никакая революция не отторгнет нас от религии, носящей имя Христа. В этом смысле мы – христиане, даже когда мы почти на всех пунктах отделяемся от христианского предания, нам предшествовавшего. И это великое основание было вполне личным делом Христа. Чтобы заставить чтить Себя до такой степени, надо быть достойным такого почтения. Любовь не является без предмета, достойного возжечь её; и мы ничего не знали бы о Христе, если бы не то чувство, которое Он внушил к Себе в окружавшей Его среде последователей и которое, как это должны утверждать мы, было велико и чисто... Наши цивилизации, управляемые мелочной полицией, не смогут дать нам никакого представления о том, что значил человек в эпохи, когда оригинальность каждого имела для своего развития более свободное поле. Предположим, что какой-либо пустынный поселился в каменоломнях, недалеко от наших столиц, что он по временам, выходит оттуда и является ко дворам верховных владык, заставляя их издавать известные приказы и повелительным тоном возвещая царям приближение революций, которых он был бы зачинщиком!.. Одна эта мысль вызывает в нас улыбку. Однако ж таков был Илия. Илия Фесвит наших дней не мог бы свободно переступить за калитку ворот Тюильери. Проповедь Христа. Его свободная деятельность в Галилее совершилась в условиях, не менее чуждых тем, в которых живём теперь мы. Свободные нашей изысканности в обращении, чуждые того однообразного воспитания, которое утончает наши вкусы, по которое и так сильно уменьшает нашу особность (индивидуальность), эти цельные души проявляли в своих действиях энергию изумительную. Они представляются нам исполинами героической эпохи, как бы не существовавшими в действительности! Глубокое заблуждение! Эти самые люди были нашими братьями. Они имели наш рост,

чувствовали и думали как мы. Но дыхание Божие было свободно у них; а у нас оно сковано железными узами общества ограниченного и осуждённого на неизбежную посредственность. Поместим же личность Христа на самой вершине человеческого величия. Не позволим вводить себя в заблуждение преувеличенного сомнения в виду рассказов, возносящих нас в мир сверхчеловеческий... Христос для человечества остаётся неисчерпаемым началом нравственного возрождения. Философии недостаточно для большинства; нужна святость и религия.

Эту недостижимой высоты Личность, ежеминутно доселе владычествуя-

—76—

щую над судьбою мира, позволительно именовать Божественной; но не в том смысле, чтобы Христос поглотил (*absorbé*) всё Божество или был с ним тождественен (*adéquat*), но в том, что Христос есть личность (*l'individu*), совершившая самый великий для своего рода шаг к Божеству. Человечество в своём целом представляет скопище существ низких, эгоистов, превосходящих животное только тем одним, что их эгоизм более сознателен. Но среди этой однообразной пошлости выдающиеся столпы возвышаются к небу и свидетельствуют о более благородном назначении человечества. Иисус есть самый высокий из этих столпов, показывающих человеку, откуда он приходит и куда должен стремиться. В нём собрано всё, что есть доброго и высокого в нашей природе. Никто и никогда так, как Он, не дал в своей жизни преобладания интересам человечества над мелочностью самолюбия. Безраздельно преданный Своей идее, Он всё подчинил ей до такой степени, что к концу жизни вселенная уже не существовала для Него. (См. напротив тайную вечерю, прощальную беседу и поручение Иоанну Пресвятую Деву). Этим-то порывом героической воли Он и приобрёл небо. Он жил только Своим Отцом и Своим божественным посланничеством.

Что же до нас, вечных детей, осуждённых на бессилие, которые работаем, не пожиная, и никогда не увидим плода того, что посеяно нами — преклонимся пред этими полубогами. Они

могли то, чего не можем мы: творить, утверждать, делать. Будут ли снова нарождаться великие оригинальности, или же мир отныне удовольствуется тем, что будет следовать по путям, уже открытым отважными созданиями древних эпох? Мы этого не знаем. Но каковы бы ни были неожиданные явления в будущем, Христос не прейдёт. Его культ будет возрождаться беспрестанно, повествования о Нём станут вызывать слёзы без конца, Его страдания будут умягчать лучшие сердца, все века будут провозглашать, что между сынами человеческими не рождался больший Иисуса. (Изречение, сказанное Христом о Предтече и неприменимое ко Христу-Богочеловеку, как не могущему быть сравниваемым с людьми в отношении более-менее, и по существу не сравнимому с людьми).

III. Критика

Предательское „*радуйся, учитель*“ дало нам девиз для характеристики Ренановой Жизни Иисуса; оно же послужит и темой для критической части нашего очерка.

Лобзание Иуды слышится нам и в неподражаемо художественном изображении Христа как несравненного учителя нравственности и религии, – и в сравнительно благосклонном суждении Ренана о наших канонических евангелиях как исторических источниках, – и, наконец, в отношении Ренана к сверхъестественной стороне Евангелия как принципиально-возможной и лишь условно-неудобной в научной обработке евангельской истории. В первом отношении, под видом возвышения Христа, у Ренана получается в действительности только низменная

–77–

карикатура, хотя и в высшей степени художественная, – искажение пресветло-небесного лика Искупителя грубыми чертами земляного реализма и человеческой плотяности. Во втором – на словах высказанное уважение к каноническим евангелиям, на деле превращено у Ренана в ребяческий каприз легкомысленного учёного, у которого детская игра воображения не стесняется никакими препятствиями в своих фантастических превращениях; научной действительности. Наконец, в третьем отношении совершается научно-незаконное перенесение чуда

из возвышенной и чистой области веры и сердца в тёмные и грязные подвалы анатомической лаборатории.

Эти три положения мы и раскроем далее под тремя заглавиями, соответственно трём основным точкам зрения на предмет: 1) *Богочеловек*, или рассмотрение дела с точки зрения нравственно-религиозной и догматической; 2) *Евангелия*, или раскрытие предмета с точки зрения научно-исторической, – и 3) *Чудо*, или суждение о Романовой Жизни Иисуса с точки зрения философско-метафизической.

1) **Богочеловек.** Приступая к суду над Ренановой Жизнью Иисуса в отношении к богочеловеческому лицу Безгрешного Исккупителя мы должны оговориться, что законная мерка научной критики, обычно применяемая к историческим трудам в школьном смысле, самым автором прямо отрицается как незаконная и труду его не соответствующая. Ренан не выдаёт свою работу за школьную, по всем правилам классической науки составленную, историю Жизни Христа. Сам Ренан желает в своей книге только представить наглядно и вызвать к жизни великие образы, превращённые все разлагающим анализом и мелкой критикой западной науки в мёртвые трупы или безжизненные тени. При этом Ренан не обинуясь заявляет, что его „Жизнь Иисуса“ не есть верное, черта в черту точное, воспроизведение исторической действительности, – но что он берёт только общий дух гения и одну из форм, в коих гений этот мог существовать действительно. Только одно заявляет наш подсудимый смело и решительно, что он не создал карикатуры, как то делают другие историки.

–78–

В интересах совершеннейшего беспристрастия суда уступая пока Ренану в этом требовании, как будто бы оно в научном отношении было вполне законно (хотя это, как увидим, совсем не так), мы должны поэтому первым делом спросить: исполнил ли и мог ли исполнить Ренан намеченную задачу, оставаясь верен исторической, философской и религиозной правде? говоря иначе: действительно ли начертал наш сочинитель и была ли у него возможность начертать с художественным реализмом пресветлый образ Богочеловека-Исккупителя, без

карикатурных искажений этого образа в самом его существе? Или же Ренан создал и мог создать только карикатуру, хотя бы и поразительно художественную? Обобщаем вопрос: лицо Безгрешного Богочеловека может ли быть вообще воспроизводимо с художественной и реальной верностью действительности?

Чтобы дать беспристрастно-правдивый, основательно-доказательный и обще-убедительный ответ на сей вопрос, – мы с возможной полнотой и собственными словами Ренана изложили все те частные черты, коими он рисует образ Христа-Искупителя. Внимательно прочитавший данное нами изложение Ренановой Жизни Иисуса едва ли хоть сколько-нибудь поколеблется в своём ответе на этот вопрос: в каждой строке мы имеем художественную карикатуру, искажение богочеловеческого образа Искупителя грубо-плотянными чертами, превращение Богочеловека в человека. Только это превращение и эти искажения обставлены и оттенены на картине так, что зритель не сразу замечает предательский обман, принимая условный знак измены за искреннее приветствие Учителя восторженным учеником.

Дело в том, что восторженные частности картины, аксессуары её, фон, воздух, освещение, краски и тени, то есть вся вообще, так сказать, топографическая, этнографическая, историческая, политическая, семейная, умственная, нравственная, религиозная обстановка начертана Ренаном с едва недоходящей до иллюзии живостью. Художественное воспроизведение этой материально-земной и плотяно-человеческой стороны Евангельской Истории составляет, как мы ранее уже замечали это, бесспорное и

–79–

оригинальное достоинство труда Ренана, подкупающее судью-читателя в пользу подсудимого сочинителя.

Но вся эта естественно-человеческая сторона Евангелия воспроизведена Ренаном с такой художественностью лишь для того, чтобы поставить главное лицо картины в несоответственном виде, в противоречащем ему изложении, в позе странной, карикатурной. На этой, столь художественно

начертанной, материально земной и плотяно-человеческой обстановке жизни Господа зритель не видит небесного образа Богочеловека-Искупителя всего человечества, Основателя религии всемирной и вечной. Под главным лицом Ренановой картины можно подписать имя любого еврейского раввина – Галлела, Гамалиила, Матфия и других, им же имя легион, – только нельзя начертать Святое Имя Единого и Единственного Христа, Сына Божия, Богочеловека и Искупителя человечества. Таким образом картина лишена духа животворящего; всё в ней – одна только плоть, не пользующая ни мало и превращающаяся в художественную карикатуру; нет в ней жизни, света, истины, высшего смысла, – идеи в ней нет, возносящей труд истого художника из низменных областей земли и плоти в превыспренния страны идеалов третьего неба, в божественный мир непреложной правды, т. е. идей добра, красоты и истины.

Это искажение пресветлого лика Христа-Богочеловека замечается уже в повсюду разбросанных у Ренана частных чертах и заметках, не свойственных подлинно евангельскому Христу и низводящих Его из небесно-богочеловеческой области в низменные страны человеческой плотяности. Разумею приписываемые Христу и нашим евангелиям неизвестные черты, обуславливающиеся в обыкновенном человеке дебелистью и плотяностью его тварно-греховной природы. Так Ренан, не задумываясь, утверждает, будто бы Христос бывал иногда жесток к Своим семейным, что Он не любил Свою семью и не был любим, – отторгал от семей их необходимых членов – матерей, жён, детей, – в каждом раввине, священнике и представителе официального иудаизма, видел врага Своему делу, – изгонял из Своего царства людей зажиточных и вельмож лишь за одно их богатство

–80–

и за одну знатность, – предписывал (в притче о неправедном домоправителе) Своим последователям иезуитско-макиавелевские правила для борьбы с врагами правды царства Божия, – допускал иногда пресловутый *piā fraus* во славу Божию, применяясь к народным суевериям, уступая

идеям времени и потакая лживым о Себе слухам как о чудотворце, собеседнике небожителей и Мессии Сыне Давида, – прибегал будто бы (так выражается Ренан, подслащая нравственно-неопрятную пилюлю изысканно французской вежливостью) иногда к невинному (?) средству привлечь последователя Себе через многозначительные и неопределённые намёки на какую-то тайну собеседника, вызывавшие последнего к мгновенному покаянию и вере. Сюда же кстати можем присоединить и постоянные намёки Ренана, косвенные и прямые, на благочестивые обманы, заведомую ложь и сознательно-нечистые средства со стороны последователей Христовых, чего наиболее резкий пример в Ренановой Жизни Иисуса представляет устроенное Висанскими почитателями Галилейского Мессии мнимое воскрешение и мнимоумершего Лазаря.

Далее мы увидим, что как эта так и другие многие выходки в том же роде суть не иное что, как чисто-романические небылицы, не допустимые даже в историческом романе, по их полному противоречию историческим документам, и придуманные Ренаном лишь с тою целью, чтобы подобными эффектами грубее оплотнить картину и чернее заретушевать в ней светло-божественные стороны. Точно также мы увидим далее, что эти и подобные тени так легкомысленно, лживо и дерзко набрасываемые Ренаном на неприкосновеннейшее Святое Святых каждой истинно христианской совести, – суть хотя и частные, но характерно-существенные проявления позитивизма и реализма той почвы, на которой родился, вырос и расцвёл Ренан. Мы имеем тут лишь наиболее типичное и яркое выражение той нравственной неопрятности, какая воспитана на западе вековой казуистикой морали и грубо-схоластическим рационализмом или тупым умничаньем резонёрства над сокровеннейшими тайнами человеческого сердца, не поддающимися никаким разложениям

–81–

и формулам через силлогизмы, термины и хрии. Всё это может вызывать только чувство нравственной гадливости в каждом, ещё не искалеченном софизмами мнимо научного

суемудрия и с жизнерадостной простотой верующем, сердце. В конце очерка мы увидим, что Ренан с своим художественным реализмом в научной обработке Евангелия есть естественно историческое порождение наследственно векового недуга папистического запада, искони заражённого этим реализмом в области религии и нравственности. Наконец, мы имеем тут не мало черт и притом пошлых, которые составляют характерную физиономию уже француза, бретонца, парижанина, – и которые, поэтому, будучи положены на евангельские лица, могли только их исказить и превратить в непристойную карикатуру.

Но всё же это суть частности, хотя бы существенные и типичные, которые в интересах правды не только научной, но даже и художественной, без труда смог бы зачеркнуть, если не сам сочинитель, то карандаш опытного редактора. И действительно, в многочисленных народных изданиях Жизни Иисуса мы встречаемся уже нередко с этим редакторским карандашом, как самого Ренана, так и его издателей-цензоров.

Но чего не в состоянии зачеркнуть никакое редакторское перо, чего не поправит и не заретушет никакая художническая рука, что составляет душу всей Ренановой Жизни Иисуса, единит частные черты и собирает их в законченное целое, с уничтожением чего исчезает вся работа Ренана и превращается из книги в разрозненные наброски на отдельных клочках бумаги – так это начертанный Ренаном образ Христа, постепенно и с мнимой естественностью превращающегося из простого Галилейского учителя чистой нравственности в иудейского мессию и преобразователя мира.

Спрашивается: верен ли этот образ? Вопрос тут пока не о научно-исторической истинности этого образа, которою, как увидим, Ренан жертвует всецело в пользу художественного вымысла. Спрашиваем пока о нравственно-религиозной правде и о художественной верности начертанного Ренаном образа Христа.

–82–

Справедливость требует от нас заявить, что художником и при том единственным в своём роде, то есть карикатуристом, Ренан остаётся и здесь. Превращение Христа-Искупителя и

Богочеловека в Галилейского равнина, в простого проповедника нравственности, в преобразователя жизни человеческой и мировой по началам правды – начертана у Ренана с неподражаемой наглядностью, доходящей как бы до осязаемости. Мы находим самую обычную и вполне понятную трагедию, бывающую со всеми великими людьми, как всегда почти роковыми жертвами столь же роковых идеалов. Спокойный, любвеобильный, жизнерадостный мечтатель о чистом блаженстве правды, истый питомец галилейской природы и жизни, начинает своё дело с полной верой в себя и в свой идеал. Он проповедует блаженство любви, кротости, незлобия, саможертвы, страданий, счастье дитяти почитая осуществимым для человека идеалом. Простое, сельское и работающее население Галилейское, по своим врождённым предрасположениям и по местным условиям жизни, было вполне склонно к увлечению идеалом всеобщего братства и с восторгом внимало словам вдохновенного пророка, слыша в них свои заветные думы, свои мечты, свои надежды. Кроткий, с детской чистотой совести и любвеобильный Назаретский учитель проповедует столь же кротким, чистым и детски любовным Галилеянам блаженство правды, кротости, сердечной чистоты, любви. Эта идиллия характеризует первую половину Ренанова романа, когда, как выражается сочинитель, подлинно Бог обитал на земле...

Но действительность скоро даёт себя знать, сменив эту блаженную идиллию Галилейскую страшной трагедией Иерусалимской, – та суровая действительность, которая всегда стоит преградой всем идеалам. Недоступная никаким топким внушениям и высшим влечениям косность забитой деспотизмом своих вожаков и бедной, с грубо-чувственными только инстинктами, толпы Иудейского и Иерусалимского простонародья – с одной стороны, – фанатизм её главарей и заправил, изуверство и пустосвятство официального иудаизма, практический нигилизм и мамоно-служение тогдашнего священства Иеру-

–83–

салимского – с другой стороны: это всё роковым образом встало на пути Галилейского проповедника⁶⁴⁶, как непроходимая скала и непреодолимое никакими человеческими силами препятствие. Характеры мелкие и слабые, при встрече с подобными преградами, обыкновенно отступают назад, бесплодно и долго ищут окольных путей в разных тропинках нравственного суемудрия, пока не доходят до сознательно-добровольного отречения, если и не от самой признанной ими правды, то от героической борьбы за неё, – ударяются в бессильную грусть о не сбывшихся мечтах и напрасно потраченных силах, – обвиняют всех и всё, – вообще из героев трагедии оказываются в комической роли разочарованных и бессильных мечтателей. Напротив, для характеров великих и сильных подобные препятствия всегда имеют трагическое и роковое значение. Они, эти препятствия, только усиливают горящий в глубине их природы огонь идеала, сожигая их этим огнём в неравной борьбе с роковой необходимостью. Так буря гасит свечку и разжигает пожар. Для Галилейского проповедника вселюбви и всебратства такую роковую преграду представил именно Иерусалим, с его недоступным ни для каких идеальных порывов, мещанско-торгашеским населением, с его нравственно-тупым пустосвятством и мёртвенным резонёрством, не знающим никаких скромных запросов нежной совести, не смущающимся никаким робким протестом чувствительного сердца, легко и скоро разрешающим сущность всего бытия в изысканный софизм суемудрия научного, в тонкую игру мёртвой буквой закона, в каноническую риторику... Внешняя победа в столь неравной борьбе, очевидно, и должна была остаться на внешне-сильнейшей стороне, т. е. за Иерусалимом и иудаизмом. Видя полную невозможность победить Иерусалимских пустосвятов и пустословов нравственной силой правды и не имея в своём распоряжении никаких на

–84–

личных средств для внешнеполитической борьбы с врагами своими, Галилейский проповедник вселюбви и всебратства начинает лелеять в своём сердце радостную мечту о скорой

сверхъестественной расправе с противниками правды Божией, – питать надежду на страшный мировой переворот, ожидать быстрого наступления последнего суда и должного воздаяния праведникам и грешникам...

Таким образом в этой внешне-неравной борьбе Галилейский учитель правды падает роковой жертвой внешне сильнейшей стороны. Но он умирает с радостной и всепримиряющей верой в победу добра и правды над злом и ложью, в торжество нравственного и вечного идеала любви и блаженства над грубыми влечениями плотяного эгоизма, над страданиями и злом жизни, над внешней силой. Крестная смерть в этой роковой борьбе является совершенно-естественной и вполне примиряющей развязкой, без которой трагедия великого человека превратилась бы в жалкую комедию разочарованного идеалиста, так как Ренанов герой, по мнению его сочинителя, не вынес бы многолетней и неравной борьбы за невозможный к осуществлению идеал... После некоторых мимолётных смущений и колебаний, он умер, среди жестоких мучений телесных и душевных, с молитвой за своих врагов, с забвением личных страданий от своих распинателей, с полной верой в себя как искупителя человечества и в победу сознанного им идеала блаженства правды, любви, добра над эгоизмом и страданиями неискупленного человечества. И эта вера уже на Голгофском кресте начала ему ту бессмертную жизнь в человечестве, какую он будет иметь века нескончаемые, вместе с многими другими незабвенными героями идеала, правды, добра, истины, любви.

Итак, мы созерцаем у Ренана полную жизни, движения и сил личность Галилейского учителя. В этом, как сказали мы, заключается внешне-формальная прелесть Ренановой работы, пожалуй, даже её внешне-художественное достоинство.

Но здесь же и Ахиллесова пята Ренана, роковой недостаток созданной им художественной иллюзии. В нарисованной Ренаном картине пред нами воочию и живым

–85–

стоит сочинённый художником герой, как обыкновенный человек идеала, преданный своему призванию даже до

смертной саможертвы, – мы созерцаем местного Палестинского реформатора, рождённого на туземной почве, возросшего и воспитавшегося на Палестинском солнце, – живущего и дышащего Иудейским воздухом. Но ни при каком освещении мы не увидим на этой картине Иисуса Христа-Богочеловека, Искупителя, Царя, Первосвященника и Пророка всех народов вселенной, – действительно, а не в мечтах только основавшего царство Божие на земле, осуществляющее девятнадцать веков в возможной мере блаженство правды Христовой, блаженство любви, кротости, всепрощения, страданий за правду. Каким образом Ренанов сначала идиллической и сладкоречивый проповедник самой обыкновенной и всем хорошо знакомой евдемонической морали, превратившийся потом в мрачного фанатика и грозного вестника страшной расправы над своими врагами, – павший наконец жертвой своего фанатизма от внешне-сильнейшей консервативной партии: – каким образом эта, столь заурядная история и с не менее заурядной личностью, в каком-то заброшенном уголке мира, могла стать историей всемирной, превратиться в религию всечеловеческую, заполнить вселенную потоком новых идеалов и новых основ жизни умственной, нравственной, даже телесной, – пересоздать строй семейных, общественных, государственных отношений? – и т. д. и пр. Каким образом на горе Назаретской зародившаяся, природой Галилейской воспитанная и на маленьком озере Генисаретском, в кругу простых поселян-рыбарей созревшая, нравственная сила превозмогла всех мудрецов и праведников мира, завоевала все народы земли – севера и юга, запада и востока? Почему один только Иисус Назарянин, а не Иуда Галилеянин, Маттоия, не Гиллел, не Филон, не Сократ, не Джордано Бруно, не другой кто-либо, а Христос сын Марии-Девы стал искупителем мира? Вообще: почему у одного только Голгофского Страдальца из умершего тела истекла живая кровь, соделавшаяся неиссякаемым источником новой и блаженной жизни всего человечества?

На эти и подобные им вопросы Ренан не дал и не

–86–

мог дать ответа. И это потому, *во-первых*, что он принадлежит к той, по истине жалкой, *школе* историков, которая, не видя в жизни народов никакой объединяющей и высшей идеи, всё объясняет случайностями местности, времени, врождённых предрасположений и вообще всевозможных и игривых сочетаний слепого случая. Как ни энергично проводят принципы этой школы её представители, как ни увлекательны подчас их доводы, как ни остроумны их сопоставления, как ни тонок иногда их анализ мелких географических и этнографических условий, вызывающих великие явления в истории человечества: но долг справедливости требует сказать, что односторонность этой школы не может подлежать никакому сомнению для беспристрастного судьи, – что с высшей точки зрения её объяснения отличаются завлекательной *игривостью*, а не жизненной научностью. Роясь в мелочах обстановки великих исторических событий и смотря на них не с их идеально-великой, а с их пошло-будничной стороны, эти историки уподобляются прислуге какого-либо великого человека, не понимающей этого величия и оценивающей своего господина совершенно с другой, для него не характерно-существенной, точки зрения. Для таких историков нет средоточия или главы в истории, потому что у них нет для неё ни начала, ни конца. История у них есть не высокая истина и великий урок для ума, сердца и воли, – но уму непонятная, сердцу недоступная и воле чуждая игра случая... Таким образом эти историки сознательно и принципиально стремятся в отношении всеобщей истории к тому, к чему в отношении Евангельской истории пришёл Ренан, т. е. превращают всечеловеческую историю во всечеловеческую карикатуру... Вместо Галилеи они нарисуют вам современную Бретань, Иерусалим эпохи Христа превратят в современный Париж, изобразят карикатуру на католического патера, как практического нигилиста и интригана, напомнят о современной борьбе народных и правительственных партий в европейских государствах, начертает вам образ сладкоречивого священника французского и *транцендентального революционера* (фраза Ренана) по типу какого-либо политического

демагога французского и пр. и пр. Одним словом вы найдёте тут всё, что угодно, и это всё в художественном виде. Вы не найдёте тут только одного – действительного и евангельского Христа-Богочеловека, Который Один только смог все народы земли и при всевозможных условиях этнографических и топографических соединить в стройную всечеловеческую семью, не знающую ни эллина, ни иудея, ни раба, ни свободного, а одну только – новую, возрождённую по Христу тварь.

Но этими недостатками школы, к которым мы снова возвратимся потом, объясняется не столько основной недостаток Ренановой карикатуры, сколько её частные и местно народные черты. До более глубоких основ её, *во-вторых*, докапываются те критики, которые указывают на *неверие* Ренана, на отсутствие в нём религиозного чувства и должного благоговения ко Христу, вообще на отрицательно-критическое отношение его к освещению богочеловеческой личности Исккупителя в наших евангелиях. То, конечно, правда, что писать историю жизни и изображать личность Основателя всемирной религии, не имея в себе нравственно-религиозного гения, значит заранее обрекать себя на роль карикатуриста, хотя бы то и увлекательно художественного. Это – такая же невозможность, как судить о Шекспире, Рафаэле, Моцарте, не обладая поэтическим, художественным, музыкальным гением. Для верного понимания и художественно-правдивого воспроизведения (словом ли, кистью ли, звуками ли) религиозно-нравственных явлений необходим религиозный гений тем более сильный, чем величественнее и существеннее в истории человечества исследуемое и воспроизводимое религиозное явление. Без этого гения необходимо должна получаться карикатура, подобная той, в какой изобразили бы Наполеона его камердинер или Сократа – Ксантиппа... Ренан – художник слова и знаток науки. Но его буржуазное самодовольство и лёгкий французский характер свидетельствуют об отсутствии в нём нравственно-религиозного гения и нравственно-религиозных идеалов. В характеристике

приведённые нами рассуждения старца Ренана, уже стоящего одной ногой на краю могилы, о Боге, любви, о бессмертии и мздовоздаянии – дают видеть, что у легкомыслен-

–88–

ного и мещански-самодовольного французского буржуа не было на сей счёт решительно никакого ясно выработанного суждения или твёрдого убеждения, что самодовольный сочинитель Жизни Иисуса просто-напросто не понимал религиозной веры и не ощущал в себе серьёзных запросов нравственно-религиозной стороны человеческого существа. Он не развил в себе то внутреннее чувство религиозного зренья, коим одним только можно прозреть в непобедимую богочеловеческую силу и сущность Основателя христианства и Преобразователя людей в новую тварь. Ренан создал только художественную обстановку для лика Христа, но он не смог, благодаря отсутствию необходимого тут религиозного гения, начертать самого Христа, как Богочеловека и Искупителя мира. Он нарисовал поэтому и мог нарисовать только карикатуру в виде местно-палестинского моралиста и реформатора.

Этим однако же – *это будет в третьих и наиглавнейшее*, – решается только одна сторона вопроса – отрицательная, именно: отсутствие нравственно-религиозного гения, необходимого во всяких работах над явлениями нравственно-религиозной области, объясняет нам то, почему Ренан создал и не мог не создать только карикатурный, хотя бы в своём роде и весьма художественный, образ Христа нашего Искупителя. Но это отнюдь не значит, чтобы религиозный гений и обладание развитым нравственно-религиозным чувством могли ручаться за возможность *художественно-верного* воспроизведения богочеловеческого образа Искупителя. Предохраняя художника от карикатуры и таким образом имея отрицательное значение, религиозный гений бессилён в *положительной* стороне дела. Христос может быть изображаем символически и условно, в виде ли монограммы, или аллегорической фигуры, или наконец православной иконы греческо-русской, ибо никакой *человеческий* гений не в состоянии начертать образ Богочеловека с так называемым *художественным реализмом* –

ни звуками, ни красками, ни словами. Это положение мы и намерены со всей подробностью раскрыть теперь, в заключении первого отдела нашей критики.

Искупитель мира и Создатель всечеловеческой религии

—89—

братства и любви есть Богочеловек или ставший плотью Бог-Логос, вочеловечившийся Бог-Сын. Это положение христианской веры представляем аксиому или постулат или недоказуемо-руководственное начало и необходимое предположение нравственно-религиозного сознания человеческого. Как и всякая аксиома, оно, поэтому, в отношении доказуемости, есть *велия благочестия тайна* (1Тим.3:16) и не подлежит уразумению путём обычных частных доводов ограниченного рассудка человеческого, — но, в отношении своего содержания и общего смысла, оно есть необходимая истина и предположение (постулат) нравственно-религиозного сознания человеческого. Своё глубочайшее и сокровеннейшее основание имеет оно в самой природе человека, т. е. в том, что человек, по самой природе своей, есть христианин, ибо он есть воплощение безграничного образа Божия в условиях ограниченного бытия, — образ Бога (т. е. Логоса или Сына Божия, по образу Коего создан человек) ставший плотью, дух Божий, вдохновённый Богом в лице плоти человеческой, созданной из персти земной (Быт.1:27; 7). Это богоподобие человека есть столь же бесспорная истина, как и то, что человек имеет размышляющий ум, чувствующее сердце и действующую волю: её неопровержимым выражением служит стремление человека к бесконечности и всесовершенству решительно во всём, начиная обыденной мечтой обыкновенного человека и кончая идеалами искусства у великих художников. Мы читаем эту истину и в простом полусознательном отвращении человека к смерти и разрушению, и в мечтах семьянина увековечить свой род, и в желании царя укрепить царство своё в век века, на пышном памятнике могильном, в исканиях бессмертной славы, в создании вечных идеалов искусства и пр. и пр. Так это и в нравственно-религиозной области: человек желает быть тем, что он есть по своей природе и по своему назначению, т. е. быть *яко*

Бог и совершенным *яко же* совершен Отец Небесный. В этом – искушение для человека, в этом – и спасение его. Быть *яко* Бог и совершенным *якоже* Отец Небесный совершен есть – это стремление человеческой совести составляет основное начало всякой нравствен-

–90–

ности и всякой религии. Религиозно-нравственный идеал правды Божией в человечестве или богочеловечество, как и всякий другой идеал, предполагает веру в осуществление его, т. е. в Искупителя-Богочеловека. Разница тут лишь в степени всеобщности, силы и значимости идеалов. Религиозно-нравственный идеал несравненно выше, действеннее и блаженнее всякого другого идеала, ибо сознать себя творящим правду Божию и видеть других, творящими её несравненно блаженнее, чем быть созерцателем, слушателем, читателем, даже творцом художественного произведения. Наше богоуподобление, возрождение в нового человека и преображение по правде Божией, вообще наше совершенствование, *яко же* совершен и Отец наш Небесный, исполняет дух наш блаженством, несказанно превосходнейшим, чем то, какое рождается от созерцания или даже созидания художественных идеалов, так как объемлющая все стороны духа и никогда не изменяющаяся правда жизни безусловно выше частной, выражающей только одну из сторон жизни духа и условно-ограниченной местом, временем, народностью, правды художественной. Доказательство налицо: многие ли отдадут жизнь за свои художественные идеалы и за свои творения, а за *правду* Божию, за Христа, за правду христианской стороны своего существа – сколько мучеников отдали, прямо и косвенно, жизнь свою земную, во всё продолжение истории?.. Кто исчислит сонмы этих исповедников правды?..

Нравственно-религиозный идеал Богочеловека несказанно и несравненно действеннее всех других идеалов человеческих, насколько врождённое человеку влечение к *правде жизни*, к *правде Царства Божия*, к *правде богосыновства* бесконечно выше, сильнее и блаженнее всех других врождённых человеку влечений к разным частным и условным правдам и

блаженствам. Эта-то правда жизни и дана человечеству в лице Христа-Богочеловека, Который осуществляет в Себе неотразимый для совести человеческой идеал внутреннего, блаженного, личного единения Божества с человечеством или богочеловечества. Таким стоит Искупитель мира в общечеловеческом религиозном сознании, как выражение бого-
—91—

образной или христианской природы человеческого духа, почему все религии, в своих высших сторонах, приближаются к христианству, представляя как бы отдельные искры или лучи правды, сосредоточивающиеся во Христе Богочеловеке, как в Самом Солнце Правды (древне-отеческий *Λόγος σπερματικός*). Сходство всех религий с христианской как и христианская природа каждой души составляют непреодолимое никакими софизмами доказательство христианской правды, её всечеловеческого и вечного значения. Каждая неискаленная душа и не сожжённая совесть чтит Того Неведомого, Христа и Богочеловека, Которого проповедует христианская Церковь, Которого дела и слова начертаны богодухновенными писателями наших Евангелий. Начертанный здесь пресветлый образ Безгрешного Богочеловека, встречаясь с богоподобной и родною себе стороною человеческого существа, исполняет каждую несожжённую совесть или чистое сердце небесным и божественным восторгом, будит, просветляет и укрепляет в ней волю быть подобным Христу, приобщиться богочеловечеству воплотившегося Сына Божия и таким образом обрести возжеланнейшую правду истинной жизни и блаженнейшее святое святых своего существа.

Итак, если закон правды, богоподобие и идеал богочеловечества суть нечто данное для человеческой совести и при том как высшее, главенственное и наидейственнейшее: то и осуществление этого идеала, условно-ограниченное, частичное и преобразовательно-идеальное в праведниках ветхозаветных, полное же неограниченно-вечное и действенно-действительное во Христе Богочеловеке — есть необходимая истина и неискоренимое требование той стороны человеческого существа, по которой душа каждого человека есть христианка

по самой своей природе, по своему причастию к Божеству, по своему богоподобию.

Не по преданию только Церкви, не по вере только Евангелистам, Апостолам, Святым Отцам, но и основываясь на непреложном законе религиозного сознания, на незаглушимом голосе человеческой совести, на неудержимом влечении религиозного чувства, вообще на неискоренимой и врождённой потребности христианской природы человеческого существа, мы утверждаем, что Еван-

—92—

гельский образ Христа Богочеловека есть вожделеннейший идеал всего человечества, чаяние всех народов земли и истинная Утеха истого Израиля, — что без Христа-Богочеловека нет никаких идеалов, никаких истин никакого блаженства, — нет правды, нет самой жизни, нет даже смерти, а есть только какая-то бессмысленная ложь бытия, нелепый обман, глупая игра случая, одно страдание, одна сплошная и всеобщая неправда, небытие, ничто...

Обретая во Христе своё блаженнейшее святое святых, душа-христианка вожделевает всё истее и истее приобщаться ко своему идеалу, всё преискреннее преображаться в нового человека по Христу и Богу, всё действеннее и ближе созерцать духовным оком богочеловеческий лик своего Спасителя и, по ограниченности своей природы не будучи в состоянии вполне и сразу обнять безграничное существо воплотившегося Логоса, каждый христианин носит в себе преимущественнее те черты богочеловеческого образа Христа, какие более близки к нему, более сродны ему по условиям природного настроения духовной жизни, воспитания, народности, разных случайностей жизни и пр. Но общий, так сказать, тон этих склонностей христианской души определяется двумя естествами, нераздельно и неслиянно соединёнными во едином богочеловеческом Лице Спасителя нашего, — которые представляют как бы два магнитные полюса, влекущие каждую христианскую душу, смотря по её склонностям, в ту другую сторону. В этом каждому легко убедиться и не средством исследования своей собственной совести и по наблюдениям

над ближними своими. Один, искренно пламенно верующий христианин, тяготеет к прошлому, к земной жизни Искупителя во образе раба, послушного даже до смерти, – подобно Апостолу, которому Господь изрёк: „ты поверил потому, что увидел Меня“, желал бы видеть такой христианин пресветлый лик Христа своими телесными очами, слышать Его божественное учение своими ушами и осязать Его пречистое тело своими руками, – хотел бы даже носить на теле своем язвы Господа и телесно сораспинаться Ему... Другой, напротив, принадлежит к числу тех, о коих Христос

–93–

сказал: „блаженны не видевшие и уверовавшие“, – более склонен устремлять очи сердца своего горе, к прославленному Христу, восседающему одесную Отца с превознесённым естеством человеческим, к конечной цели всех человеческих стремлений. Одних поражает и увлекает преимущественнее человеческая сторона Спасителя, других – сторона божественная. Различие это можно замечать не только у всех христиан, доступных нашему непосредственному наблюдению, но это свойство присуще и всем христианским писателям, учителям и Отцам Церкви, даже, до некоторой степени, самим Апостолам, например Матвею, описавшему более мессианско-человеческую сторону искупительного служения Господа и составившему „благовестие телесное“ (*Ἐυαγγέλιον σωματικόν*), – и Иоанну, изложившему по преимуществу божественную сторону богочеловеческого лица Искупителя и вручившему Церкви „благовестие духовное“ (*Ἐυαγγέλιον πνευματικόν*).

Разности эти, как необходимое следствие ограниченности человека и его тварности, представляют собою только различные выражения личной особенности (индивидуальности) истинно верующей христианской души и стройно сочетаются в единстве соборно-православного веросознания вселенской Церкви, как частные моменты этого единства и как лично особные (индивидуальные) выражения этого соборного веросознания. Но таковы они суть только до известных пределов, за которыми начинаются уже крайности сначала *ложного* только *преобладания* одной стороны богочеловечества

над другою, а потом – и *отрицательно еретического превращения* одной стороны в другую и уничтожения или божества в человечестве, или человечества в божестве. Характерным выражением и конечным следствием нарушения равновесия между обоими полюсами являются две крайности: с одной стороны *идеализм* и *мифологизм*, т. е. превращение истории в идею и миф, уничтожение всего реально-человеческого в идеально-божественном, а с другой стороны *позитивизм* и *реализм*, т. е. отрицание высшего смысла в истории, уничтожение идеально-божественного в реально-человеческом, замена разумной идеи несмысленной игрой всяких случайностей, условий топографических, этнографических и пр. Край-

–94–

ности эти существовали и в древний период церковной истории (Ориген и Феодор Монсуестский, Александринизм и Антиохинизм, докетизм и евионизм, Арий и Аполлинарий и пр.), в борьбе с коими истина Православия определилась и выразилась в соборном самосознании средины и равновесия между обеими крайностями, в точном определении границ, за которыми начинаются заблуждение и ересь. Перешли эти крайности и в новую историю Церкви, существуя до днесь в виде двух западных исповеданий – папистического и протестантского. Несоразмерное оплотнение христианства составляет отличительную особенность папизма и романизма, напротив чрезмерное одухотворение христианства служит отличительным направлением протестантизма и германизма. Развиваясь до последних крайностей, эти два направления рождают, хотя и незаконных и уродливых, но всё-таки своих собственных и естественных чад, поднявших убийственные руки на своих же родителей. Разумею идеализм Гегеля и мифологизм Страусса, как естественноисторическое порождение протестантско-германской склонности к чрезмерному одухотворению христианств – с одной стороны, – и позитивизм Конта и реализм Ренана, как собственные, исторически естественные, хотя и незаконно-уродливые, порождения ромапо-папистической склонности к чрезмерному

оплотнению христианства. Восточно-Русское Православие, как середина между обеими крайностями и как равновесие двух противоположных склонений, есть поэтому истина, все примиряющая, все объемлющая, всечеловеческая, всехристианская, соборная.

Можем раскрыть эти положения на некоторых частных примерах, дабы дать о Ренане окончательное и всестороннее суждение. – Сравнив с указанной точки зрения папизм, протестантизм и Православие, мы поймём роковую ложь не только разных западных Ренанов и Страуссов, но и дойдём до более глубоких и сокровеннейших начал, коих естественным порождением являются эти уродливости, а вместе с тем уясним себе и истинно-православное веросознание в отношении к занимающему нас вопросу.

Начнём с протестантизма. Войдём в немецкую

–95–

кирку. Православного человека прежде всего в ней поразит отсутствие той, благоговение и молитвенное настроение вызывающей, обстановки, какая имеется в православных храмах. Голые скамьи и голые стены. Невольно закрадывается предчувствие, что вы находитесь не в доме молитвы, не в храме Бога Живаго, а в мрачной школе отвлечённостей и суемудрия, премудрёных тонкостей, туманной диалектики, бесплодного пустословия. Ваше предчувствие скоро оправдывается. Священнодействие доведено до невозможного минимума, почти всё оно заменено приторно-слащавым речитативом бездарных кантат Лютера, лишённых всякой силы, всякого духа, всякой жизни... Вы не молитесь, читая и воспевая эти кантаты, а умилительно поучаетесь чему-то вам непонятному, чуждому, ненужному, противно самодовольному. Но вот появляется проповедник-пастор и своей часовой проповедью окончательно убеждает вас в том, что вы – не в храме Божиим, не в доме воспитания, возгревания и возвышения религиозного чувства, а в школе протестантского богословия и всех его тонкостей –, где по всем правилам логики и диалектики в вас вызывают буржуазное чувство самодовольства тем, что вы спасены и вам нет нужды с

усилием входить в Царство Божие и *творить* правду. Так это и в теоретической (догматической), и в практической (канонической) стороне протестантизма. Почитание святых отринуто, молитвенного общения с загробными членами Церкви нет, таинства ограничены до минимума и превращены в отвлечённо-поучительные символы для усвоения плодотворных истин, отвержена вся история Церкви, разорвана связь прошедшего с настоящим, наконец и сама видимая Церковь или земное Царство Божие уничтожено и сведено к единоличной особи каждого верующего. Каждый христианин есть выразитель и представитель Христа, Коего глас он должен выслушивать в себе самом, не проверяя себя соборным самосознанием всех членов царства Божия на земле. Каждый христианин есть царь, священник и учитель себя самого... До полного отрицания евангельской истории и исторического Христа, до разрешения всего в символ, миф, идею, до обоготворения каждой особи человеческой и возведения её в самоискупителя – остаётся

—96—

один только шаг, который и делает Страусс на почве Гегелевского идеализма. В духовном лоне Лютера Гегель и Страусс заключались как уродливые, но постепенно-естественные выродки и исчадия протестантизма.

Перейдём теперь к папизму. При входе в костёл вас поразит Живость статуй и картин, как будто небо перенесено сюда для соприсутствия при богослужении вместе с верующими чадами земной Церкви. Но всмотритесь ближе, и вы заметите, что это перенесение неба на землю совершено путём оземлянения неба, его оплотнения, материализации. Вас удивляет этот художественный реализм поз и выражений, – эти Мадонны, нарисованные с натурщиц, – эти статуи, убранные в современные костюмы, благодаря коим вы можете принять статую святого за простого живого смертного. Там вдали вы замечаете как будто фигуру крестьянина, подходите ближе, и каково же ваше изумление, когда вы убедитесь, что это Христос... Христос, превращённый в современного крестьянина, Мадонна с натурщицы – не есть ли это уже маленький Ренан в зародыше, – Ренановский Христос в художественно-реальном

виде Галилейского плотника-учителя... Но вот раздались звуки органа и капеллы. Вам невольно припоминается чувственность ветхозаветно-сеновного богослужения, гусли и органы, трубные звуки и песни, скакание и играение (вспомним Св. Витта и др.). А капелла заставляет вас выслушивать звуки итальянского концерта совершенно в стиле оперы, с страстными выкрикиваниями соло и бурными порывами хора и органа... Вы не можете провести раздельной черты между храмом и театром... Но является патер, и вас ещё более поражает театральная иллюзия: размеренные движения, заученные позы, искусственные жесты, театрально-произносимые возгласы... Вы готовы забыть, что видите священника в храме, а не актёра в театре. Вся обстановка папистического храма, музыка, пение, священнодействия, церемонии – всё рассчитано на художественную реализацию религиозного чувства в плотяно-чувственных формах, – на возбуждение не возвышенного религиозного чувства, а низменных и земных впечатлений плоти. Такому земному настроению папистического храма и богослужения вполне отвечают и присутствующие бого-

–97–

мольцы. Если протестант чинно, с чопорной холодностью и внимательно сидит в кирке на скамье, уткнувшись в книжку, точь-в-точь как прилежный школьник: то в папистическом костёле вы постоянно встретите или ползущую к Мадонне по ступеням богомолку или распростёртого долу богомольца. Невольно закрадывается мысль о ветхозаветном рабстве нравственно-религиозного сознания, об отсутствии чувства сыновнего дерзновения пред Богом, о забвении слов Великого Апостола, что Господь есть Дух, а где дух Господень, там свобода; мы же все открытым лицом взираем на славу Господню, преображаясь в тот же образ от славы в славу как от Господня Духа (2Кор.3:17–18). Напомним также религиозные мистерии папистические, представляющие уже не подобие театру, а действительный театр. Тоже и в области догматико-канонической. Таинства мыслятся как материально-чувственные каналы, по которым льётся благодать и которые отпирает и запирает священник. Почитание святых утилизировано в какую-то

копилку (сокровищницу) сверхдолжных дел, из которой, в случае нужды, может позаимствоваться заслуживающий сего и благонадёжный папист. Сюда же надо присоединить учение о чистилище, основанное на материализации загробного состояния, душ и на превратно чувственном понимании силы и действительности ходатайства Соборной Церкви для всех её отдельных членов. Наконец, когда искренно и глубоко-верующий папист, с полным подобострастием и неуместным благоговением, лобзает туфлю Римского первосвященника, считает за святыню всякие реликвии папы, совершает тысячевёрстные паломничества для того, чтобы получить индульгенцию от Святого Отца: то не должно ли это всё и подобное вызывать в нас мысль, что земной глава Церкви оттеснил тут и затмил Небесную Главу, – что, лобызая туфлю папы и простираясь пред ним в прах, папист забывает о Христе, невидимо живущем в Церкви и управляющем ею, – что тут Христос-Богочеловек превращён в папу-человека?.. Но каково же будет ваше изумление, когда вы узнаете, что эта подмена Христа папой канонизована католицизмом в догмате о главенстве папы и его непогрешимости. Те свойства, ко-

–98–

торые должны принадлежать всей видимой и соборной Церкви под началом невидимой и непогрешимой Главы – Христа, папизм переносит на Римского первосвященника, так что для Христа Самого и для соборного самосознания всей Церкви уже решительно ничего не остаётся, кроме лишённых содержания и силы слов и титулов. Всё сосредоточено в лице одного человека: Христос, Церковь, вера, спасение и пр. и пр. Посему: не есть ли это превращение Христа-Богочеловека в папу-человека такая же своего рода карикатура, какую находим мы и в художественном реализме Ренановского превращения Христа-Богочеловека в Галилейского учителя-человека?

Иначе обстоит дело в Греко-Русском Православии, представляющем истинную средину между обеими крайностями. Нередко приходилось нам слышать, что Православие есть искусственное только и лишённое своего собственного положительного содержания отрицание двух

противоположностей, – невозможная и бессодержательная точка безразличия между двумя полюсами. Такие речи и мысли принадлежат тем пустым критикам, которые не привыкли долго и глубоко задумываться над историческими явлениями вообще и религиозно-нравственными в частности, – которые хватают острые и пикантные суждения без самобытного их переживания и самостоятельной проверки. В сущности же, этим высказывается глубочайшая истина Православия. Истина, как и сама жизнь, именно и состоит в середине между крайностями идеализма и реализма. Определяется она теми *краями*, в которых *идея становится вещью*, *ges*, т. е. совершается жизнь, – и за которыми начинается туманная область отвлечённых *идей* с одной стороны и неподвижная страна мёртвых *вещей* с другой стороны. Если отвлечённая идея, сама в себе, отрешённо от предмета и жизни, есть фантом, неуловимый как грёза, постоянно колеблющийся, видоизменяющийся и рассеивающийся в тумане абстракции: то напротив предмет, ставший *вещью* или *ges*, т. е. лишившийся *своей* идеи и жизни, есть окаменелость, с определёнными и неизменно-правильными геометрическими формами, подлежащими всевозможному произволу эксперимента. В середине между этими крайностями стоит истина

–99–

жизни. Истина и жизнь не могут быть разрешаемы в чистую идею без того, чтобы не потеряться в тумане отвлечённого небытия, – как не могут быть они превращаемы и в вещь – *ges* без того, чтобы не обратиться в неподвижно-мёртвую окаменелость. Истина, как и сама жизнь, занимает средину между неустойчивостью идеи и неподвижностью вещи. Истина, как и сама жизнь, не может быть заключена в одну неизменную формулу, определена одной геометрической фигурой и быть обращена в отчётливо-правильный кристалл. Это – особенность только мёртвых *вещей*. Как и сама жизнь, истина имеет только общие пределы или известные типические черты, за которыми начинаются крайности заблуждений, но в пределах которых она есть подвижная, живая, действенная сила. Определять поэтому истину как и жизнь можно только *догматически*, указанием тех

предельных черт, за коими начинается ложь, – определением типа, канона, правила общего, а не тех частных, подвижных и неуловимых видоизменений и применений, которые свойственны всякой живой и действенной истине. Истина и жизнь суть тайна, не подлежащая произволу экспериментатора, – и где начинается анатомическое и всякое другое разложение (анализ), там жизнь уже перешла в смерть, организм стал трупом.

Таков смысл и значение православного „нераздельно и неслиянно“, которое не только не заслуживает злословия со стороны недомысленных критиков-отрицателей, но представляет открытие или исповедание одной из величайших тайн нравственно-религиозной истины человечества. Православно-соборное веросознание выразило тут непреложную истину не только всегдашней и неизменной общехристианской религиозной веры, но и общечеловеческого богосознания, поскольку душа каждого человека есть христианка по природе. Спаситель человечества есть Богочеловек, во едином лице соединяющий Бога и человека нераздельно и неслиянно: вот истина, без которой нет ни Бога, ни человека, жизни, смысла, правды... Если *слиянно*, так человечество теряет свою личность, свою жизнь и своё бытие в безграничной пустоте какой-то непонятной и несмысленной игры случая. Если *раздельно*, так человек остаётся

–100–

без божества, становится самобогом и, как ничтожность, исчезает в общем небытии – бесконечном, безначальном, бессмысленном и невозможном.

Таким заявило себя Православие в древнюю эпоху христологических ересей, таким является оно и поныне, в сравнении с протестантизмом и папизмом.

Возьмём ли догматико-каноническую область, и мы увидим, что Православие идёт серединою между крайностями западных исповеданий. Если в протестантизме каждый верующий представляет собой Церковь и носит в себе всего Христа, а в папизме Церковь и Христос сосредоточены в лице одного папы: то в Православии представителем Церкви служит Собор, т. е.

не всякий без исключения член Церкви и не один только папа, но избранные и доверенные представители и выразители общецерковного веросознания, при том соборно, в братском, действительном и действенно-живом общении между собою. Православная Церковь есть соборная, а не деспотическая как папизм и не анархическая как протестантизм; истина тут именно в братском и именно в действенном общении между собой всех без исключения членов Церкви, в её жизненно-органической соборности (Ефес.4:11–16). Тоже и в учении о благодати и таинствах, особенно по отношению к евхаристии. У протестантов евхаристия превращена почти в простой назидательный символ, почти в гомилетическое средство научения верующих. Паписты же готовы видеть в таинстве евхаристии внешне-магическое и единичное действие благодати на верующего, допуская по этому тайную мессу. В Православии, напротив, евхаристия есть *таинство собрания*, (*μυστήριον συνάξεως*), – тайна приобщения телу и крови Христа именно в *собрании* верующих, в их взаимной любви, в их соборно-органическом единении и братском общении. Православный священник не может служить тайной или тихой литургии неслышным шёпотом. Тоже – в учении о загробной Церкви и в молитвах Церкви за отдельных членов своих, живых и умерших. Если у протестантов ходатайство святых и молитвы за умерших совсем отринуты, а у папистов это материализовало и утилизировано в сокровищницу сверхдолжных дел, в

–101–

индугенцию и в чистилище, – то иначе обстоит дело у православных: учение о ходатайстве Святых служит у нас выражением той непреложной истины, что смерть и обращение плоти в персть не может прерывать органическое единство верующих душ и духовные связи. Также и действенность общецерковных молитв за живых и умерших основывается на этом нераздельно-органическом единении видимой и невидимой Церкви и на значении общецерковного подъёма религиозного чувства и святости для отдельных членов Церкви, т. е. молитвенно восторгаясь к Богу и поднимая горе, ближе к небесам, общий уровень своей святости, вся Церковь соборно

возносит с собою и каждого своего отдельного члена. Молитвы и ходатайство Церкви за отдельных чад своих имеют действенность, подобную той, какой, например, подъём общего благосостояния тесно-сплочённой семьи сопровождается для каждого домочадца особо.

Так это и в богослужении. При входе в старинный, истово-православный и русский храм, вы сразу же чувствуете, что это – не церковно-приходская школа для взрослых и не религиозный театр, но именно дом Божий, дом святых, дом молитвенного созерцания и возношения сердец горе, отложения всяких попечений житейских, всего суетно-мирского, плотяного. Таинственный полумрак, с мерцающими лампадами и свечами, этими дарами и знаками любви к Богу со стороны верующих, – не раздражает ваши глаза резкими и храму не подобающими световыми эффектами, напротив: – успокоительно действует на взволнованную душу, как бы знаменуя тот не вечерний и незаходимый свет, какой светит в царстве Отца Небесного. Лики святых спокойные, без всяких эффектных сцен, резких поз, вычурных одеяний, – отрешённые всякой чувственности, более символические, чем реально-художественные, – как будто смотрят на вас из-за пренебесной своей страны духа, святости, неизменной правды и блаженнейшего покоя... Пение ровное, спокойное, мелодично-стройное, тихое, без резких криков и раздражающих слух завываний, – способное укрощать душевные страсти современных Саулов и утишать сердечные бури взволнованных самолюбцев и самоистерзан-

–102–

ных завистников. Священнодействия спокойные, без театральных жестов и искусственных интонаций, полные глубокого религиозного символизма – внушают невольное чувство благоговения и совершают блаженный подъём сердец горе... И действительно, присутствующие не сидят как школьники на своих скамьях с устремлёнными в книжку глазами, – не простираются ниц, не ползают рабски во прахе, но стоят *просты*, готовые внимать словам божественной премудрости, с сердцем, горящим пренебесным огнём и устремлённым горе... Подлинно, всё в истово-православном

храме, при истово-православном богослужении и с истово-православными богомольцами возносит вас от земли к небу, от плоти к духу, от юдоли плача, страданий, скрежета зубов, зависти, эгоизма, зла всякого рода – в райскую обитель мира, любви, добра, блаженства, идеже несть ни болезнь, ни печаль, ни воздыхание, но вечный покой и жизнь бесконечная.

Так это и в искусстве. Православно-соборное веросознание Восточно-Русской Церкви никогда и никаких колебаний не имело относительно того, что образ Богочеловека не должен и не может подлежать реально-художественному воспроизведению никакого человеческого искусства. Для наглядно-реального изображения Богочеловека нет и быть не может у человека ни соответствующих красок, ни звуков, ни слов; ибо никакими звуками человеческой музыки, никакими словами человеческого языка, никакими движениями рук и глаз человеческих невозможно воссоздать образ Богочеловека, дать выражение безгрешной души Искупителя, изобразить нераздельное и неслиянное единение Божества и человечества в лице воплотившегося Сына Божия, – начертать такое тело, которое могло исчезать, ходить по воде, сиять небесным светом, в состоянии смерти источать живую кровь, воскреснуть проникать через затворённые двери, вознестись на небо одесную Отца, присутствовать повсеместно среди верующих на земле в евхаристии.

Выражением православного веросознания относительно этого может служить известное сказание об Одесском правителе Авгаре, пожелавшем иметь изображение Хри-

–103–

ста и для сей цели посылавшем своего художника в Палестину. Тщетное желание!.. Гений человеческого художника не в состоянии был уловить ни единой черты богочеловеческого лика, которую он мог бы запечатлеть своими руками на полотне, ибо для сего надо бы было умертвить эту черту, превратить в мёртвую окаменелость, а между тем во Христе всё было жизнь, движение, и Он был Сама Жизнь... Только Сам Христос мог создать *нерукотворенный* образ Своего безгрешного Лика, – т. е. отнюдь не реально-художественную *картину*, а именно

только *образ-икону*, религиозно-символическое изображение, к которому не прикоснулась нечистая рука грешного художника и не положила ни единой, не только грешной, а даже и какой либо реально-человеческой (т. е. мелочной) черты.

Бесспорно, в этом сказании выражается одна из глубоких истин православно-религиозного веросознания. В древнейшее время Церковь предпочитала символические изображения Христа – в виде монограммы, агнца, рыбы... А позднее, с широким развитием христианского искусства, мы встречаем всегда только однообразно-правильные и условно-символические *образы* Христа, без этих, *чисто* человеческих, черт западного реализма, так близкого к Ренановой карикатуре. Православная Церковь строго следила за святостью изображений Христа, предписывая для сего строго-определённые правила художникам. Говоря иначе: истое Православие знает только *образ* или *икону* Христа, а не *картину*, не *портрет*.

Поучительно в этом отношении сравнить убрусы восточно-православный и западно-папистический. На убрусе Вероники мы имеем реально-чувственное изображение страдальческого, и *чисто* человеческого лика Христа, даже окровавленного, – а на убрусе, исцелившем Авгаря, мы созерцаем светло-божественный и чудодейственный лик Христа. Так это и в отношении к Богоматери. Мадонна, нарисованная при посредстве натурщицы и разряженная в национальный костюм, может возбуждать только чувство отвращения в истово-православном человеке. Лик Богоматери и Божественного Младенца в нашей Церкви имеет всегда строго-определённый вид иконы, а не

–104–

портрета или картины. Так и в отношении ко всем святым. Православие вовсе не желает знать, например, как напряжены были мускулы и какое выражение имели глаза Св. Николая, когда он ударял, в порыве своей священной ревности, нечестивого Ария⁶⁴⁷. Православный желает созерцать чудотворца не таким, каким он был когда-то в известный момент своей жизни во плоти и уже перестал быть таким, но таким,

каков он теперь, т. е. как Угодника Божия, помощника верующих в нуждах и молитвенника за них пред Богом. В этом созерцании нет места никакому реализму, никакой чувственности, никакой плотяности.

Говоря общее: крайний реализм односторонне направляется к тому, что *было* (что умерло, чего уже нет и быть не должно), – а крайний идеализм односторонне желает того, что *будет* (чего следовательно нет пока и быть пока не должно – свойственное протестантизму увлечение апокалиптикой), – напротив истина и православие суть то, что *есть и быть должно*, ибо истина и жизнь есть вечное настоящее, стройно и соразмерно примиряющее в себе прошедшее и будущее, как определяющееся этим прошедшим (реализм) и будущим (идеализм).

В частности, Русская Церковь до последнего времени строго следовала заветам истинного православия, допуская иконы-образа, а не картины и портреты с натуры. Частные исключения в копиях с западно-папистических оригиналов и в оригинально-русских изображениях Христа в виде *еврейского* учителя – суть только измены заветам русского православия и карикатуры в стиле Ренана. Подлинный православно-русский гений отвращается от этих картинок, не узнает в них ни Христа, ни Богородицы, – считает их за профанацию святого святых Православия.

Поучителен тут пример Иванова особенно потому, что со школой западного реализма он соединял истиннорусский гений и истово-православное веросознание. Вспомните в это великое создание русского художника, какое представ-

–105–

ляет собой картина: „явление Христа миру“. Мощный, полный движения и выразительности образ Крестителя, представляющий олицетворение пророческого „гласа вопиющего в пустыне“, поражённые то наивно-детским, то спокойно-торжественным, то благоговейно-смирённым ожиданием провозглашаемого Агнца Божия слушатели и ученики пророка пустыни; вся обстановка картины, её частности – всё дышит жизнью, наглядно, реально, – всё это как бы

живым взято из-за дали веков, мест и народов с действительно-исторической почвы и целиком перенесено на полотно великим русским художником кисти и красок. Но, владея даром открывать и изрекать языком красок самые глубочайшие тайны человеческой души и самые сокровеннейшие святая святых нравственно религиозного гения человеческого, великий художник русский оказался немощным в отношении к образу Христа – средоточию всей картины. Истово-православный религиозный гений громко говорил художнику, что изобразить Христа в *реально-художественном* виде, хотя бы и с привлекательным, но всё же *только* типично-человеческим лицом сирийца или даже иудея, значило бы всё обратить в Ренановскую карикатуру. Среди этих будущих благовестников и апостолов вселенной, в сравнении с этим великим образом пророка в духе и силе Илии – Ренановский Христос оказался бы лишь обычным еврейским раввином, а не Икупителем мира и не Богочеловеком. Религиозный гений подсказал православному художнику, как нельзя изобразить Христа, но он не мог дать ему ответа на вопрос: как должно изобразить Христа в этой реально художественной обстановке картины, потому что Христос, в этом смысле, не описуем и не изобразим. Стоящий вдали, незаконченный и даже второстепенный, туманно-неопределённый образ Грядущего Агнца Божия и Икупителя-Богочеловека на картине Иванова более приближается к православно-символической иконописи, чем к западному художественному реализму всей картины. Отринув всё несвойственное Безгрешному Богочеловеку, сильный религиозный гений очевидно не дал и дать не мог нашему художнику, взамен отринутого, никаких

–106–

реально художественных и положительных черт для воспроизведения Неописуемого. Поэтому картина ещё более имела бы величия и гениальности, если бы художник ещё менее определённо или *чисто* человеческих и так называемых реально-типичных черт положил на лик Безгрешного Икупителя и ещё далее-далее отодвинул бы неизобразимого Богочеловека от исторического реализма всей картины.

Так это в живописи, так это и в слове. Никаких новейших „жизней, жизнеописаний, характеристик (Charakterbild), историй Иисуса из Нацары“ и под. Православная Церковь не знала и доселе не ведаёт. Допуская и освящая в известных границах художественное творчество по отношению к Пресвятой Деве, Апостолам, внеевангельской жизни Христа (апокрифы), Церковь знала искупительное дело и лицо Спасителя только по одному благовестию апостольскому, на веки запечатлённому в наших четырёх канонических евангелиях. Понятна причина. Как начертание лика Спасителя оказалось не во власти рукотворного художества человеческого и потребовало божественного чудотворения: так и изображение Безгрешного Богочеловека в слове не может быть делом обычно-человеческого гения или естественного вдохновения, но требует сверхъестественного акта богодухновенности. Никакой человеческий гений не может обладать ни такою силою воображения, чтобы даже с более или менее приблизительно-достаточною наглядностью воспроизвести образ Богочеловека, – ни такой гибкостью и обилием речи, чтобы передать этот образ в звуках и словах. Человек, сам по себе, всегда воспроизведёт только человека, а не Богочеловека, – следовательно только оземлянит, принизит и затемнит пренебесный, превышний и пресветлый образ Богочеловека прикосновением к Нему своей греховной мысли, нечистого воображения и земной речи. Вот почему, допуская художественно-научное воспроизведение историко-человеческой *обстановки* и *земных условий* Евангелия, в отношении к Самому Христу Церковь ревностно оберегала неприкосновенность четвероевангелия, как единственно возможного и единственно потребного для хри-

–107–

стиан начертания Искупителя-Богочеловека в Его словах и делах. В первых трёх евангелиях, называвшихся у древних „*телесными*“ (*σωματικά*), Церковь видела изображение (преимущественно, а не исключительно) человеческой стороны Богочеловека, а в четвёртом евангелии, называвшемся „*духовным*“ (*πνευματικόν*), – начертание, в потребной и доступно человеку мере, (опять *преимущественно*, а не исключительно)

божественной стороны Богочеловека. Строгость Церкви в этом отношении простирается даже до того, что она не только не приняла в своё употребление, но даже вообще и не одобрила ни древних сводов четырёх евангелий в одно (Феофил, Тациан), ни новейших попыток „сравнительного обзора четвероевангелия“. Церковь всегда берегла и доселе хранит, как заветную святыню, евангелия Св. Апостолов в неприкосновенном виде, справедливо полагая, что всякое прикосновение к этой святыне со стороны теперешних учёных мудрецов и художников может лишь затемнить начертанный в них пресветлый образ нашего Искупителя. Ведь Евангелисты и Апостолы благовествовали устно и письменно то, что они видели своими очами, что осязали своими руками, что слышали самолично (1Ин.1:1–4; Деян.1:21–22). Кроме того, они имели в себе Духа – Утешителя, Которого послал им Отец во имя Сына и Который вспоминал им всё, что совершал и чему учил Христос (Ин.14:26). Какой же из современных учёных художников дерзнёт сказать о себе, что он как *видевый свидетельствов*ва (Ин.19:35) и что Дух вспомнил ему то, чему учил и что совершал Христос?.. Не создав в течение девятнадцати веков ничего, подобного не только реально-художественной Ренановой Жизни Иисуса или Шенкелевской „Характеристике Иисуса“, или Кеймовской „Истории Иисуса из Нацара“, но даже, и Фарраровской или Дидоновской „Жизни Иисуса Христа“, Православно-соборное веросознание Восточной Церкви знало, знает и, без сомнения, будет знать только одно и единственное, неподражаемо правдивое, возвышенно простое, удобопонятное и увлекательное для всех людей, говорящих на всех языках и принадлежащих всем наро-

–108–

дам, художественно-богодуховенное „Евангелие Иисуса Христа Сына Божия“ (Мк.1:1).

Должно стать теперь понятным, каким образом Ренан своим художественно-историческим реализмом и восторженными приветствиями несравненного в лице Христа учителя нравственности и великого галилейского пророка совершает в сущности не иное что, как лобзание Иудино с предательским:

радуйся, Равви! Приветствуя и восхваляя дело и учение Христа, Ренан в лице Богочеловека предаёт современным антихристам всё истинно-человеческое и истинно-божественное, действительную утеху Израилеву, всё святое и доброе, без чего для человека нет правды, блаженства, жизни. Ренан выдаёт Христа и сам переходит к тем, у кого на место Бога поставлена судьба, на место Богочеловека человек, на место неба земля, на место любви и разума – бессмысленная игра случая и эгоизм чувственности, на место жизни и блаженства – смерть и отчаяние, на место духа животворящего – плоть нимало не пользующая и письма убивающая (Ин.6:63; 2Кор.3:6).

Но ведь Иуда Предатель был не одинок. За ним стояли не только судьи и распинатели Христа, кричавшие: „повинен смерти, распни Его“ и пр. (Ин.19:6–7 и др.), – не только в продолжение общественного служения Христа не раз покушавшиеся на Его жизнь (Мф.2:16, Лк. 4:29, Ин.7:44; 8:9 и др.), но и просто лишь не принимавшие Его, изгонявшие от себя (Мф.8:34 и др.), соблазнявшиеся словами Его, которые суть дух, а не плоть (Ин.6:63), – говорившие: „какие странные слова, кто может это слушать“, и отходившие от Него (Ин.60:66 и др.), – даже те, коим Сам Он лишь не вверял Себя, ибо знал, что в человеке (Ин.2:24). Таким образом Иуда Предатель был выразителем всего антихристового направления иудейской нации, даже всего антихристианского человечества.

Так и современные предатели Христа не одиноки. Если идеализм Гегеля и мифологизм Страусса суть уродливые порождения германского протестантизма, то позитивизм Конта и реализм Ренана суть терния, возросшие на почве

–109–

романского папизма. Зародыш ренанизма мы находим в папистическом реализме догмы, канона, культа, церковной музыки и живописи... Только слепец или не желающий, могут не признать незаконно-уродливого, но естественноисторического исчадия папизма во всём этом научно-художественном реализме, в этих пресловутых благочестивых обманах, в этих якобы необходимых уступках антихристианским проявлениям человеческой природы, в этих всевозможных применениях ко

всем и всему, в этих облачениях Христа одеждami. Будды якобы во славу Божию и ради добрых целей миссионерства. – Во всей этой, так сказать, неопрятности нравственной казуистики папизма не видим ли мы, в конце концов, плодотворную почву для Ренановского предания Христа врагам из-за славы, честолюбия, гордыни, даже из-за сребреников?

Древний Предатель Христа, *„видев, яко осудиша Его, раскаявся, возврати сребреники, глаголя: согреших, предав кровь неповинную... и шед удавися“* (Мф.27:3–11). Также и многие сознательные и бессознательные единомышленники Предателя, даже из тех, которые распинали Христа, *слышавше богодухновенное слово Ап. Петра, умилишася сердцем, любезно прияша слово его*, покаяться и крестились (Деян.2:36–41).

Умилится ли сердцем и покается ли протестантско-папистический запад, вопреки желаниям своим, но с естественноисторической необходимостью порождающий Страуссов и Ренанов, как плоть от плоти своей и кость от костей своих, – этого мы, конечно, не знаем и знать не можем. Но то с несомнительностью известно, что, предав Богочеловека, ни Страусс, ни Ренан не раскаялись в предании крови неповинной и не впали в самоубийственное отчаяние. Напротив, Ренан прожил после первого издания своей *Vie de Jésus* около тридцати лет, по-видимому без всяких угрызений совести и с подлинно-торгашеским (буржуазным) самодовольством, которое русские остряки наименовали жизнерадостным скепсисом, как будто бесплодный скепсис может быть признаком жизни и даже радостной.

–110–

В этом наисущественнейшее отличие нынешнего европейского предателя Христа – Эрнеста Ренана от древнего предателя иудейского – Иуды Искарота.

М. Муретов

(Последует продолжение разбора Ренановой Жизни Иисуса с точек зрения научно-исторической и философско-метафизической).

**Соколов В. А. Можно ли признать законность
иерархии старокатоликов // Богословский вестник
1893. Т. 2. № 4. С. 111–147 (2-я пагин.)**

–111–

В конце минувшего года в американской газете „Старокатолик“ (The old catholic) напечатан документ под заглавием: „Защита апостольского преемства в старокатолической церкви Америки“. В самом документе этом, в особых приписках в начале и конце его, говорится, что „составлен он по распоряжению высоко-почтеннейшего Иосифа Рената Вилатта, архиепископа американских старокатоликов“ и „представлен Его Преосвященству, Николаю Епископу Аляскинскому и богословам Православной Восточной Церкви“. Происхождение и цель этого документа вполне выясняются из письма Преосвященного Николая, напечатанного в Церковном Вестнике. (1892 г. № 49). По словам Его Преосвященства, в одну из своих архипастырских поездок он посетил, между прочим, один старокатолический деревенский приход и вступил в личное знакомство с священником этого прихода, о. Августином Анжелисом. Само собою разумеется, что беседа православного архиерея со старокатолическим священником сосредоточивалась главным образом „на вопросе о признании старокатоликов со стороны православной церкви“. „Из этой беседы, пишет Преосвященный Николай, я вынес впечатление, что в догматическом отношении *они вполне приблизились* к православной Церкви; но для меня оставался ещё не уяснённым вопрос *о законности их иерархии*. Поэтому, я просил о. Августина и архиеп. Вилатта, чтобы они написали мне записку, из которой я

–112–

мог бы убедиться, что священство их законно“. В ответ на желание Преосвященного Николая ему и был представлен указанный документ, составленный о. Августином по поручению архиепископа Вилатта, и имеющий потому некоторым образом официальный характер. Подлинник этого документа Преосв.

Николай переслал в редакцию „Церковного Вестника“ с просьбой напечатать его в переводе⁶⁴⁸, а печатный экземпляр в номере газеты: „The old catholic“ доставил в редакцию „Богословского Вестника“, выражая надежду, что в Московской академии может быть кто-либо пожелает высказать своё суждение по разбираемому в документе вопросу.

В виду того глубокого и живого интереса, какой получает в последнее время вопрос об отношениях между православной церковью и старокатоликами, и в виду, с другой стороны, того обстоятельства, что доселе в нашей литературе исследователи обращали своё научное внимание по преимуществу лишь на *догматическую* сторону старокатолицизма, мы решились теперь взяться за перо, чтобы содействовать, по мере сил своих, разъяснению и того *канонического* вопроса, который неизбежно возникает при сношениях православной церкви с старокатоликами, и который теперь решительно поставлен на очередь американским документом, предложенным на обсуждение Преосвящ. Николая и богословов Православной Восточной Церкви.

„Достопочтеннейший И.Р. Вилатт, так начинается документ, принял низшую церковную степень и иподиаконство 5-го июня 1885 г., – сан диакона 6-го июня и сан пресвитера на следующий день того же года в старокатолическом соборе в Берне от старокатолического епископа Герцога. Высказывалось возражение, что некоторые богословы Православной Восточной Церкви не признают действительность (validity) посвящения епископов Герцога и Рейнкенса вследствие того, что они получили епископское посвящение от одного рукополагающего, (from a single

–113–

consecrator.) То же самое возражение имеет силу и относительно преемства старокатолической церкви Голландии⁶⁴⁹, которое ведётся от единоличного рукополагателя (consecrator) – Варлета, еп. Вавилонского in part. inf. – в 1723 г.“ – Итак, архиеп. Вилатт, последовательно пройдя низшие церковные степени, получил сан пресвитера от такого епископа, законность которого: представляется сомнительной, благодаря

его единоличному посвящению. Иерархия западноевропейских старокатоликов, ведущая своё начало от единоличного посвящения, возбуждает так. образом вопрос: можно ли признать её законной, т. е. можно ли вообще признавать законным епископом того, кто рукоположен только одним епископом?

Обращаясь за разрешением этого вопроса к свидетельствам Свящ. Писания, канонисты обыкновенно указывают на 1Тим.4:14, где св. Ап. Павел пишет к Тимофею: *не неради о своем даровании живущем в тебе, еже дано тебе бысть пророчеством с возложением рук священничества*. По толкованию свят. Иоанна Златоуста и др. под словом „священничество“ (πρεσβυτεριον) должно разуметь собор не пресвитеров, а епископов, причём и сам Ап. Павел был в числе тех, которые рукополагали Тимофея, (см. 2Тим.1:6). Таким образом Тимофей получил своё епископское рукоположение от собора епископов. – В книге Деяний св. Апостолов (Деян.13:1–3) повествуется, что сам Ап. Павел и Варнава, по указанию Духа Святого, рукоположены были на дело своего служения собором, состоявшим из трёх Апостольских мужей⁶⁵⁰. – По свидетельству Климента Александрийского, Св. Ап. Иаков, брат Господень, был рукоположен во епископа иерусалимского

–114–

Апостолами: Петром, Иаковом и Иоанном⁶⁵¹. – Из приведённых свидетельств Св. Писания и церковного предания можно, таким образом, видеть, что в среде самих Св. Апостолов установлен был порядок, в силу которого епископское рукоположение сообщалось *не единолично*, а собором.

В канонических правилах можно найти целый ряд указаний, свидетельствующих о том, что такой именно порядок соборного рукоположения епископов возведён был церковью в закон. Первое правило Святых Апостол гласит: *епископа да поставляют два или три епископа*⁶⁵². Четвёртое правило первого Никейского Вселенского собора утверждает: *епископа поставляти наиболее прилично всем той области епископам. Аще ли же сие неудобно, или по надлежащей нужде, или по дальности пути: по крайней мере три во едино место да*

соберутся, а отсутствующие да изъявят согласие посредством грамот: и тогда совершити рукоположение. Утверждати же таковыя действия в каждой области подобает ея митрополиту⁶⁵³. В тринадцатом правиле поместного Карфагенского собора говорится: многие епископы, собравшись да поставляют епископа. А по нужде три епископа, в каком бы месте ни были они, по повелению первенствующего, да поставят епископа⁶⁵⁴. Того же поместного собора шестидесятое правило утверждает: да соблюдается древний чин: менее трёх епископов, как определено в правилах, да не признаются довольными для поставления епископа.⁶⁵⁵ Такого же рода определения можно встретить ещё напр.: в так

–115–

называемых апостольских постановлениях и в правилах некоторых других поместных соборов, не вошедших в состав нашего канонического кодекса⁶⁵⁶. В 20-й главе третьей книги Апостольских постановлений говорится: а рукополагаться повелеваем епископу от трёх или, по крайней мере, от двух епископов; поставляться же вам одним епископом не позволяем⁶⁵⁷. – Итак, основываясь на свидетельствах Священного Писания и опираясь на многочисленные постановления церковных законов, необходимо прийти к заключению, что епископское рукоположение должно быть совершаемо не иначе, как собором епископов, причём число их должно быть не менее трёх или в крайнем случае, двух.

Установив такой порядок, церковь всякое уклонение от него считала непозволительным и незаконным. В Апостольских постановлениях (lib. VIII, cap. 27.) читаем: епископ да рукополагается тремя или двумя епископами. Если же кто рукоположится одним епископом, то да будет извержен и он и рукоположивший его⁶⁵⁸. Блаж. Феодорит, рассказывая в своей церковной истории (eib. V, cap. 23.) о том, как Евагрий занял антиохийскую кафедру, говорит, что он „получил это место вопреки церковному законоположению, так как его поставил один Павлин, нарушив тем многие правила, которые... возбраняют совершать хиротонию епископскую менее, чем

трём епископам⁶⁵⁹. Синезий, еп. Птолемандский, называет епископа Палебиск-

–116–

ского Сидерия незаконным (*εκθεςμος*) на том основании, что его рукоположение совершено было не тремя епископами⁶⁶⁰. Бывали даже примеры, что за нарушение этого порядка церковные соборы подвергали виновных низложению. Риезский собор 439-го года (в Нарбоннской Галлии) низложил напр.: епископа Арментария за то, что его рукоположение совершено было не тремя епископами⁶⁶¹. При Константинопольском патриархе Михаиле Оксите, около 1170 г., низложены были епископы Климент и Леонтий, так как рукоположение, совершённое над ними единолично их митрополитом, признано было антиканоническим⁶⁶². – Таким образом правила и практика христианской церкви ясно свидетельствуют о том, что единоличное епископское рукоположение никогда не признавалось законным, а потому также незаконной, антиканонической, должна быть признана и иерархия европейских старокатоликов, как ведущая своё преемство от единоличного посвящения.

Но следует ли отсюда, что незаконная иерархия европейских старокатоликов *недействительна* по самому своему существу, т. е. что апостольское преемство в ней прервано и Божественная благодать в её таинствах не сообщается?

Думаем, что нет. И древнехристианская и православная восточная церковь, поставляя условием для канонической правильности епископского рукоположения то требование, чтобы это рукоположение совершаемо было не иначе, как собором епископов, никогда не считала и не считает это условие настолько существенным, чтобы его несоблюдение уничтожало всю благодатную силу рукоположения. Правило 68-е Св. Апостолов о рукоположении, полученном от еретиков, прямо говорит напр., что оно не имеет никакого значения и в церкви должно быть совершено вторично⁶⁶³; но ничего подобного нельзя

–117–

найти в канонических источниках относительно епископского рукоположения, совершенного *единолично*. Самое основание, в силу которого церковь требует рукоположения епископа собором, имеет, по объяснению наших православных канонистов, не догматический, а чисто юридический характер. Совершать епископское рукоположение *единолично* церковь запрещает не потому, что *одного* епископа она считает недостаточным для сообщения рукополагаемому Божественной благодати, а совсем по другим соображениям. „Основание сего правила, – пишет в своём курсе законоведения архимандрит Иоанн, – в том, что все епископы, по значению своего сана и духовной власти, равны между собою (как и Апостолы получили от Иисуса Христа общие и равные права власти в церковном управлении). Поэтому, никто из епископов отдельно, или исключительно, не может иметь права рукоположения других епископов, а предоставляется оно только совокупной власти их, Собору“⁶⁶⁴. Другой православный канонист, покойный профессор моск. университета Н. К. Соколов, рассуждает по этому поводу так: „для совершения акта рукоположения при производстве во все иерархические степени, кроме высшей, считается в источниках достаточным одного компетентного епископа, так как отношения, возникающие из этого акта, ограничиваются пределом одного епископского управления. Иное при поставлении в высшую епископскую степень. Здесь рукополагаемый вводится в отношения к целой системе управления местной церкви или той области, в пределах коей поставлена его епархия. Поэтому и в акте введения его в подобные иерархические отношения должны принимать участие если не все, то многие сочлены той же организации, по крайней мере некоторые в качестве представителей от всех. Сверх того полномочия, которыми облачается епископ, по основаниям церковного устройства, но принадлежат какому-либо *единоличному* представителю власти, но сосредоточены в целом епископате“⁶⁶⁵. Так как своё предписание относительно

–118–

рукоположения епископа собором церковь утверждала не на догматических основаниях, то и рукоположение,

совершённое единолично, считая канонически-неправильным, она признавала всё-таки действительным по существу, т. е. в смысле сообщения рукоположенному даров Божественной благодати. – В подтверждение этой мысли можно, прежде всего сослаться на 27-ю главу 8-й книги апостольских постановлений. „Если кто рукоположится одним епископом, – говорится там, – „то да будет извержен и он и рукоположивший его. А если рукоположится ему одним епископом заставит необходимость, по невозможности присутствовать большему числу епископов, во время гонения или по другой подобной причине; то да представит он согласие на то бóльшего числа епископов⁶⁶⁶. Следовательно, допуская в крайнем случае единоличное епископское рукоположение и не требуя его повторения, как это требовалось в случае рукоположения еретиками, церковь⁶⁶⁷ тем самым свидетельствовала, что епископское рукоположение, хотя бы совершённое, вопреки канонам, одним епископом, всё-таки настолько действительно, чтобы сообщить рукоположенному дары Божественной благодати. – Та же мысль подтверждается и некоторыми примерами древней церковной практики. Рукоположение Антиохийского епископа Евагрия, совершённое над ним единолично Павлином, считалась, как мы видели неправильным и противным церковным законоположениям; но тем не менее епископы Римский, Александрийский и многие из епископов западных долгое время признавали епископом Антиохии не Флавиана, а Евагрия, нисколько не подвергая сомнению действительность его епископского рукоположения. Мало того, когда впоследствии, уступая настояниям императора Феодосия и в интересах водворения церковного мира, епископы-сторонники Евагрия согласились наконец признать Флавиана, они поставили при этом условием, чтобы все произве-

–119–

дённые Евагрием рукоположения были признаваемы действительными⁶⁶⁸. – Палебиский епископ Сидорий незаконно рукоположен был одним Филоном, епископом Киренским; но Свят. Афанасий Александрийский, снисходя по нуждам времени к жителям Палебиски, не только признавал

Сидерия епископом, но как человека полезного для церкви, сделал его даже впоследствии митрополитом Птолемандским, ибо, по замечанию Синезия „в опаснейшие времена необходимость заставляет преступать строгость закона“⁶⁶⁹. – По рассказу Беда, утверждая христианскую церковь в Англии, Августин, в 597 г., обращался к римскому епископу Григорию Великому с вопросом, между прочим, о том, можно ли в том случае, когда дальность расстояния не позволяет нескольким епископам собраться вместе, совершать епископское рукоположение одному епископу? Папа Григорий отвечал, что в настоящее время, когда Августин представляет собою единственного епископа в английской церкви, он может совершить рукоположение не иначе, как без содействия других епископов; но если бы какие-либо из епископов Франции случайно оказались путешествующими в Кенте, папа советует Августину привлечь их к участию в священнодействии. Когда же, при помощи Божией, церковь Англии будет иметь нескольких епископов, тогда епископское рукоположение не следует совершать без участия трёх или четырёх епископов. Основываясь на данном папой разрешении, Августин, в 604 г., и рукоположил единолично Меллита, еп. Лондонского, и Юста, еп. Рочестерского⁶⁷⁰. – Приведённые примеры из древней церковной практики востока и запада ясно показывают, что церковь, допуская в некоторых случаях, по особо-уважительным

–120–

причинам, иерархическую и правительственную деятельность епископов, рукоположенных единолично, тем самым признавала единоличное рукоположение вполне действительным в смысле сообщения рукополагаемому необходимых для епископа даров Божественной благодати.

В подтверждение той же мысли можно указать ещё на институт так называемых хореепископов. По десятому правилу Антиохийского поместного собора: *хореепископ да поставляется от епископа града, коему подчинён его округ*,⁶⁷¹ т. е. относительно рукоположения хореепископов допускается исключение из общего правила в том смысле, что это рукоположение совершается единолично тем епископом,

помощником которого должен быть рукополагаемый хорепископ⁶⁷². Принимая во внимание то обстоятельство, что хорепископ, хотя и ограниченный в свободе и размерах своей епископской деятельности; всё-таки, по выражению того же правила, *приял рукоположение по чину епископства*,⁶⁷³ рукополагал, с разрешения своего епископа, диаконов и пресвитеров и вообще по своим иерархическим полномочиям был действительным епископом,⁶⁷⁴ необходимо прийти к тому заключению, что церковь признавала единоличное посвящение достаточным по существу для сообщения рукополагаемому епископского сана.

Латинская церковь позднейших веков и современная признаёт, что, с разрешения папы, при епископском рукоположении для сообщения даров Божественной благодати вполне достаточно одного епископа. Как при всех

–121–

других таинствах лишь одно лицо служит совершителем их, так и при рукоположении один епископ достаточен для того, чтобы быть совершителем таинства, и он один только и называется consecrator. Правда церковь, памятуя древние канонические предписания, требует, чтобы этот consecrator совершал рукоположение в присутствии и при содействии ещё двух, епископов; но эти последние являются в данном случае не совершителями рукоположения, а только как бы свидетелями – *assistentes, tanquam testes*.⁶⁷⁵ Придавая им такое несущественное значение, латинская церковь не имеет никакой надобности настаивать на том, чтобы эти ассистенты были непременно епископами, а потому допускает в этом случае замену епископов аббатами и прелатами, не имеющими епископского сана. В таком именно смысле даёт предписание папа Лев XII в булле „*Impensa*“ (26 марта 1824 г.),⁶⁷⁶ а практика латинской церкви представляет тому не мало примеров⁶⁷⁷. Понятно, что при такой замене епископское рукоположение оказывается уже совершаемым единолично, так как право рукополагать принадлежит только епископу. Латинская церковь признаёт таким образом, единоличное епископское рукоположение достаточным для сообщения рукополагаемому

Божественной благодати⁶⁷⁸. Это обстоятельство, важное для нас

–122–

само по себе, получает особенную важность в виду того, что православная восточная церковь признаёт рукоположения, совершаемые в церкви латинской, действительными⁶⁷⁹ и лиц латинской иерархии, обращающихся в православие, принимает, сохраняя за ними их священный сан, а следовательно единоличное епископское рукоположение, допускаемое латинянами, признаётся по существу своему действительным и в церкви православной.

Итак, древнехристианская и православная восточная церковь, признавая единоличное епископское рукоположение *незаконным и канонически-неправильным*, вместе с тем иногда допускает его, как, по существу, *действительное*. Отсюда мы, естественно, приходим к мысли о том, что канонические правила, очевидно, не имеют, как догматы, безусловно-обязательного значения и в некоторых случаях допускают изъятия.

Не имея возможности подробно останавливаться на раскрытии этой, не бесспорной, мысли, мы выскажем лишь несколько соображений, руководствуясь авторитетом одного из новейших православных канонистов.

Ни в одной из символических книг церкви, выражающих её вероучение, говорит в своём курсе лекций проф. Н.К. Соколов,⁶⁸⁰ не находится сколько-нибудь ясного указания на то, чтоб вера в неизменность церковных определений была простираема и на все канонические и дисциплинарные постановления соборов и отцов, составляющие древний канон. Все места, обыкновенно приводимые из этих книг, а равно и мнения отцов о неизменно истинном и непогрешимом авторитете церкви вселенской, относятся к догматическим её вероопределениям, а не к каноническим и дисциплинарным. Самое, по-видимому, твёрдое основание для мнения о неизменяемости и неотменяемости канонов, на которое всего чаще указывают его защитники, заключается в выраже-

–123–

ниях второго правила трулльского собора (692 г.), которым утверждён был состав бывшего до него канона. Вот эти выражения: *прекрасным и весьма желательным признал сей св. Собор и то, чтобы отныне тверды и нерушимы пребывали правила...* (следует их перечисление).... *и никому да не будет „позволено подделывать“ вышеозначенные правила, или отвергать, или принимать другие правила, кроме подлежащих, с ложными надписаниями составленные какими-то людьми, дерзнувшими торговать истиной*⁶⁸¹... В этом правиле трулльского вселенского собора нет и следа какой-либо мысли о неизменяемости, непоколебимости канонических и дисциплинарных постановлений церковного канона, тем более нет мысли, будто непоколебимость эта должна быть изъясняема в том же смысле, как непоколебимость Св. Писания. Прямой смысл вышеприведённых слов правила тот, что всякому христианину, каково бы ни было его личное положение в церкви, запрещается произвольно, по одному личному усмотрению, изменять, извращать, подменивать или делать подлоги в правилах. О деятельности же законодательной церковной власти и о её правах на развитие и изменение прежних законов не говорится в правиле ни слова. Так понимает запретительные выражения второго правила трулльского собора и преосв. Иоанн в своём толковании на них⁶⁸². Древний канон признаётся и утверждается, как обязательный закон в отношении ко всем и каждому в частности члену церкви: никто из них не имеет права по своему произволу извращать его, заменять другим или вносить то, что в него не принято. Но эта неизменяемость не простирается на действия законодательной власти самой церкви – установившей, утвердившей

–124–

канон и своим признанием давшей ему авторитет. Ей несомненно принадлежит и всегда будет принадлежать право изменять и отменять, законным порядком, в своих прежних правилах то, что она найдёт требующим изменения.... Что в каноне может подлежать изменению и что нет – решение этого вопроса в каждое время принадлежит также церковно-законодательной власти. – Не проповедуя и не устанавливая в

принципе неотменяемости своих канонических постановлений, соборы не следовали ей и в практике. Развивая один вслед за другим церковное законодательство, сообразно потребностям времени, соборы или сверх прежде установленных правил издают от себя много других, новых (особенно напр. собор трулльский), или изменяют прежние правила соборов вселенских (ср. III, 8 с IV, 28 Ап. 5. Карф. 3:51, 34.) и поместных (ср. Неок. 7 с VI, 16. Карф. 50 с VI, 29.) или отменяют (Апост. 5. 51 ср. VI, 12. Анк. 10, VI, 6.), устанавливая на их место новые. Вообще история происхождения, постепенного развития и образования древнего канона в целом составе служит наилучшим доказательством постоянного развития церковного законодательства и жизни, и того, как власть церковная спешила на встречу различным потребностям и доступными ей средствами старалась удовлетворить им. – Не смотрела на каноны, как на неизменные и неотменяемые и современная соборам государственная власть, но точно также всегда отличала их от догматических определений тех же соборов. В кодексе и новеллах импер. Юстиниана каноны соборов уравниваются, по своему значению и силе, с государственными законами; следовательно им приписывается обязательность в том же смысле и в тех же условиях, как и всякому положительному закону. – Нельзя также рассматривать древний церковный канон в целом его составе, как свод действующего в настоящее время права церкви.... Значительная часть древних правил вселенских и поместных соборов и отцов не действует в современной нам церкви, или видоизменены до такой степени, что утратили свой первоначальный смысл и значение. (Ап. 37:34; I, 5; VI, 8:11; Ант. 9:19 и др.). Про-

–125–

изошло это не вследствие злоупотреблений или произвола исполнителей закона, а в большинстве случаев потому, что сами правила, сделались фактически неприложимыми, так как церковные порядки жизни и отношения, из которых они возникли и которые устанавливали, не существуют более в действительности и заменились другими. Такова напр. древняя покаянная (пенитенциарная) дисциплина, таковы многие из

правил о церковных наказаниях за различные преступления, о личных отношениях христиан к еретикам, раскольникам, иудеям или иноверцам... В содержании древнего канона необходимо различать общие основные правила, выражающие собою коренные начала церковного устройства и дух управления, от тех, которые относятся к внешним историческим его формам, к временным условиям и потребностям жизни, нужно отделять дух закона от формы, канонические идеи – от всех частных правил и учреждений.

... За внешними формами и учреждениями сокрыт дух древнего церковного законодательства, основные принципы, которые, меняя формы, не должны умирать и могут облекаться и воплощаться в новых, даже более широких и совершенных учреждениях. Эта важная работа принадлежит высшей церковной власти; почему за ней в каждое время сохраняется право вновь вызывать к жизни забытое, восстанавливать искажённое временем, применять то, что может быть приспособлено, отменять то, что фактически не приспособило, и из древних начал развивать новые, соответственные времени учреждения. Ей также принадлежит право определять для каждого времени неизменное и обязательное в древнем каноне и то, что в нём может подлежать изменению. – Если мы станем на эту точку зрения проф. Н.К. Соколова, то для нас вполне будет понятно и отношение православной церкви к единоличному епископскому рукоположению. Как скоро высшей церковной власти принадлежит даже право вводить в канонические правила потребные изменения, то тем более она, конечно, в праве, не отменяя правила вполне, допускать в отношении к нему и по уважительным соображениям, некоторые частные изъяс-

–126–

тия⁶⁸³. Так именно и поступала она, думается нам, в рассматриваемом нами вопросе. Признавая в принципе единоличное епископское рукоположение незаконным, но не отрицая его действительности по существу, церковь в отдельных случаях, в силу присущего ей права, по каким-либо

уважительным соображениям находила иногда возможным признать и допустить его.

Нам думается, что с такой точки зрения весьма было бы возможно выяснить и вопрос об отношении православной церкви к иерархии европейских старокатоликов. По каноническим правилам, эту иерархию нельзя, как мы видели признать законной: но в силу того только, что она ведёт своё начало от единоличного рукоположения, нет ещё оснований сомневаться в её действительности по существу. Если же так, то Святейший Правительствующий Синод, во внимание к имеющим получиться отсюда высокой важности последствиям, как высшая власть церковная, имеет полное право допустить в настоящем случае изъятие из общего правила и, признав иерархию европейских старокатоликов, принять их в братское общение с Православной Русской церковью⁶⁸⁴. Свят. Афанасий не только признал епископом единолично рукоположенного Сидерия, но, видя в нём человека полезного для церкви, даже возвёл его впоследствии на Птолемаидскую митрополию. Неужели же братское единение с православною церковью многих тысяч европейских старокатоликов нельзя признать такою уважительной причиной, которая давала бы полное основание высшей церковной власти воспользоваться в настоящем случае принадлежащим ей правок и преступить, по выражению Синезия, строгость закона?!

Рассмотренный нами вопрос о законности епископского единоличного рукоположения имеет значение лишь для европейских старокатоликов. Что же касается старокатоликов американских, то их глава, архиеп. Вилатт, от

–127–

европейского старокатолического епископа Герцога принял только низшие церковные степени и сан пресвитера, епископское же рукоположение получил каноническим порядком от трёх епископов в Коломбо на острове Цейлоне. Иерархия американских старокатоликов имеет таким образом, по-видимому, гораздо более твёрдую постановку и со стороны единоличного рукоположения возражений против себя не возбуждает. Если и можно сделать ей возражение с этой

стороны, то уже в другой форме и гораздо менее серьёзного значения.

Со стороны единоличного рукоположения, у архиепископа Вилатта можно оспаривать лишь его сан пресвитера, т. е. если единоличное рукоположение, а вместе с тем и иерархию европейских старокатоликов, безусловно отвергнуть, как незаконные, то для арх. Вилатта отсюда будет следовать лишь то, что все церковные степени до пресвитерского сана включительно, полученные им от незаконного епископа Герцога, не имеют никакого значения. В таком случае нужно будет, следовательно, признать, что, отправляясь на остров Цейлон и принимая там епископское рукоположение, Вилатт был не пресвитером, каким он считал себя, а простым мирянином. Возникающий отсюда канонический вопрос получается в такой форме: можно ли признать Вилатта законным епископом, если он прямо принял епископское рукоположение, будучи лишь простым мирянином?

Из канонических источников можно видеть, что в древней церкви рукоположение в высшие священные степени, минуя при этом степени предшествующие, (так назыв. *promotio per saltum*) никогда не одобрялось. В 80-м правиле св. Апостолов говорится: *от языческого жития пришедшего и крещенного, или от порочного образа жизни обратившегося, несть праведно вдруг производить во епископа. Ибо несправедливо еще не испытанному быти учителем других: разве только по благодати Божией сие устроится*⁶⁸⁵. Первый Вселенский собор во 2-м своём правиле определяет: *поелику, по нужде или по другим побуждениям человеков, многое про—*

—128—

*изошло не по правилу церковному, так что людей от языческого жития недавно приступивших к вере и краткое время оглашенными бывших, вскоре к духовной купели приводят, и тотчас по крещении возводят в епископство или пресвитерство: посему за благо признано, дабы впредь ничего такового не было. поскольку и оглашенному потребно время, и по крещении дальнейшее испытание*⁶⁸⁶... В десятом правиле Сардикийского собора читаем: *подобает со всякою точностью*

и тщанием наблюдать, да богатый кто-либо, или учёный, от светского служения, удостоиваемый епископом быти, не прежде поставляется, разве когда совершит служения чтеца и диакона, и пресвитера, дабы проходя чрез каждую степень, аще достойным признан будет, мог взыти на высоту епископства. Очевидно же, что для каждой степени чина должно быть предоставлено не слишком малое время, в продолжение которого могли бы усмотрены быти его вера, благонравие, постоянство и кротость, и он, быв признан достойным Божественного священства, получил бы величайшую честь⁶⁸⁷... Наконец 17-е правило Константинопольского Двукратного собора гласит: чтобы впредь никто из мирян, или монахов не был внезапно возводим на высоту епископства, но чтобы каждый по испытании прежде в церковных степенях, восприимал рукоположение во епископа. Ибо хотя до ныне некоторые из монашествующих, или мирских, по требованию нужды, и были вскоре удостоиваемы епископской чести, и превзошли других добродетелью и возвысили порученные им церкви: однако редко бывающего не поставляя в закон церкви определяем, отныне сему уже не быти: но правильно рукополагаемый да пройдёт чрез все степени священства, исполняя в каждом положенное законом время⁶⁸⁸. Итак, несомненно, что возведение в епископский сан помимо предшествующих священных степеней в канонических правилах решительно

–129–

не одобряется. – Но практика древней церкви представляет много примеров, свидетельствующих о том, что требуемый правилами порядок очень нередко был нарушаем. Не говоря о тех случаях, когда епископского рукоположения удостоивались люди, имевшие напр. дотоле лишь сан диакона, мы считаем достаточным для нашей цели указать только несколько таких примеров, когда простые миряне прямо получали епископский сан, минуя все предшествующие церковные и священные степени. Так было напр., с Св. Амвросием Медиоланским⁶⁸⁹, Киприаном Карфагенским⁶⁹⁰, Нектарием Константинопольским⁶⁹¹ и Евсевием Кесарийским⁶⁹², причём

Киприан пред своим епископским рукоположением был ещё только неофитом, т. е. новокрещённым, а Амвросий, Нектарий и Евсевий даже и совсем ещё не получили крещения и находились в положении оглашенных. Епископское рукоположение „per saltum“ церковь не одобряла, но не считала его таким преступлением, которое заслуживало бы наказания⁶⁹³, а потому ни в одном из канонических правил мы не встречаем указания на то, чтобы в этом случае рукополагавшим или рукоположенным угрожалось запрещение или извержение из сана. При таком воззрении, церковь всех тех епископов, которые, как мы видели, прямо из мирского состояния получили свой сан, никогда не признавала незаконными⁶⁹⁴. Мало того, Свят. Григорий Богослов говорит, что когда император через начальника области угрожал рукоположившим Евсевия епископам за совершенное ими рукоположение, Св. Григорий Назианзский (отец Богослова) отвечал в своём послании начальнику, что „никто не отнимает у нас права защищать такое дело, которое совершено нами законно и

—130—

справедливо“⁶⁹⁵. Такая практика церкви ясно свидетельствует о том, что приведённые выше канонические правила понимались совсем не в смысле решительного запрещения. Церковь не одобряла быстрого возвышения в епископский сан только потому, что в таком порядке не находила достаточного ручательства в том, что рукополагаемый будет действительно достойным пастырем и учителем своей паствы. Эту именно мысль она, как мы видели, ясно и выражала в своих правилах. Осторожность и неспешность при епископских рукоположениях в особенности желательны были потому, что, по свидетельству отцов церкви⁶⁹⁶, не редки были примеры, когда слишком быстрое возвышение в епископский сан являлось лишь результатом честолюбивых стремлений. Цель того порядка, который устанавливался церковными правилами, заключалась не в том, чтобы церковь признавала безусловно необходимой для действительности самого таинства эту постепенность прохождения иерархических званий, но в том,

чтобы при постепенном прохождении избранного через различные степени и служения можно было вполне удостовериться в его способностях, направлении и призвании к церковному служению⁶⁹⁷. А потому, если были достаточные основания, чтобы видеть во внезапном избрании непосредственное действие особенного Божественного провидения когда, по выражению апостольского правила, „*сие устрояется по благодати Божией*“, или если личность избранного представляла собой вполне достаточное ручательство в том, что он будет достойным пастырем, рукоположение в епископы прямо из мирян не возбуждало никаких сомнений. Выражая голос Церкви по этому вопросу, патриарх Фотий⁶⁹⁸ писал епископу Римскому Николаю: „Люди, извлекаемые из мирского чина для епископства, заслуживают не хулы, но

–131–

больших похвал, поскольку за добрую их жизнь предпочтены были уже облечённым в священство. Не одежды и не власы, и не долгота времени, а правы, делают достойными епископства; не о себе говорю, ибо не имел ни нравов, ни одежды, но о деде моём Тарасие и о Никифоре; говорю о Амвросии, которого верно постыдились бы осудить Латиняне, как лучшую славу своей земли, издавшего на их языке столько полезных писаний. Не осудят они и Нектария, если с ним вместе не захотят осудить и вселенский Собор, утвердивший его избрание⁶⁹⁹. Однако и тот и другой, не только были мирянами, но даже некрещёными, когда их избрали в епископы“⁷⁰⁰. Итак, *promotio per saltum* хотя и не одобрялось в древней церкви, не служило, однако, поводом к отрицанию действительности и законности епископского рукоположения.

После такого вывода не может быть в этом смысле сомнения и относительно рукоположения архиеп. Вилатта. Если бы кто-либо и стал с необычайною строгостью решительно отрицать действительность полученных им от единолично рукоположенного св. Герцога священных степеней и признал бы его пред епископским рукоположением на острове Цейлоне лишь простым мирянином; то и в таком случае, очевидно, нет

оснований сомневаться с этой стороны в законности его епископского сана. С 7-го июня 1885-го года, когда Вилатт принял сан пресвитера, и до 29-го мая 1892-го года, когда состоялось его епископское рукоположение, прошло целых семь лет. В эти годы пастырской деятельности в своей родной стране Вилатт стал, конечно, хорошо известен в среде своих пасомых. Даже и за пределами американской старокатолической общины его, без сомнения, знали многие из тех, которым приходилось вступать с нею в сношения и, в частности, так называемые независимые католики Индии и Цейлона, с вождями которых он находился в общении⁷⁰¹. А потому его, очевидно, ни-

–132–

как нельзя признать таким человеком, способности и нравы которого были недостаточно известны и выяснены и епископское рукоположение которого могло бы потому, с точки зрения канонических правил, представляться неудобным.

Итак, Вилатт *мог получить* законное епископское рукоположение, но получил ли он его?

По этому поводу, прежде всего, возражают, что сам факт его путешествия на остров Цейлон и принятия там епископского рукоположения был незаконным. „Вилатт, как говорят, формально принял православие в С. Франциско от преосвященного Владимира, следовательно, подчинил себя во всё воле Св. Синода и православного епископа в С. Франциско, а затем самовольно ушёл на остров Цейлон для посвящения в сан архиепископа, не сообщив об этом никому, – ни своему епископу, преосв. Владимиру, ни Св. Синоду. Таким самочинным действием он, согласно правилам церкви, если бы и имел сан священный, подвергается уже со ipso

–133–

извержению из сана“⁷⁰². – Не имея никаких документов и подробных сведений относительно факта общения Вилатта с православным епископом С. Франциско, нам в высшей степени трудно судить об его каноническом значении. Нельзя однако не заметить, что в представленном преосв. Николаю документе этому факту придаётся совершенно иной смысл. Там говорится, что американские старокатолики „желая единения с

православной восточной церковью, с этой целью обращались сперва с прошением к ближайшему греко-русскому епископу, Владимиру аляскинскому, а потом, по его совету, и к св. правительствующему Синоду. О. Вилатт ездил в Калифорнию и был принят в качестве православного кафолика в общение Тела и Крови Христа, причём старокатолическое исповедание веры было признано православным⁷⁰³. Затем, в конце документа читаем: „О. Вилатт ездил на остров Цейлон за посвящением не ради личного удовольствия, а потому, что это был единственный⁷⁰⁴ исход для него – 1) в виду долгого и полного молчания св. Синода и кажущегося равнодушия православной церкви к старокатолическому движению в Америке; 2) в виду опасения, чтобы в случае смерти не оставить своей паствы без пастыря и таким образом не сделаться ответственным пред Богом за то, что заставил её возвратиться

–134–

к мерзостям (abominations) Рима или пасть в бездонную пропасть протестантизма; 3) в виду явного православия вождей независимой католической церкви Индии и Цейлона и усердного приглашения прибыть туда и принять Апостольское преемство, и 4) в виду того, что американским старокатоликам безусловно запрещено было архиепископом и епископами Голландии приводить своих детей для конфирмации к епископам англиканским или пользоваться освящённым ими миром, что ставило их в необходимость жить и умирать без миропомазания“. – „Полагая, что тут имелся случай той „necessitas qui non habet legem, Вилатт“... отправился на остров Цейлон и получил там епископское рукоположение. – Насколько можно судить по приведённым строкам, в настоящем случае между Вилаттом и его оппонентом существует, как нам кажется, некоторое недоразумение. Тому обстоятельству, что преосвященным Владимиром исповедание веры Вилатта признано было вполне православным и в силу этого он некогда принят был в общение Тела и Крови Христовых, оппонент его придаёт, очевидно, юридическое значение, как акту формального вступления в зависимость и подчинение по отношению к православному епископу и Российскому Св.

Синоду, после чего Вилатт становился уже подчинённым преосв. Владимиру, как своему епархиальному епископу, членом его епархии и клира. Что же касается самого Вилатта, то он своим сношениям с преосв. Владимиром не думает, очевидно, придавать никакого юридического значения. То обстоятельство, что он принят был православным епископом в общение Тела и Крови Христовых, он, по примеру древнехристианской церкви⁷⁰⁵, по-видимому, считает лишь выражением братского единения, основанного на единстве верований; но не влекущего за собой никаких юридических последствий. В этом случае он действовал, вероятно, с той же мыслью, с какой вступали и другие старокатолики в общение (*intercommunio in sacris*) с своими голландскими собратьями или даже с представителями англиканской епископальной церкви, нимало не предполагая поставить себя

–135–

тем в какую-либо формальную зависимость от церкви голландской или англиканской епископальной. Юридические отношения Вилатта к православной церкви С. Франциско определились бы лишь тогда, когда по поводу его ходатайства состоялось бы решение Св. Синода, по пока этого решения не было, он мог считать себя свободным от каких-либо обязательств по отношению к епископу Алеутскому и, как такой, отправиться на Цейлон для епископского рукоположения, не совершая тем никакого самочинного поступка, стоящего в противоречии с каноническими правилами. – Очень трудно, повторяем, судить о каноническом значении того поступка, относительно которого мы не имеем подробных и вполне достоверных сведений; но чтобы, по возможности, гарантировать себя от ошибки, станем на сторону самого худшего для Вилатта предположения. Предположим, что действительно он вступил в юридическую зависимость от православного епископа С. Франциско и затем, самовольно, без ведома своего епархиального архиерея, отправившись в чужую епархию, на Цейлон, принял там рукоположение. Подлежит ли, по каноническим правилам, он в таком случае извержению из

сапа и действительно ли полученное им на Цейлоне рукоположение?

В каноническом кодексе мы не нашли такого правила, которое прямо предусматривало бы рассматриваемый нами случай и определяло виновным в нём то или другое наказание. – Не подлежит сомнению, что в видах обеспечения правильного порядка церковного управления и в интересах охранения мира и доброго согласия между церковными правителями, древняя церковь старательно заботилась о том, чтобы строго ограничить компетенцию каждого епископа пределами вверенной ему епархии и отнюдь не допускать с его стороны какого-либо вмешательства в дела других областей, не находящихся под его непосредственной властью. Целый ряд канонических правил решительно запрещает напр. епископу вторгаться с своими распоряжениями в чужую епархию, совершать там рукоположения, принимать к себе и рукополагать чужих клириков и т. д. (Прав. Ап. 35; I, Всел. 16:

–136–

Антиох. 13; 22; Сардик. 15; Карфаг. 65 и др.)⁷⁰⁶. Всякие подобные вмешательства допускаются не иначе, как с ведома и соизволения местного епархиального епископа. Из всех указанных правил наиболее подходящим к рассматриваемому нами случаю представляется 15-е правило собора Сардикийского, которое гласит: *аще который епископ, из иного предела чуждого служителя церкви восхощет поставити на какую либо степень, без соизволения его епископа: то таковое поставление да почитается недействительным и нетвёрдым....* Но и это правило, как и другие подобные, не имеет прямого отношения к делу Вилатта, так как поставляет своей задачей оградить неприкосновенность прав епархиальных епископов и имеет ввиду рукоположения не епископские, а диаконские и пресвитерские. Из всех подобных правил ясно для нас лишь одно, что церковь решительно не одобряла какие-либо посторонние вмешательства в дела епархий, помимо согласия на то местных, епископов. Но дело Вилатта, касавшееся рукоположения епископского, превышало, конечно, компетенцию епархиальной власти и, по правилам, должно

было решаться собором епископов области, а потому, если Вилатт принадлежал к составу клира Алеутской епархии, удостоверение его епископского сана могло состояться лишь по решению Святейшего Синода. Таков, при принятом нами предположении, должен был быть законный ход дела; но Вилатт отправился в другую область, на остров Цейлон, и от тамошнего собора епископов получил рукоположение. Рукополагавшие Вилатта епископы поступили в этом случае прямо вопреки 2-му правилу второго Вселенского собора, где говорится: *областные епископы да не простирают своей власти на церкви, за пределами своей области и да не смешивают церквей: но, по правилам, Александрийский епископ да управляет церквами токмо Египетскими; епископы Восточные да начальствуют токмо на Востоке и т. д...* Не быв приглашены, епископы да не преходят за пределы своей области для рукополо-

–137–

жения, или какого-либо другого церковного распоряжения. При сохранении же вышеписанного правила о церковных областях, явно есть, яко дела каждой области благоустроить будет Собор той же области⁷⁰⁷... Так как Алеутская епархия входит в состав православной Русской церкви, то епископское рукоположение Вилатта представляло собою дело той области, высшее управление которой принадлежит Российскому Святейшему Синоду, а потому, по смыслу приведённого правила 2-го Вселенского собора, епископы на Цейлоне поступили незаконно, допустив своим рукоположением вмешательство в дела другой области, находящейся за пределами их компетенции. – Правда, в настоящем случае дело несколько усложняется ещё потому, что вопрос шёл не о рукоположении епископа в существующую уже Алеутскую епархию, а об учреждении епархии новой и о назначении епископа американским старокатоликом, которые до тех пор своего особого епископа не имели; но и при таких условиях, канонические правила говорят не в пользу Вилатта и его рукополагателей. Не говоря уже о том, что эта новая епархия, отделяясь от Алеутской, во всяком случае должна

была устроиться областной властью Свят. Синода, она не могла ещё получить особого епископа, без согласия на то православного епископа Алеутского. В 64 и 67 правилах Карфагенского собора говорится: *чтобы народ, в приходах от епископов зависящий и никогда не имевший особого епископа, не иначе получал своих правителей, то есть епископов, как по согласию епископа, которому подчинён сначала... и чтобы от определённого состава приходов, ни единое место не было отторгаемо, и не получало особого епископа, разве по согласию имеющего власть над оным*⁷⁰⁸. – Итак, если Вилатт, единолично или с своею паствою, действительно вступил в подчинение православному епископу С. Франциско и Свят. Синоду, то его путешествие на Цейлон, без согласия своего епископа, и получение там епископского рукоположения нужно признать поступком

–138–

самовольным, стоящим в противоречии с каноническими правилами.

Если так, то какая же кара угрожает в настоящем случае Вилатту и не подлежит ли он за свой самовольный поступок извержению из сана? Сколько нам известно, в карательных определениях канонических правил рассматриваемый нами проступок прямо не предусмотрен, но нужно заметить, что различные случаи нарушения чужих прав по управлению наказуются не одинаково. Иногда виновным грозит извержение из сана, а иногда другие, более лёгкие наказания. Если епископ напр. вторгается самовольно в чужую епархию, без согласия местной власти, и начинает распоряжаться там и совершать рукоположения, то правила определяют ему извержение из сана, называя его образ действий бесчиньем. Строгость наказания обусловливается в настоящем случае тем, что такое вторжение в чужую область, причём в одной епархии оказывается два епископа, грозит большой опасностью для спокойствия церкви и может положить начало расколу⁷⁰⁹. В других же случаях, когда напр. епископ в своей епархии рукоположит чужого, пришедшего к нему клирика, дело ограничивается только увещанием, исправлением или

временным прекращением церковного общения, так как церковь в таких поступках, очевидно, не усматривает злонамеренности и большой опасности для своего спокойствия, карая в этом случае лишь неуважение к чужим правам⁷¹⁰. – Что касается значения самого рукоположения, преподанного некомпетентным епископом, то канонические источники объявляют его недействительным и не твёрдым (*ἄκυρος, ἀβέβαιος, irritus, infirmus*)⁷¹¹. По объяснению православного канониста, „недействительность“ в этом случае следует понимать лишь в юридическом, а никак не в догматическом смысле, т. е. рукоположение, совершённое

–139–

некомпетентным епископом, не лишает рукоположенного сообщаемых ему при этом даров Божественной благодати, а только ничтожно в юридическом смысле, т. е. не даёт ему никаких должностных прав. „Кроме тех случаев, когда за нарушение законов о компетенции определяется в источниках извержение из сана, последствия некомпетентно-преподанной хиротонии ограничиваются для преподавшего – соответствующим наказанием, а для принявшего – запрещением пользоваться должностными правами впредь до разрешения со стороны компетентной власти, но не простираются до уничтожения самой сущности рукоположения так, чтобы при снятии запрещения с некомпетентно-рукоположенного требовалось вновь совершить рукоположение⁷¹².

Прилагая сказанное выше к делу Вилатта, мы находим, что даже при худшем для него, принятом нами, предположении, можно прийти к выводам довольно благоприятного свойства, а именно: 1) Действительность полученного им епископского сана в догматическом смысле не подлежит сомнению, хотя бы рукоположение и было совершено над ним епископом некомпетентным. 2) Извержению из сана за свой самовольный поступок Вилатт, нам думается, не подлежит, так как прямого определения в этом смысле в канонических правилах не имеется, а в свойстве его поступка нет тех признаков злонамеренности и опасности для церковного спокойствия,

которые давали бы основание подвергнуть его тягчайшему из наказаний, определяемых церковью за нарушение чужих прав по управлению, и 3) каноническая действительность его епископского рукоположения зависит единственно от признания её компетентной властью, т. е. Российским Святейшим Синодом⁷¹³.

В пользу такого признания и вообще снисходительного отношения к поступку Вилатта говорят и те обстоятельства, на которые он ссылается, как мы видели, в сво-

–140–

ём документе, как на побуждения, заставившие его предпринять путешествие на о. Цейлон и получить там епископское рукоположение. Эти обстоятельства, по его словам, сложились таким образом, что в их результате получилась для него „necessitas qui non habet legem“, а потому его поступок, хотя бы и самовольный, может заслуживать извинения. – Не находя возможным входить здесь в подробное рассмотрение того, насколько указанные Вилаттом обстоятельства обладали в своей совокупности действительно характером настоятельной необходимости, мы заметим лишь, что и в древней церкви уважительные причины считались вполне достаточным основанием для того, чтобы в некоторых частных случаях оправдать прямые нарушения канонических правил, установленных церковью для обеспечения и защиты порядка церковного управления от незаконных в него вторжений. Бывали примеры, когда в виду напр. явной опасности, которой подвергалась вера и благосостояние целой церкви, епископы считали себя не только в праве, но даже прямо обязанными действовать не соображаясь с правилами, установленными для обычного порядка управления. Такой именно взгляд высказан напр. Епифанием в оправдание совершённого им в чужой епархии рукоположения⁷¹⁴. В чрезвычайных обстоятельствах, говорит по этому поводу проф. Соколов, факт, противный букве закона, должен быть обсуждаем не по своему непосредственному значению, в оторванной от причин и последствий действительности, но в связи с обстоятельствами, временем, способом действия,

лицами, для которых он совершён, и целями, во имя которых предпринят⁷¹⁵.

Действительность полученного Вилаттом на острове Цейлоне епископского рукоположения возбуждает, наконец, против себя ещё одно возражение, в основании которого лежит сомнение в действительности епископского сана тех лиц, коими в этом случае совершено было само рукоположение.

В рассматриваемом нами документе об акте хирото-
—141—

нии рассказывается так: „в виду того, что о. Вилатт находился в общении с вождями независимых католиков Индии и Цейлона, сочувствуя им в их мужественной борьбе с целью освободиться от дьявольской тирании папы и сорадуясь с ними получению ими законного епископского преемства, он порешил отплыть за океан и принять апостольское преемство, предложенное с этой именно стороны“.... „Архиепископ Альварез (Мар-Юлий I) независимой католической церкви Индии и Цейлона принял посвящение от Мар-Дионисия митрополита Малабарского в сослужении с двумя его суффраганами. Мар-Дионисий был рукоположен сирийским патриархом Антиохии, Петром III (яковитом). Все сирийские епископы посвящены тремя епископами. Следовательно, архиепископ Альварез, рукополагавший епископа американской старокатолической общины, сам рукоположен канонически“.... О. Вилатт „был посвящён в сан архиепископа 29 мая 1892 года архиепископом независимой католической церкви (Альварезом) в сослужении сирийских епископов Мар-Афанасия и Мар-Григория. Всё совершено было правильно и канонически, согласно с Pontificale Romanum на латинском языке. При церемонии присутствовала большая толпа христиан, в которой, кроме независимых католиков, было много католиков римских и протестантов. Свидетелем был и консул Соед. Штатов, который затем подписал акт о посвящении и приложил к нему печать Соединённых Штатов“. — В этом рассказе об епископской хиротонии Вилатта упоминается, между прочим, одно обстоятельство, которое даёт некоторое основание сомневаться в её действительности.

Одно из самых существенных условий действительности рукоположения состоит, как известно, в том, чтобы в момент его совершения рукополагающий не находился ни в одном из тех состояний, которые парализуют всякую силу совершаемых им иерархических действий, а одним из таких состояний признаётся уклонение в ересь или принадлежность к ней. 68-е правило Св. Апостол, строго запрещая повторение рукоположения, прибавляет: *разве аще достоверно известно будет, что от еретиков имеет рукоположение. Ибо крещён-*

–142–

*ным, или рукоположенным от таковых, ни верными, ни служителями церкви быти не возможно*⁷¹⁶, т. е. и крещение и рукоположение, совершённое еретиком, не имеет никакого значения. В силу этого принципа 19-е правило I Всел. собора относительно Павлиан (последователей Павла Самосатского), принадлежавших прежде к своему еретическому клиру и затем обращающихся к Кафолической церкви, определяет, чтобы рукоположение над теми из них, которые будут признаны достойными, совершаемо было вновь⁷¹⁷. Итак, по церковным законам, рукоположение, совершённое еретиком, не имеет никакой силы; но это общее правило применяется не безусловно. Только тогда еретическое рукоположение недействительно, когда самое существо ереси таково, что совершаемые в ней религиозные действия лишаются своего внутреннего значения и превращаются в пустую формальность. К числу таких ересей канонические источники относят напр. ересь Павла Самосатского, который отвергал троичность лиц Божества, не признавал воплощение Бога-Слова и считал И. Христа простым человеком; ересь Савеллиан, которые сливали лица Божества в одну ипостась или считали их только явлениями единого Бога-Отца; а также ереси Манихеев, Валентиниан и Маркионитов, которые имели происхождение языческое и совершенно отвергали самые основания Христианства⁷¹⁸. Всё это, очевидно, были такие ереси, в которых, по выражению Свят. Василия Великого, „явная разность в самой вере в Бога“⁷¹⁹. К тому же разряду ересей относятся и те, в которых образ совершения крещения так

извращён, что не может иметь никакого значения, а именно ересь Евномиян, „единократным погружением крещающихся“, и Монтанистов, о которых Св. Василий говорит: „какая же была бы сообразность признать крещение тех, которые крестят во Отца и Сына, и в Монтана или Прискиллу; ибо не суть кре-

—143—

щены крестившиеся в то, что нам не предано“⁷²⁰. Последователи всех этих ересей, искажавших крещение или отвергавших основные догматы христианства, принимаются, по правилам, в церковь не иначе, как через совершение над ними крещения, наравне с язычниками. — Что касается многих других ересей, как напр. ариан, македониан, аполлинаристов и др., которые, хотя повреждают смысл некоторых основных догматов, толкуя их несогласно с пониманием церкви, но не отвергают их, и притом имеют у себя правильное, по значению и форме сходное с церковным, крещение, то взгляд канонических источников на иерархические действия, в них совершаемые, мягче и снисходительнее. Крещение, совершавшееся в этих обществах, признавалось церковью действительным, а потому при обращении таких еретиков в церковь не считалось нужным повторять его⁷²¹. Эти менее важные ереси не признавались по существу своему такими, чтобы и рукоположение, в них совершённое, было безусловно недействительным, по церковь предоставляла себе право в том или другом частном случае признать или не признать его. Отсюда мы не мало встречаем примеров того, что сила и значение такого еретического рукоположения в церкви сомнению не подвергались. Св. Афанасий Великий напр. о принятии клириков из ариан высказывает такое мнение: тем, которые были виновниками и вождями отступления, не давать места в клире, ограничиваясь допущением к церковному общению; тем же кои увлечены были в ересь нуждой, насилием и т. п. возвращать их степени по принятии раскаяния. Анизий, епископ Фессалоникский, с собором епископов своей области, решил принять тех, которые были рукоположены Бонозом, еретическим епископом Македонии. Либерий, еп. Римский, не только допустил к общению епископов македониан, но дозволил

им оставаться в их степенях, под условием только отречения от ереси и принятия Никейского символа. Известно также, что Св. Мелетий был рукоположен арианами и несмотря на то

–144–

был признан православными законным епископом. Св. Кирилл Иерусалимский был также рукоположен арианами и признан православными⁷²². Из этих и других подобных примеров очевидно, что менее важные ереси, крещение которых признавалось действительным, не считались, по существу своему, такими, чтобы и рукоположение, в них совершаемое, обязательно не имело никакой силы. В этом случае основной принцип церковного законодательства и практики можно выразить приблизительно так: чем менее разности в основном догматическом вероучении какого-либо религиозного общества, отделившегося от церкви, тем более оснований для признания иерархических действий, в нём совершаемых, имеющими силу и значение⁷²³.

Прилагая сказанное к делу Вилатта, посмотрим: можно ли признать действительность полученной им на Цейлоне хиротонии со стороны правоверия тех, кто совершал её?

Что касается архиеп. Альвареза и вообще независимой католической церкви Индии и Цейлона, то их правоверие, по-видимому, не подлежит сомнению. В пригласительном письме этого архиепископа к о. Вилатту о прибытии на о. Цейлон для хиротонии находится следующее, приводимое в рассматриваемом нами документе, изложение веры: „мы сохраняем (retain) Missale Romanum и Rituale вместе со всем, относящимся к латинскому обряду, mutatis mutandis, и наша вера есть также вера апостолов и первоначальной церкви sine additione neque omissione. Семь таинств, Никейский символ веры и все догматы вселенских соборов мы также признаём законными и единственно истинными“. (Cas legitimate and only valid). Несколько месяцев спустя, из Цейлонской же церкви доктор Пинто, в письме к епископу Владимиру, заявляет: „мы вполне православны в своём веровании, ибо наша вера есть та же самая, что и вера Святой Российской и Православных церквей Востока. Мы принимаем все учения древних (early)

вселенских соборов, отвергаем нововведения церкви папской и ничего не имеем общего с какою-либо из протестантских сект настоящего времени“. – Но в рукоположении Ви-

–145–

латта принимают участие, как мы видели, два сирийских епископа (яковиты?), а сам архиеп. Альварез, несомненно, ведёт своё апостольское преемство от сирийского яковитского патриарха Антиохии Петра 3-го. Отсюда, естественно, возникает вопрос, можно ли признать действительность рукоположения Вилатта, как скоро яковиты обыкновенно считаются еретиками?

В учении о лице Иисуса Христа восточные вероисповедания коптов, абиссинцев, армян и яковитов допускают одно, общее всем им, заблуждение, дающее основание относить их к числу монофизитов. „Во Иисусе Христе, исповедуют они, пребывает одно естество; но сугубое и сложное“. „Когда последовало соединение естеств, то во Иисусе Христе образовалось одно естество, составившееся из двух, божеского и человеческого, которые пребывают в нём несмесно и раздельно подобно тому, как тело и душа, быв соединены без всякого смешения, образуют одно естество человека“⁷²⁴. Они исповедуют во И. Христе одну природу, но природу Еммануила, т. е. поколику в нём соединены природы Божеская и человеческая и по соединении составляют едино естество и единую ипостась, – одного Богочеловека⁷²⁵. Но такое вероучение яковитов и их единомышленников не может быть признано в строгом смысле монофизитством, ибо они исповедуют не слияние и не изменение, или преложение двух естеств в одно, а только теснейшее их соединение и составление из них одной ипостаси без всякого изменения их свойств⁷²⁶. Что яковитов нельзя признать настоящими монофизитами, это ясно из того, что 1) они исповедуют во Христе два естества и после Его воплощения⁷²⁷; 2) признают в Нём и все свойства, при-

–146–

личествующие обоим естествам, так что Христос, по их воззрению, имеет две воли и действует как Бог и как человек⁷²⁸ 3) родоначальника монофизитства, Евтихия, они признают еретиком и анафематствуют⁷²⁹, В виду этих данных,

догматическое заблуждение яковитов и их единомышленников исследователи считают просто недоразумением, основанным на неправильном понимании терминов *φύσις* и *ὑπόστασις*⁷³⁰, а преосв. Порфирий прямо говорит, что они не еретики и не должно называть их монофизитами⁷³¹. Если же яковитов не считать монофизитами, то отличие их от православной церкви останется лишь в вопросе об авторитете Халкидонского и последующих вселенских соборов, да в некоторых обрядах⁷³²; во всём же существенном они оказываются вполне близкими к православию⁷³³. При таком положении дела, яковитов, очевидно, никак нельзя относить к числу таких еретиков, которые отвергают или извращают основные догматы христианства, что ясно выражает православная церковь, принимая их в своё лоно, при обращении, не через крещение или миропомазание, а только через покаяние и возложение рук⁷³⁴. Если же так, то, конечно, не может быть ни малейшего сомнения в том, что рукоположение, совершаемое яковитами и, в частности, совершённое над арх. Вилаттом, должно быть признано действительным.

Рассуждая по поводу дела Вилатта о значении еретического рукоположения, считаем не лишним сказать опять несколько слов о старокатоликах европейских, так как и для них это вопрос не совсем безразличный. Иногда им ставят в упрёк, что их иерархия ведёт своё начало от голландских янсенистов, которых многие склонны также считать еретиками⁷³⁵. Если, как мы

–147–

видели, по каноническим правилам и практике древней церкви, еретическое рукоположение не действительно лишь тогда, когда оно совершается таким еретиком, который искажает крещение и отвергает или извращает основные догматы христианства, то едва ли даже и нужно говорить о янсенистах, центр тяжести учения которых сводится, как известно, лишь к вопросам о благодати, свободе и предопределении⁷³⁶.

Мы кончили и, рассмотрев, по мере сил своих, поставленный нами вопрос, приходим к тому конечному выводу, что Православная Церковь могла бы признать иерархию

старокатоликов, не выходя в этом случае из пределов права, предоставленного ей каноническими правилами и практикой древней церкви. Само собою разумеется, что мы отнюдь не претендуем на непогрешимость своего суждения и счастливы будем, если нам удалось хотя немного послужить тому святому делу, об успехе которого Церковь Православная ежедневно возносит к престолу Всевышнего свою пламенную молитву, возглашая: *о мире всего мира, благосостоянии святых Божиих Церквей и соединении всех, Господу помолимся*⁷³⁷.

В. Соколов

Заозерский Н. А. Церковноприходские школы // Богословский вестник 1893. Т. 2. № 4. С. 148–171 (2-я пагин.).

„А кто о школе поплакал с народом и пред народом?“.
(Сам. Еп. Вед. 1892 г. № 14 стр. 636).

Церковноприходские школы (лучше бы называть их „церковными училищами“) за немногие годы своего существования уже успели заявить о себе, как о весьма важном явлении современной церковной жизни, которое приковывает к себе внимание наблюдателя, вызывая в нём самые разнообразные впечатления, то светло-радостные, то грустно-тяжёлые и побуждает к серьёзному размышлению. Вызванные к бытию своему по инициативе высшего церковного управления, энергически стремящегося к умножению их; создаваемые и организуемые православным приходских духовенством то одиночно, то при содействии самоотверженно действующих учителей и учительниц они начинают возбуждать к себе интерес и участие простого сельского народонаселения и в общем бесспорно служат обнаружением доброго религиозно-просветительного возбуждения в православном русском народе.

Чтобы не показаться голословными, обратимся к самым фактам из жизни современной церковной школы. Вот напр. что рассказывают Пензенские Епарх. Ведомости об устройении и освящении церковноприходской школы в селе Мордовском Качиме: „Открытая 6 окт. 1891 года школа в течение года помещалась в квартире, очень неудобной для учебных целей: сырой и тесной крестьянской избе. Построить для школы собственное помещение

–194–

было мечтою её учредителей. В настоящем году эта мечта осуществилась совершенно неожиданно благодаря тому, что Мордовско-Качимовская школа Училищным Советом была внесена в список школ, для коих постановлено было устроить новые помещения на суммы, отпущенные из капитала

общественных работ. На долю Мордовско-Качимовской школы ассигновано было 350 р.

К чести качимовских крестьян среди них нашлись истинные друзья школы, которые при известии „о царском подарке» изъявили согласие присоединить к нему и свои пожертвования и труды. Так почти все отцы учеников школы привезли на место её постройки по 1, по 2, а некоторые и по 3 бревна, а один из них, кроме того, пожертвовал 50 шт. тёсу лучшего качества. Особенною ревностью в этом отношении отличился крестьянин М. В. он взял на себя трудную задачу ходить по тем крестьянам: которые согласились помочь постройке, напоминать им об их обещаниях, торопить их, предупреждая замедление и остановку в работах, выпрашивать новые жертвы, торговаться по-крестьянски с поставщиками и т. д. Плотники, подряженные на постройку школы за 90 р. тоже принадлежали к числу друзей школы во главе с своим подрядчиком – церковным сторожем М. Б. Наконец *и сами ученики* школы охотно подвигали дело своими *слабыми руками*. На их долю выпало положить, так сказать, *краеугольный камень* школы. Дело в том, что один крестьянин пожертвовал под школу 8 дубовых столбов, оставшихся от сгоревшей маслобойни. Жертва была чистой находкой, но беда была в том, что столбы были зарыты глубоко в землю и плотники отказывались вырывать их, боясь потратить на это целый день. Тогда учителю пришла в голову мысль созвать учеников школы и их послать вырыть столбы. Явилось 30 человек с лопатами, скребками, мотыгами и на месте сгоревшей маслобойни началась настоящая муравьиная работа, окончившаяся победоносным и шумным извлечением из земли дубовых кряжей. – На другой день ученики ходили вёрст за 7 от села на моховое болото и там под надзором взрослого крестьянина целый день теребили мох для стен будущей школы. Делом школьни-

–150–

ков было также собирание в кучу щеп, годных для топлива и уборка негодного мусора. Все эти работы исполнялись с таким единодушием и весельем, что приходилось ставить детей в пример отцам. Главным распорядителем постройки был

местный наблюдатель школ и благочинный священник соседнего села русского Качима, а ежедневным надзирателем за постройкой и руководителем плотников – учитель школы. Он же расплачивался за работы и материалы и вёл запись расходов. При самом же начале работ явились немалочисленные враги школы. Это были большей частью мироеды, крайне недовольные тем, что в таком большом деле не спросились их совета и разрешения и что дело это обошлось без водки. Они всех убеждали, что нужно отказаться от школы, потому что присланные на неё деньги даны не даром и не безвозвратно: их взыщут с общества же. Жертвователям на школу они говорили, что благочинный-наблюдатель для себя старается, принимая их пожертвования, потому что он воспользуется всеми остатками от высланной суммы, что никто не поверит, будто и учитель с крестьянином Л-евым так зря хлопочут о школе и т. д.

В сентябре школа была окончена постройкой. И по своим размерам, и по удобствам, и по внешней отделке она стоит гораздо дороже тех денег, которые были на неё отпущены. Она представляет собою продолговатое здание в 21 арш., длиной и 10 арш. шириной, построенное из толстых и чистых сосновых брёвен. Внутри это здание разделяется капитальной стеной на две половины: в одной – классная комната, в другой – раздевальная, квартира учителя из двух комнат с балконом и кухня. Все комнаты светлы и более 4 ½ арш. высоты. Снаружи карниз, наличники и балкон украшены хорошей резьбой.

Друзья школы и ученики с нетерпением ждали её освящения, которое было назначено на 1-е октября. Дней за пять до этого дня ученики школы под руководством учителя начали готовиться к торжеству: разобрали мусор вокруг здания, выбирая из него крупные щепы на топливо, а негодные отвозя в овраг; подметали площадь

–151–

вокруг школы, чистили окна, украсили зеленью иконы и портрет Государя и т. д. Их сёстры вымыли пол в школе.

Накануне праздника было отслужено всенощное бдение, во время которого на обоих клиросах пели два хора певчих, – один

из учеников мордовской Качимовской, а другой, – из учеников русской Качимовской школы. В пении принимали участие и учителя двух соседних церковно-приходских школ, Вороновской и Родяйкинской, нарочно прибывшие в Качим на освящение школы.

В самый праздник 1 октября, во время звона к утрени, ученики Мордовской Качимовской школы во главе со своим учителем отправились в село русский Качим за местно-чтимой иконой Свят. Николая. В русском селе Качиме, в церковной ограде с учениками Мордовской Качимовской школы соединились ученики Русской Качимской школы и все они вместе, в стройном порядке – рядами по 4 человека с пением тропаря „Правило веры“, сопровождали икону до Мордовского Качима, куда пришла к началу литургии. Последнюю совершали 4 священника – законоучители соседних школ, пел соединённый хор под управлением учителя Мордовской Качимской школы.

Пока в церкви подходили ко кресту и собирался крестный ход, ученики обеих школ, за исключением певчих и девочек, по команде церковного сторожа запасного унтер-офицера выстроились во фронт в два ряда, потом, сдвоив ряды и сделав полуоборот направо, пошли ровным шагом в школу впереди крестного хода. В школе они стали пред иконами, после чего начался молебен Свят. Николаю и св. Мефодию и Кириллу с водосвящением. Пред произнесением многолетия один из учеников Русской Качимовской школы поднёс учителю Мордовской Качимской школы картину Сидорского – 12-летний отрок Иисус во храме, – в полированной рамке. Русские качимовские *школьники* приобрели эту картину и раму *на складчину и подносили своим мордовским качимским товарищам в качестве подарка на новоселье.*

После провозглашения многолетий священники обошли во –152–

круг школы со святой водой, окропляя стены. Затем крестный ход отправился в церковь.

Возвратившись из церкви, хозяева школы и гости, а также оба хора расположились на балконе школы, на решётке которого был поставлен портрет Государя Императора. Ученики

школ, выстроившись пред балконом, по команде: „на молитву! шапки долой!“ – сняли шапки и вместе с хором стройно и торжественно пропели народный гимн: Боже, царя храни.

В это время в классной комнате были поставлены длинные столы, за которые и сели возвратившись в школу усталые дети. Им предложен был сытый обед, пред началом и окончанием которого были пропеты молитвы⁷³⁸.

Представляя изображение этого маленького, по внешности, но очень знаменательного события в жизни русской церкви, мы имеем основание утверждать, что подобных маленьких событий не мало совершилось и совершается в настоящее время на святой Руси. Жизнь церковноприходской школы богата светлыми явлениями подъёма национально-церковного духа, а вместе явлениями самоотверженного подвига – полезнейшего приложения нравственно-интеллектуальных сил тысячи избранников – церковноприходских учителей и учительниц. Эти лица – за скудное вознаграждение, а иногда совсем безмездно приносят великую пользу русскому народу, образуя и воспитывая в юном поколении простолюдинов русских и инородцев „новую породу людей“. Из тысячи примеров этого великого служения вот некоторые наудачу взятые:

Пред нами Екатеринбургская губерния, Верхотурский уезд со своими обитателями Вогулами; там редки храмы Божии, но как у нас во внутренней России и население инородческое христианское принуждено лишь изредка получать религиозное утешение посещением приходского храма, отстоящего от селения на 50 и 80 вёрст. Но попечением миссионерского общества и там завелись церковные училища и вызвали на святое дело избранных деятелей.

Вот небольшая вогульская деревня Дача; от приходской Петропавловской церкви она отстоит на 85 вёрст.

–158–

Церковное училище существует здесь с 1887 года. В 1890 году учительница школы. Л. К-ова вследствие малого числа учащихся – с одной стороны, а с другой – уступая усердной и неотступной просьбе ясачных вогул соседней деревни Митяевой, с благословения приходского священника, переехала

в д. Митяеву, где со стороны общества приготовлено ей хорошее помещение как для школы, так и для неё, а детей из Лачинской школы предложила родителям привести в д. Митяеву впредь до распоряжения Комитета Миссионерского общества. Но Комитет, находя полезным существование школы в д. Лаче, постановил Лачинскую школу оставить по-прежнему, а в Митяеве открыть особую школу. Для обучения грамоте в Лаче сначала было предположено оставить одного наиболее способного из окончивших курс в этой школе юношу с вознаграждением ему за труды по 1 р. с ученика. Но избранного не отпустили по домашним обстоятельствам родители и вместо него была приглашена дочь обывателя Николае-Павлинского завода М. Б-ова, имеющая звание учительницы. Она начала свои занятия довольно толково и прилежно; посему о. благочинный обратился в конце года в Комитет с ходатайством об увеличении ей жалованья до 10 или 12 руб.: не много ведь?...

По отзыву о. благочинного – наблюдателя школ, учительница К-ова кроме школьных трудов исполняет нравственно-просветительную миссию в среде взрослых Вогулов. Это – пионер русской гражданственности среди инородцев. „В воскресные и праздничные дни, по её почину, дети собираются в школу, где под руководством учительницы, они читают и поют молитвы и церковные песнопения. Вместе с детьми приходят иногда в школу и их семейные, которым учительница читает жития святых и другие книги духовно-нравственного содержания, применяясь в этом случае к их духовным потребностям и пониманию. Вообще учительница К-ова и в новом месте своего служения старается заводить и поддерживать все те добрые порядки, какие были ею установлены в школе Лачинской. За усердные и успешные занятия в этой последней школе Миссионерский Ко-

–154–

митет в общем годичном собрании удостоил её денежной награды в 30 руб. К-ова – воспитательница Епархиального Екатеринбургского Женского училища⁷³⁹.

Или вот напр. факт из современной жизни церковной школы, отмеченный Пермскими Епархиальными Ведомостями. „В 18-ти верстах от Перми близь железной дороги расположилась дер. Левшина. До 1887 г. дети этой деревни оставались или совсем без всякой грамоты, или же учились ей у лиц малограмотных, отставных солдат, пожалуй не особенно высокой нравственности. Но Господь милостив; Он призрел на людей сих... Дочь одного из бедных служащих конторы Мотовилихинских пушечных заводов, девица М. К-ва, получившая надлежащее образование, является в дер. Левшино и предлагает жителям свои услуги – заняться обучением детей их за условленную плату. Дело устроится. Учительница нанимает квартиру и 8 октября 1887 г. в деревне Левшиной открывается школа грамоты. На первый раз в школу поступает 15 учеников. В 18⁸⁸/₈₉ г. число учащихся увеличивается до 20, в 18⁸⁹/₉₀ г. до 23. По окончании 18⁸⁹/₉₀ г. учительница К-ва привозит своих учеников на экзамен в Мотовилихинскую церковноприходскую школу. Шесть учащихся вполне удовлетворительно выдерживают экзамен и получают свидетельства об окончании курса церковноприходской школы. За труды по обучению детей учительница получает с каждого учащегося от 50 к. до 1 р. – что составляет принимая во внимание и бесплатно обучающихся – не более 10 р. в месяц. Из этих скудных средств учительница должна была уделять на наём помещения для школы, отопление и мытьё полов. Понятно, какая ничтожная сумма оставалась ей на содержание. Не красна жизнь при таких средствах. *Одна лишь любовь к делу может заставить забыть всё прочее, что необходимо для существования человека!* В настоящем году положение учительницы несколько улучшилось“⁷⁴⁰.

Вот и ещё картинка, которая прямо просится на по-
–155–

лотно. „В одной из школ Инсарского уезда (Пензенской губ.) мальчик, получивший свою порцию хлеба, спрятал его и стал есть принесённый им из дома хлеб с примесью лебеды. Когда его спросил законоучитель, почему он ест этот хлеб – чёрный и непитательный – когда получил хлеб хороший, он ответил: „я то

постарше, напитаюсь и этим хлебом, а у меня дома две сестрёнки маленькие, которые плачут от лебёдного хлеба, и я хочу их обрадовать, когда отдам им свою порцию хорошего хлеба вместо гостинца“. – „Откуда такая милость для наших ребятишек?“ – спрашивал заведующего раздачей хлеба протоиерея один седовласый старец, грамотей-мужичок, – учат без денег и кормят даром“. – Узнав, что пожертвования на школы идут от разных благотворителей всякого звания и чина, мужичок, достав из кармана кредитный рублёвик, набожно перекрестился и, передавая о. протоиерею, промолвил: „вот это, батюшка, от меня малая толика на хлеб детям школьникам“⁷⁴¹.

Но не достало бы места в книжках Богословского Вестника, если бы мы предприняли лёгкий труд выписывать на страницы его отдельные случаи проявления усердия к просветительному призванию со стороны деятелей церковной школы и возбудительного их действия на лучшие духовные стороны детей и отцов тёмной доселе народной среды. Мы позволим себе привести лишь несколько, так сказать, валовых счетов приложения нравственной силы скромных тружеников на церковно-педагогическом поприще. В извлечении из отчёта Самарского Епарх. Училищного Совета за 18⁹⁰/91 учебный год читаем: „все учителя церковно-приходских школ занимаются преподаванием в них *безвозмездно* за исключением только учителя церковно-приходской школы г. Николаевского, получающего от городского общества за труды по обучению вознаграждение в количестве 120 р. в год. – Учителей из членов клира во время исполнения ими приходских обязанностей в Самарском уезде в некоторых школах заменяли старшие и более благонадёжные из учеников

–156–

в школе же Кашпирских хуторов вместо отсутствующего учителя занималась жена священника и только в Кротовской школе учение прекращалось во время отлучки обучающихся для требоисправлений. Из числа церковно приходских школ Самарской епархии 57 школ помещается в собственных, 7-мь в наёмных домах; 7-мь в частных квартирах; 50-т в церковных

сторожках (sic!); из числа всех школьных помещений 96 удобных и 25 неудобных. – Существующие школы грамоты в епархии подразделяются на два типа: в одних (63-х) обучают безвозмездно местные члены причта: священник как законоучитель и псаломщик как учитель и дело обучения в большинстве школ ведут применительно к программам церковно-приходских школ; в других (24-х) обучают посторонние лица и обучение в них ограничивается большей частью научением детей чтению и письму. – Главное наблюдение за школами в деревнях принадлежало приходским священникам. – Состав учащихся в 24-х школах, открытых частными лицами, не из членов приходских причтов, следующий: учителей 22; из них 2 из духовного звания, получившие образование в Духовном Училище; 2 мещанина; 6 из отставных унтер-офицеров и 12 крестьян, но из них не многие окончили курс в земских начальных школах, учительниц 3. Что касается вознаграждения за труды по обучению, получаемого всеми этими учителями школ грамоты, то сведений по этому предмету имеется только о 17 учителях и вознаграждение их самое разнообразное: учительница Самарской при Воскресенской церкви школы грамоты получает *из случайных* поступлений по 10 р. за каждый учебный месяц; учитель Аксаковской школы Туарминского прихода получает от учредителя школы – крестьянина – 20 руб. в зиму, стол и помещение; в Абдулинской школе деревенское общество платит учителю по 6 р. за учебный месяц и даёт помещение в доме, устроенном обществом для школы; в остальных школах плата получается учителями с родителей учащихся: в четырёх школах по 1 р. с ученика в зиму, в одной школе 75 коп. с ученика; в одной школе 50 коп., 1 п. муки, 1 п. картофеля и в одной школе по одному

–157–

возу дров и по 2 п. муки; в 8-ми школах плата получается за каждый месяц: причём в одной школе положено платить с ученика 50 к., в двух 40 к., в одной 35 к. и в четырёх – по 20 к. в месяц⁷⁴².

В отчёте о состоянии церковно-приходских школ Полтавской губ. за 18⁹¹/92 г. читаем: ближайшим образом

заведовали церковно-приходскими школами приходские священники, которые состояли и законоучителями сих школ. В отчётном году, кроме приходских священников законоучителями состояли 1 иеромонах, 3 диакона и 6 окончивших курс Дух. Семинарии, не имеющих духовного сана. Об одном из сих законоучителей наблюдатель дал такой отзыв: „Законоучитель... личность весьма симпатичная и редкая по своему отношению к школе... Вполне преданный своему делу он *не щадил для него своего слабого здоровья*“. Учительские обязанности в церковных школах в отчётном году исполняли: 23 священника, 49 диаконов, 12 окончивших курс Дух. Семинарии; 19 окончивших курс Епарх. женского Училища, 9 окончивших курс женской гимназии, 1 институтка, 4 окончивших курс прогимназии, 2 окончивших 3 класса министерских училищ“. – Платы за обучение в церковных школах вовсе не взималось только в 3-х уездах; в остальных же 12 уездах хотя не во всех школах взималась плата только за детей более состоятельных родителей – в размере от 30 к. до 3 руб.... Что касается вознаграждения, получаемого учащими в школах грамоты: то отделенские отчёты дают самые неопределённые указания вроде таких: взималось по 2 р. от мальчика; определённого жалованья нет, а получают от 50 к. до 2 р. с души и т. п. Можно только сказать, что в некоторых школах бралась плата от 30 к. до 3 руб.“⁷⁴³.

В отчёте за 18⁹⁰/₉₁ г. о состоянии церковной школы в Ярославской епархии, занимающей одно из первых мест по благоустройству школ⁷⁴⁴ церковных, читаем:

–158–

„Духовенство много жертвует своих сил и употребляет много *малооцениваемых* стараний, чтобы воспитать посредством церковно-приходской школы народ в привязанности к православию и православной церкви. 50 священников состояли законоучителями и учителями; 150 священников только законоучителями; 27 диаконов только учителями. За исключением весьма немногих все эти лица трудились без всякого вознаграждения. Если бы оценить их труд равномерно с трудом учителей – не скажем земских школ, а

церковно-приходских, получающих весьма скудное вознаграждение (от 60 р. до 150 р.), то, священникам (законоучителям и учителям) нужно было бы уплатить 5000 р., священникам законоучителям (считая по 25 р. на каждого) – 3425 р. и диаконам – учителям (по 60 р.) – 1620 р. Кроме сих из 30 псаломщиков, состоящих учителями, или даже законоучителями и учителями, более 10-ти человек не получали никакого вознаграждения; их труд по той же оценке будет превышать 1000 р. Итак, труд всех сих тружеников по плохой оценке стоит 11045 р. *Нельзя не благоговеть пред такими бескорыстными тружениками!* Их труд может быть оценят обученные ими дети, когда придут в совершенный возраст и поймут кому они обязаны лучшим благом в жизни, – оценят и может быть посильно вознаградят⁷⁴⁵.

Сельская жизнь представляет в настоящее время, по отзывам наблюдателей, вообще не много отрадного: повсюдная бедность, пьянство, кулачество, распущенность – вот её характерные черты в настоящее время! Церковноприходские школы составляют едва ли не единственное отрадное явление, единственный светлый оазис в этой тёмной безотрадной среде. На них одних – по справедливости остаётся остановиться своим вниманием; на их возрождающей и освежающей силе сосредоточить свои надежды. Но... возлагать надежды, рассчитывать на чаемую от кого-либо и от чего-либо пользу может, конечно, тот, кто так или иначе приобрёл на это известные

–159–

права. Кому же принадлежат эти права? Кто и чем приобрёл себе право возложить свои упования на церковноприходские школы?

Прежде всех, конечно, имеет на это право высшее церковное правительство, которое постоянно побуждает епархиальных архиереев к заботам и мерам по увеличению числа церковных школ и по благоустроению их. Имеют право на это и епархиальные архиереи, для коих в настоящее время, под влиянием постоянных напоминаний свыше, церковная школа едва ли не самая главная, а иногда даже болезненная забота из

всех забот по епархиальному управлению и благоустроено. Имеют право на это и низшие правительственные и руководящие органы по церковным школам, как то: епархиальные училищные советы и их отделения; о. о. благочинные и наблюдатели. Имеют более всех на это прав немногие частные благотворители, устроители и жертвователи на церковные школы. Все эти учреждения и лица весьма деятельно участвуют в образовании и жизни церковных школ: кому же, как не им принадлежит и право ожидать благих плодов своих забот и своего делания? Но насколько велико это их право и чего они могут ожидать от своих забот и от своего делания? Они предписывают, руководят и изыскивают средства для существования своих предначертаний. Но, конечно, невозможно людям создать что-либо из ничего. Им нужны люди способные осуществить их предписания и предначертания, им нужны материальные средства для того, чтобы эти способные люди могли делать то, что им предписывают и чем руководят. Есть ли всё сие налицо? Недостатка в людях способных нет – можно сказать: взрослые дети духовенства, не успевшие по окончании курса средне-учебных заведений пристроиться к более или менее выгодным профессиям, – за самое ничтожное вознаграждение идут в учителя и учительницы церковноприходских школ; ну, а что касается школ грамоты – то туда идёт уже всякий – не мало отставных унтер-офицеров, не окончивших курс не только в средних, но даже и в низших учебных заведениях

Что же касается материальных средств церковной школы,
–160–

то они – крайне скудны. Школы, имеющие постоянное обеспечение, – редкость: большая часть – подвержена в этом отношении случайности. Школ, имеющих собственные здания – весьма немного; большая часть – в нанятых зданиях: нередко – в сторожках церковных, в кухнях или свободных комнатах причтовых домов; учебные пособия – в самом ограниченном, а иногда в совершенно недостаточном количестве⁷⁴⁶.

Чего же можно ожидать от таких учителей и так устроенных школ? К сожалению, нередко приходится слышать, что всё это –

пустяки; важно одно – были бы открыты повсеместно школы, а там дело пойдёт само собою и принесёт благие плоды. Дабы не показаться голословными в таком важном заявлении представляем в подлиннике некоторые выдержки из статьи, напечатанной в Черниговских Епарх. Ведомост. за 1892 г. под заглавием: „Разъяснение недоумений по вопросу о повсюдном открытии школ грамоты“. Статья начинается так: „Преосвященнейший наш Владыка в своём архипастырском послании... изволил выразить желание в скором времени видеть *во всех сёлах* Черниговской епархии, при всех церквях её школы грамоты... Некоторые из священников в беседе с нами по этому вопросу выставляли различные недоумения, затруднения, препятствующие якобы раскинутию сети школ церковных. Первое затруднение, это – вопрос: где поместить школу? Правда, вопрос этот для некоторых сёл... *несколько серьёзен*. Однако решить его *легко*... Дело в том, что сама жизнь, самый опыт даёт ответ на разбираемый вопрос. Мы читаем в отчётах, епархиальных советов, что многие и многие школы грамоты не имеют претензий на хорошее помещение: одни ютятся в свободных комнатах причтового дома, другие – в передней у священника, иные – в сторожках, некоторые – в хатах мало семейных и благочестивых родителей крестьян и т. п. И

–161–

такие помещения ничуть не роняют дело народного воспитания через школы церковные в духе православной церкви. Как в давнее время христианские храмы помещались в катакомбах, в захолустных уголках... так и ныне многие церковные школы не имеют порядочных помещений, существуя так сказать изо дня в день, нередко передвигаясь среди зимы с места на место; и не смотря на всё это, их ожидает великое будущее... Посему, нечего печалиться сельским пастырям о неимении приличных помещений для школ. В сторожке ли, в свободной ли причтовой комнате, в хате ли одинокого крестьянина – пусть настоятели приходов открывают школу грамоты!.. Другой вопрос – о школьной мебели. Где, говорят, взять денег на парты, доски и прочие принадлежности школы?

Нет денег – и не нужно этих принадлежностей. Довольно одного длинного простого крестьянского стола (такие везде есть) да несколько скамеек – обычных крестьянских. Доску же может смастерить любой плотник – простую висячую на стене без всяких затей. Обойдётся не дороже полтинника“.

„Третий вопрос, – продолжает рассматриваемый автор – где взять учителя? – В сёлах кроме священника занятого постоянно нет никого, кто мог бы учить – говорят обыкновенно. *Должно на это ответить, что главная цель школ грамоты воспитательная, – образовать из детей крестьянских истинных сынов православной церкви и достойных граждан, преданных монарху.* Изучение же грамоты и других предметов есть цель вторая, постольку необходимая, поскольку истинное воспитание нуждается в просвещении. Поэтому нет нужды сразу искать учителя образованного; *лучше на первый раз поставить учителя – какого-либо односельчанина честной жизни, грамотного, преданного св. церкви, могущего передать детям немудрёную науку молиться, петь, читать, писать и считать. Грамотей деревенский, участвующий в клиросном пении в церкви, старец какой-либо из крестьян, читающий книги – вот первые учителя школы!* Важно, повторяем, на первых порах иметь учителя, хорошо настроенного и т. д.“⁷⁴⁷.

–162–

Мы не стали бы, конечно, указывать на такое мнение, если бы оно было единоличным мнением; но, к сожалению, оно – далеко не таково, а разделяется многими, и притом теми, кому всего менее оно прилично. В самом деле, во многих епархиях школы грамоты растут, как грибы. И если правда, что главная цель школы грамоты – воспитательная – *образовать истинных сынов православной церкви* – то созидание школ выше-рекомендованным способом есть самая непокрытая профанация религиозного воспитания, против которой давно уже произнесено грозное слово пророка: *проклят (человек) творяй дело Господне с небрежением (Иер.48:10)*. В наш век улучшаются орудия и средства всякого труда: тем более странно ухудшать средства и постановку религиозного воспитания. В наш век возрастает и цена на всякий труд: какое

же основание для понижения её за столь важный труд как труды религиозного воспитателя? Нет, невозможно помириться с мыслью, чтобы в государстве, ставящем своей обязанностью покровительство православной церкви и в народе, величающем себя „святою Русью“ церковные училища напоминали катакомбы первых веков христианства, хотя с другой стороны в сих последних было нечто столь великое, чего в настоящее время тщетно было бы и ждать.

Сущность дела далеко, однако ж, не в этих странных контрастах, а в той тяжкой глубоко поражающей врождённое человеку чувство правды обиде, какая наносится скудной оценкой деятелю, труждающемуся на поприще религиозного воспитания. Дело в том, что ведение преподавания как в церковноприходской школе, так и в школе грамоты есть не дело свободного произволения, а *ответственная служба* – за скудное вознаграждение или совсем безмездная. Это дело не произвольное, – потому что каждый учитель – и учительница связаны определёнными часами занятий (от 9 до 4-х), обязаны пройти определённую программу, весьма часто при недостатке пособий едва ли удобовыполнимую; каждый год они обязаны приготовить известный процент учащихся на экзамен для получения льготы по отбытию воинской повинности. Они обязаны строгой отчётностью в своей деятельности

–163–

и в течение года находятся над наблюдением и контролем приходского священника, наблюдателя школ и разных ревизоров. Они несут так. обр. все тягости общественной службы, и притом службы тяжёлой, отнимающей лучшие часы целого дня и за это получают плату 50–60 р. – плату прислуги.

Такое положение вещей не может быть долго терпимо или в противном случае принесёт горькие плоды. Посему быстрое увеличение таких жалких, нищенских церковных школ – явление, отнюдь не радостное. Нужно не увеличивать их число, а употреблять все усилия к тому, чтобы поставить надлежащим образом уже существующие.

Но естественно возникает вопрос: чем же однако держатся уже открытые школы, и держатся – по крайней мере судя по

отчётам – так удовлетворительно, что епархиальные начальства ни чуть не останавливаются в своём настоятельном требовании от приходских священников – вновь открывать и открывать церковные школы? Как выше было показано они держатся самоотверженным личным подвигом учителей и учительниц, как из наличного состава причтов и их семейств, так и из посторонних лиц, приглашаемых за низкую плату. Но откуда же взялось такое стремление к самоотверженному труду? Не думаем, что мы умалим достоинство этого стремления, предположив в нём, кроме мотива нравственного, внутреннего, и ещё мотивы чисто внешние, как-то: беспомощность положения, сиротство, материальные недостатки, побуждающие искать какой бы то ни было задельной платы. В самом деле; кто идёт на церковно-училищную службу? – Сирота-гимназистка, сирота-епархиалка, семинарист, окончивший и не окончивший курс, отставной солдат, – идёт потому, что больше совсем не куда идти. Но, с другой стороны, всё это народ, конечно за исключением последнего – молодой полный сил, благородных стремлений и без сомнения самых *смелых надежд*. Если присущее юности благородство уже само по себе достаточный мотив к тому, что она отработает добросовестно получаемую задельную хотя и скудную плату, то вера в человеческую совесть и благодарность делает

–164–

в глазах её сомнению не подлежащим расчёт на лучшее в самом ближайшем времени. И вот окрыляемая этими наивернейшими надеждами и расчётами эта юность со всей отвагой, жертвуя самыми необходимыми требованиями человеческого существования, отдаётся подвигу народного религиозного воспитания и производит почти чудеса. Церковные школы возникли быстро и во множестве и, не смотря на свою нищенскую обстановку, *пока*, идут превосходно. Каким же образом это случилось? Ответ простой и верный короток: благодаря случайно-удачному приспособлению к этому делу духовных сил беспомощного материально духовного юношества. Но такое положение вещей не может быть долго-терпимо. Пока ещё не ушло время и число церковных училищ

не достигло поражающих цифр необходимо употребить усилия на то, чтобы поддержать их, необходимо оградить благородные порывы юных деятелей от неизбежного и горького в противном случае разочарования.

„Как христианские храмы вышли из под земли – рассуждает автор выше цитированной статьи – и победили все языческие храмы и религии, так и церковные школы в своё время „вознесут главу свою“ и (скажем словами определения Св. Синода) оправдают то высокое доверие к православному духовенству, которое Государь Император благоволил выразить при утверждении правил о школах“⁷⁴⁸.

Аналогия эта имела бы некоторое достоинство, если бы автор её не опустил из виду глубокое различие в духовной настроенности древнехристианского общества, собиравшегося в катакомбах и современного общества в виду коего и без участия коего выросли и существуют церковные школы. Древние христиане собирались в катакомбах не потому, что не *имели средств* и усердия к построению великолепных храмов, а потому только, что это построение не дозволено было правительством. А что касается духовной их настроенности и христианского самопожертвования во имя Божие, то на сей счёт достаточно привести следующее свидетельство из эпохи катакомб:

–165–

„Не бяхе нищ ни един в них: елицы бо господие селом, или домовом бяху, продающе приношаху цены продаемых, и полагаху при ногам Апостол. Иосия же... имея село, продав, принесе цену, и положи пред ногами Апостол“. (Деян.4:34–37).

Не то усматривается в христианском обществе нашего времени. „До какой степени убогие приношения на церковноприходские школы поступали в Училищный совет – читаем в одном Епархиальном органе – об этом весьма красноречиво говорят „ведомости“ кружечных сборов по церквам епархии, представляемые в Совет о. о. благочинными. Скучность сборов по отдельным церквам благочиннических округов *укрывалась* и *укрывается* под общим „итогом“ денег, собираемых со всего округа. В течении целого года кружечный

сбор по сельским церквам не превосходил за всё время открытия церковноприходских школ (с 1886 по 1891 гг.) 3–5 р. Но за то нисходил этот сбор до 30, до 15, до 10-ти коп., в большинстве же 50–70 к. и в редких только церквах 1 рубль... Общий итог сборов по церквам епархии за каждый отдельный год по раскладке определяется в скромную сумму *одной* тысячи с сотней или двумя сотнями руб. – Что же может Совет сделать из такой скромной суммы? О если бы и к нему послан был пророк Илия, как к сарептской вдовице! – острит автор приведённого сообщения⁷⁴⁹. А как получается и этот скудный сбор – это видно из тех характерных советов и наставлений, какие автор означенной статьи даёт приходским священникам: „на руководителях простого народа – говорит он – (а в особенности на священниках) лежит прямой, священнейший долг *будить* его на всё доброе: *умолять плакать пред ним* и за него, угрожать ему судом Божиим за леность... В один день одним поучением не разбудить русского человека на совершение нового подвига. Дивятся, что на Иерусалим и на греков собирают массу денег. Но припомните, сколько столетий „ныли и пели“ нам греки о своей бед-

–166–

ности, о притеснениях и т. п. жалостях. А кто о школе поплакал с народом и пред народом?“⁷⁵⁰ Итак, из стремления высшего правительства к возможно большему и быстрому размножению церковных училищ проистёк на наше духовенство новый долг – „ныть и петь“ целые столетия пред христианским народом о бедности. И кто не знает, что наше духовенство уже запело и заныло... И не удивительно: „на всю Россию, по словам СПб. Ведом., приходится около 30000 школ, считанных же кабаков не менее 150000; с кабаками несчитанными (тайными притонами питий) и с придачей разных других учреждений, где можно раздобыться водкой, наберётся в общей сложности, пожалуй, 200000 притонов, так или иначе спаивающих с круга население“⁷⁵¹ и – прибавим от себя – устроенных далеко лучше, чем церковные школы.

Без сомнения и в нашем христианском обществе св. Руси находится не мало продающих „сёла и дома свои“, только цену

их полагающих к ногам не Апостолов, а к ногам кабатчиков и т. п. рода благодетелей человечества. Да, если бы крупица некая, напр. 1%, даже $\frac{1}{2}$ % выпадала на долю церковных училищ из тех безумно прокучиваемых миллионов, скапливающихся теперь только в карманах кабатчиков, трактирщиков и проч., которые составляют цену продаваемых „сёл“ и „домов“, прожигаемых современными состоятельными христианами во имя начала: „уж мы пить будем и гулять будем, а смерть придёт – умирать будем“: церковные училища в один год получили бы не только приличный, но и праздничный вид. Но... свойство блудных сынов таково, что они „приходят в себя“ лишь дойдя сами до беспомощного свинства, а потому, конечно, и напрасно „поющим и ноющим“ во имя Христа ждать каких-либо крупиц от роскошных блудничих трапез...

В своих заботах и мероприятиях по изысканию средств для устройства и содержания церковных училищ

–167–

высшее церковное управление не находит, по-видимому, возможным куда-либо иначе обратиться в сем случае как к самому же сельскому православному населению и представителю и печаловнику об интересах его – земству и, конечно, это – путь хотя и медленный, но верный. Так, Г. Обер-прокурор святейшего Синода обратился к начальникам губерний и областей циркулярным письмом от 12 сентября 1892 г., в котором выразив сожаление о том, что и ныне более половины детей школьного возраста остаётся без школьного образования, и особенное сожаление о ничтожном процессе учащихся девочек, и указав *на полную невозможность* удовлетворить общенародную потребность в грамотности посредством *недёшево* стоящих земских и церковных школ, обращает внимание на вверенные духовенству школы, повсеместное устройство которых, *при полном единении земства и православного духовенства* является легко осуществимым. В виду этой великой цели Г. Обер-прокурор Св. Синода выражает желание, чтобы „были представлены на рассмотрение Земских собраний и городских учреждений следующие меры, необходимые для скорейшего достижения указанной цели: 1)

учреждение в каждом уезде двух или более двухклассных церковноприходских школ с учительскими курсами и курсами сельского хозяйства для приготовления учителей в школы грамоты. 2) *Постройка* в отдалённых от церквей деревнях школьных изб для школ грамоты по планам и сметам, составленным *по соглашению местных епархиальных советов с земскими управами*. 3) *Ассигнование* ежегодного земского пособия школам грамоты *от 25 до 100 руб.* (кажется очень скромное требование!) 4) *Снабжение* означенных школ руководствами от Училищного при Св. Синоде Совета⁷⁵². Нельзя не приветствовать от души этого обращения к земству со стороны лица, давно уже радеющего о церковном воспитании и не пожелать сочувственно дружного отклика на призыв его со стороны всего Русского земства. Нельзя не признать этого обращения весьма свое-

–168–

временным и естественным в виду расположенности некоторых земств к церковным училищам, выраженным *de Facto* и до этого обращения, равно как и весьма тактичным (по скромности требований) в виду многих других земств, доселе заявляющих своё отрицательное отношение к церковным училищам. Говорим это, имея пред глазами следующее достопримечательное заявление Пермских епархиальных Ведомостей: „При (весьма) значительном увеличении числа церковных школ Осинское уездное отделение Епархиального Училищного Совета было бы *поставлено в серьёзное затруднение* относительно изыскания средств на содержание их... *если бы не просвещённое внимание* к этим школам со стороны Осинского Уездного Земства. Мы, кажется, не ошибёмся, если скажем, что едва ли есть ещё такое земства, по крайней мере, в пределах нашей Пермской губернии, которое было бы так отзывчиво на нужды народного образования вообще и так заботливо и внимательно к церковным школам в частности. Насколько нам известно, земства обыкновенно заботятся о своих только „земских“ школах, а другим, не земским школам, не оказывают, если не считать самых мизерных подаяний, никакой материальной поддержки. Бывает

даже иногда и так, что с развитием школ церковных, земства сокращают число своих земских школ, с целью уменьшить смету земских расходов, а следовательно и раскладку на земские сборы. Не так смотрит на дело первоначального образования Осинское Земства: оно не щадит на этот предмет денег. Оно имеет в виду одну только благую цель – развитие народной массы путём сельских школ и школок крепко держится своего курса: будут ли то школы земские, министерские, церковные – это безразлично; оно всегда готово содействовать открытию, совершенствованию и умножению их. Наглядным примером этому служат школы церковные. На 1890 г. было ассигновано земством на эти школы 720 р.; на 1891 год – 1110 р. и на разъезды о. о. наблюдателям 40 р.; а на 1892 год оно ассигновало уже 1450 и о. о. наблюдателям 45 р. Всего же Осинским Земством ассигновано на народное

–169–

образование, включая в то число и пособия разным учебным заведениям свыше 12000 р. За такую заботу о народном образовании и за поддержку церковных школ в минувшем 1891 году Его Преосвященством, Преосвященнейшим Владимиром, выражена Осинскому Земству глубокая признательность и преподано архипастырское благословение⁷⁵³.

Примеры подобного сочувственного отношения некоторых земств к церковным училищам должны парализовать, по-видимому, всякие уклонения от тех скромных пожертвований, к коим приглашает своим циркулярным письмом Г. Обер-прокурор Св. Синода.

Нельзя иначе, как полным сочувствием приветствовать и определение Св. Синода от ¹⁹/₃₁ августа 1892 г. по вопросу о том, за кем и каким порядком укрепляются недвижимые имущества, жертвуемые в пользу церковноприходских школ. Этим определением устанавливается, что 1) недвижимые имущества, жертвуемые в пользу одной какой-либо церковноприходской школы, должны быть укрепляемы за той приходской церковью, в приходе коей находится церковноприходская школа. 2) Недвижимые имущества,

жертвуемые в пользу церковноприходских школ всей епархии, или одного уезда, или же в распоряжение Епархиального Училищного Совета и Уездных его Отделений, без определённого указания тех школ, в пользу которых жертвуется недвижимое имущество, должны быть укрепляемы за епархиальным начальством (т. X. Ч. I. ст. 698. п. 5) с определённым назначением в пользу церковноприходских школ и 3) производство дел и ходатайство в судебных местах по укреплению недвижимых имуществ, жертвуемых в пользу церковноприходских школ возлагается, на общем основании, на местную Духовную Консисторию⁷⁵⁴.

Этим определением недвижимая собственность церковноприходской школы вполне приравнивается по правам к
–170–

церковной собственности и самая школа – признаётся составною частью церковного прихода.

Однородного характера с этим общим определением – частное предложение духовенству Нижегородской Епархии Преосвященного Иакова Епископа Балахнинского (ныне Викария Киевского), каковое предложение, по его рациональности и несомненной плодотворности, заслуживает возможно-большей популярности. Распоряжение Консистории сделанное согласно, предложению Преосвященного гласит так: „В видах, распространения и упрочения церковноприходских школ в Нижегородской епархии, причты и церковные старосты оной обязываются: 1) при построении новой церкви, при пристройках к существующим церквам, равно как и при значительных ремонтных переделках в имеющихся храмах, одновременно с производством этих работ *устроить при тех же храмах, или отдельно от них приличное помещение для церковноприходской школы.* 2) Епархиальному архитектору вменяется в обязанность при составлении каждого проекта на построение новой, на расширение, или переделку уже существующей церкви *иметь в виду нужды церковноприходской школы и предначертывать для помещения известное место под самым храмом, или при церковной сторожке, или же в отдельном здании.* 3) по выданным сборным книгам на устройство или обновление той

или другой церкви, причты с церковными старостами обязываются 10% всего сбора и во всяком случае не менее 15 р. отделять на устройство *помещений для церковноприходских школ* и представлять эти деньги благочинному для пересылки в Епархиальный Училищный Совет⁷⁵⁵.

Этим постановлением церковное училище уже прямо рассматривается как *часть церкви*, как её неотделимая принадлежность и спутница. Пред нами как бы возникает тип древне церковных „огласительных училищ“ и православный храм снова приобретает свою древнюю красоту, несравненно превосходящую красоту золочёных

–171–

кровлей и глав. Остаётся пожелать, чтобы в соответствие сему и преподавание в церковных школах, – этих новых огласительных училищах – проникалось наиболее всего теплотой христианского чувства и одушевления, а не ограничивалось только стремлением к внешне-формальной безукоризненности и техническому совершенству новейшей схоластики.

Н. Заозерский

Сахаров Н. В. Рассказ нововера: Из материалов о пашковцах // Богословский вестник 1893. Т. 2. № 4. С. 172–191 (2-я пагин.). (Окончание.)

– „Утренние“ собрание бывают обязательно только в воскресные дни. В П.-Бурге, в моё время, они начинались в десятом часу утра. В Москве же, по местным условиям житейского свойства, утренние собрание начинаются в 11 часов утра и происходят не в одном каком-нибудь определённом для этого доме, а в разных местах. Это делается частью вследствие начавшегося преследование нас, „верующих“, а частью потому, что некоторым неудобно бывает почему-нибудь предоставить для собраний свою квартиру, или кто-нибудь случается иногда в отсутствии. Тогда как на „призывных“ и „молитвенных“ собраниях могут быть все верующие, – на „утренние“ допускаются исключительно только те, кто, по откровению Господа и по удостоверению в доброй их жизни, могут участвовать в преломлении хлеба. Таких лиц в Москве немного, всего человек семь. Прежде было несколько больше, но двое, муж и жена, уехали, не знаю по каким делам, в Новгород, а двое, тоже муж и жена, в начале ещё зимы, отправились в Саратовскую губернию к голодающим, по приглашению одной графини из наших „верующих“, открывшей там несколько столовых.

– Утренние собрания совершаются тем же порядком, как „призывные“ и „молитвенные“. Также начинаются молитвой с коленопреклонением и продолжаются чтением тех мест св. Писания, какие кому из присутствующих

–173–

Господь откроет прочесть, и объяснением этих мест. Кроме того, читаются те места, приведённые уже мной, которые относятся собственно к преломлению хлеба. Поются также стихи из „Любимых стихов“, но без отношения к преломлению хлеба. Затем, когда жил в Москве тот „брат“, который отправился к голодающим, то он, а после него я, а иногда я и в то время, когда он жил в Москве, но всегда один кто-нибудь, и

непременно мужчина, и ни под каким видом не женщина, буквально, точно следуя примеру нашего Господа, берём хлеб, разламываем его надвое, и непременно разламываем, а не разрезаем, полагаем обе части на обыкновенную тарелку и передаём первому, ближайшему к нам, лицу. Тот сам отламывает маленький кусочек, кушает и передаёт следующему тарелку с хлебом. Таким образом хлеб обходит всех участвующих в преломлении и обыкновенно весь не употребляется, так что от него всегда бывает остаток. Остаток этот потом идёт для домашнего употребления тех, у кого в квартире совершается преломление. Хлеб для преломления берётся из булочной, простой, обыкновенный, белый, иногда просто розанчик в 3 коп. Будет ли хлеб круглый или продолговатый, это не имеет значения. Когда хлеб обойдёт всех участников преломления, тогда я или другой берём бутылку с вином, наливаем его в стакан, ставим стакан на тарелку, подаём ближайшему к нам „брату“ или „сестре“, те отпивают немножко и передают стакан с вином, вместе с тарелкой, следующему лицу, пока стакан с вином обойдёт всех. Вино употребляется тоже не всё, и от него обыкновенно остаётся немного. Вино берётся виноградное, лёгкое, иногда сладкое, иногда с кислотой, какое придётся, но непременно красного цвета. Тарелка как с хлебом, так и с вином, обойдя всех, возвращаются затем мне или другому, кто первый подал её, и мы последние употребляем хлеб и вино, но тоже не весь хлеб и не всё вино.

– В том способе, какой употребляется у нас при раздаче хлеба и вина участникам преломления, мы следуем Евангелию от Луки (гл. 22 ст. 17), где говорится,

–174–

что Спаситель, на тайной вечери, взяв чашу и благодарив, сказал: примите её и „разделите между собой“.

– Для приобретения хлеба и вина для преломления или употребляются деньги, собираемые с „верующих братьев“ на вспомоществование тем из них, которые или по болезни, или вследствие потери места, или по каким-нибудь другим обстоятельствам, нуждаются в материальной помощи общины,

или хлеб и вино приносятся кем-нибудь из тех „братьев“, которые сами участвуют в преломлении. Другие, не участвующие в преломлении, а участвующие лишь в молитвенных собраниях, не приносят хлеб и вино для преломления. Им даже не открывается о том, что совершается преломление, по тем соображениям, что некоторые могут самовольно или легкомысленно, следуя лишь необдуманному примеру других, войти в общение с участниками преломления и таким образом подвергнуться осуждению, высказанному апост. Павлом в 1 Посл. к Коринфянам, в гл. 11 в ст. 29, за недостойное употребление хлеба и вина. Некоторые же, кому ещё не открыты Господом смысл и значение преломления, могут соблазниться, могут думать другое, напр. что это делается у нас не так.

— Я упомянул о деньгах, собираемых на вспомоществование нуждающимся братьям. Деньги эти собираются у нас по поводу каждого отдельного случая; запасного же капитала не существует для этого. В Москве сбор для вспомоществование нуждающимся делается только в кругу местных „братьев“, и так как мы все трудимся, за что получаем вознаграждение, а с другой стороны, в нашей общине не было ещё таких резких случаев, которые требовали бы усиленной, экстренной помощи, то к сбору на вспомоществование не привлекаются иногородние богатые „братья“.

— Возвращаюсь к преломлению. Ему не предшествует покаяние в смысле православной церкви. Не совершается оно в виду ясных указаний слова Божия, высказанного в Евангелии от Иоанна, гл. 1 ст. 11–13, гл. 15 ст. 3–4, в Деян. Апост. гл. 13 ст. 38–39 и 40–41, в 1 Посл. Петра, гл. 1 ст. 23, гл. 2 ст. 24–25, в 1 Посл. Иоанна гл. 5 ст. 13–15, в Посл. к Рим

–176–

лянам, гл. 3 ст. 23–29, гл. 5 ст. 1–6, гл. 8 ст. 1–5, в Посл. к Ефесеянам, гл. 2 ст. 4–17, в Посл. к Титу, гл. 3 ст. 4–7, в Посл. к Евреям, гл. 2 ст. 11–13, гл. 10 ст. 9–10:16–18, гл. 13 ст. 11–16, и в Откровении Иоанна, гл. 3 ст. 21–22. Общий смысл всех этих мест слова Божия ясно показывает, что так как искупленный и освящённый кровью Иисуса Христа человек пребывает в

Господе, носит Его в сердце своём, то он не может грешить; а если он не может грешить, – в чём же он будет каяться? В 1 Посл. Иоанна, в гл. 3 в ст. 9, прямо говорится, что всякий, рождённый от Бога, не делает греха, потому что семя, т. е. слово, Его пребывает в нём, и он не может грешить, потому что рождён от Бога. Но так как и ежедневный личный наш опыт, и история жизни пророков и апостолов, даже таких великих из них, как Илии, избившего лжепророков царя Ахава и жены его Иезавели, царя Давида, коварно завладевшего Вирсавией, женой военачальника своего Урии, апостола Петра, трижды с клятвой отрёкшегося даже от знакомства с своим Господом, свидетельствуют, что духовная сторона человека хотя и освящена присутствием Господа, но плотская сторона, по слабости, по духовному младенчеству призванного ко спасению, способна к падениям, преткновениям в своём шествии к нравственному совершенству, и по плоти впадает в ошибки, или даже в проступки, то, чтобы освободиться от угрызения совести за них и восстановить мир в ней, мы искренно, от всей души, каемся в ваших падениях перед Господом в сердцах своих. Но если проступок или важен сам по себе, или сердечное раскаяние не успокаивает совести, тогда падший „брат“ или сам идёт к другому „брату“, или при встрече с ним, объявляет ему о своём падении, или „брат“ сам случайно узнаёт о нём. В таком случае или тот же „брат“ один, или вследствие его сообщения, вся община молится за падшего „брата“, чтобы Господь снял с его сердца бремя греховное и, по слову Псалма 50, ст. 14, возвратил ему радость спасения и утвердил его духом владычественным. Но бывают и такие случаи падений, открытых самим ли падшим, или другим „бра-

–176–

том“, которые побуждают отлучить падшего „брата“ или „сестру“ – безразлично, от участия в преломлении, а на молитвенных собраниях от проповедания слова Божия, от назначения стихов для пения, от молитвы за других. Присутствовать на молитвенных собраниях он может, но, как отлучённый член, может молиться лишь за себя, а не за других. Такое отлучение сопровождается иногда даже тем, что

отлучённому „братья“ не подают руки, и длится и год, и два, а возвращение ему прав членства обуславливается усмотрением его жизни. Такой случай отлучения был с одним из „братьев“ NN, отлучённым за прелюбодеяние. Подобные отлучение делаются на основании указаний слова Божия, заключающихся в книге Левит, гл. 13 ст. 4 и последующих, гл. 14 и 15, в кн. Иисуса Навина, во всей 7-й главе, в надписании к псалму 50-му, в ст. 1 и 2, в 1 Посл. к Коринф., гл. 5 ст. 1–13, в Посл. к Евреям, гл. 12 ст. 15–26, и имеют целью наказать падшего, дать ему сознать, что грех – дело вовсе не безразличное в жизни духовной, в жизни чад Божиих, искуплённых, освящённых кровью Господа, тем возвратить падшему мир совести, радость спасения, а с другой стороны, и не заразить других членов общины дурным корнем, как это показывает пример апост. Павла, рассказанный в Посланиях его к Коринфянам (1 Посл. гл. 5 ст. 1–5 и 2 Посл. гл. 7 ст. 8–14).

– Как в дни, предшествующие преломлению, так и в самый день преломления, для нас не обязательно приступить к нему с предварительным постом, так что к нему можно приступать напившись дома чаю и позавтракавши, если кому угодно. В этом отношении у нас допускается полная свобода. По этому поводу кстати сказать, что мы вообще не признаём физического поста и пощения, а также назначение определённого времени для скоромной и постной пищи. Такое отношение к тому, что в православной церкви называется постом, мы основываем на отсутствии указаний в слове Божием на установление физического поста и различие одной пищи от другой. Мы признаём и стараемся свято блюсти другой пост, – пост духовный, ясно заповеданный Самим Го-

–177–

сподом в книге пророка Исаии, в гл. 58 ст. 6–10, в кн. пророка Даниила, в гл. 9 ст. 3–21, и храним себя от поста, осужденного тоже Самим Господом в той же 58 гл. пророка Исаии, в ст. 3–5. Кроме того, мы имеем в виду ещё иного рода пост, именно – в терпении по поводу тех или иных обстоятельств личной нашей жизни, или жизни членов нашей общины, иногда подвергающихся гонениям, преследованию за

Христа, даже лишению питания словом Божиим в некоторых местах заключения, и т. под. Здесь, в Москве, можно передать даже всю Библию заключённому „брату“. А есть места, где отнимают из рук даже Евангелие. Это ли не пост для „верующего“ во Христа? А лишение общения с „братьями“ во Христе в чтении слова Божия, в молитвах и песнопениях разве не тяжкий пост для заключённого „брата“? Например, для меня лично представляется великим подвигом терпение видеть, что самый близкий по плоти мне человек – жена моя, несколько раз уже слышавшая слово Божие, до сих пор однако не познала ещё Христа. Возвращаясь к слову о физическом посте. Из Посл. к Римлян. гл. 14 ст. 1–10 мы видим, что слово Божие безразлично относится к физическому посту и прямо говорит, что одна пища и воздержание от неё в те или другие дни не приближают к Господу. Пример Спасителя, сорок дней постившегося в пустыне, хотя, по видимому, освящает и физический пост, но пример этот показывает только, что так как физический пост установлен был законом Моисеевым и так как Спаситель пришёл весь исполнить его (Посл. к Галат. гл. 4 ст. 4–7), то Он только исполнил его и относительно физического поста, но в тоже время не оставил нам заповеди, устанавливающей такой пост.

– Как „утренние“, так „призывные“ и „молитвенные“ собрания не сопровождаются у нас предложением чая, завтраков или обедов собравшимся на эти собрания, и если в Москве одна „верующая сестра“, обладающая хорошими материальными средствами, предлагает иногда чай и закусить, то делает это не по примеру христиан первых дней христианства, а просто из расположения, по любви к братьям и сёстрам.

–178–

– Молитвы возглашаются на всех собраниях, не какие-нибудь установленные, заранее заготовленные, а такие, какие в данную минуту кому Господь пошлёт в сердце. Но содержание молитв различается по характеру собрания. Если собрание „призывное“, которые обыкновенно бывают по воскресениям с пяти часов пополудни, и если на такое собрание кто-нибудь из

„братьев“ приведёт своего знакомого, ещё не „верующего“, то понятно, что выбор как чтения слова Божия, так объяснения его и молитва приспособляются к степени духовного состояния и разума нового посетителя, как на это указывает пример Самого Спасителя и апостолов во многих местах св; Писания. Здесь кстати заметить, что „брат“, желающий привести в собрание знакомого своего „неверующего“, не объявляет заранее членам собрание о том, что он приведёт своего знакомого.

– Общим содержанием наших молитв служит просьба к Господу – да святится имя Его, да приидет царствие Его по лицу всей земли, да будет воля Его, и вообще об удовлетворении духовных (наших) потребностей, как личных наших, так окружающих нас, и вообще всех людей. При этом если которому „брату“ Господь влагает в сердце желание, то в молитве Господней, как оставленной нам Им Самим, он читает и слова: „остави нам долги паша“, так как мы знаем, что каждый день должаем нашему брату словом и даже помышлением.

– В состав наших молитв входит также и молитва за Государя о Его здравии, благоденствии, мирном управлении, даровании Ему благоразумных советников, которые бы помогали Ему в мирном и благоденственном управлении Россией. В этом отношении мы только одного и желаем, чтобы везде царствовали мир и порядок, способствующие водворению на земле царствия Божия, царствие веры в Господа и любви ко всем ближним. Молимся также и о том, чтобы Господь открыл Государю, что Он также спасён, как и мы спасены. В молитве за Государя, и вообще в отношениях к Его особе и к властям, мы искренно подчиняемся ясной, определённой заповеди апост. Павла в 1 Послании его к Тимофею, в

–179–

гл. 2 в ст. 1–4, где прямо говорится: прежде всего прошу совершать молитвы, прошения, моления, благодарения за всех человеков, за царей, и за всех начальствующих, дабы проводить нам жизнь тихую и безмолвную, во всяком благочестии и чистоте, ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу, Который хочет, чтобы все люди спаслись и

достигли познания истины. Если уж мы познали истину, и открыло нам её слово Божие, – мы не можем, вопреки познанной истине, быть противниками предержащей власти, как поставленной самим Богом, о том тот же апост. Павел, в Послании к Римлянам, в гл. 13 в ст. 1–7, прямо говорит: всякая душа да будет покорна высшим властям: ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению, и т. дал. Относясь таким образом к власти, мы разумеем не какую-нибудь иноземную власть, иноземного Кесаря, хотя бы он и разделял наши религиозные убеждения, но власть русскую, Кесаря существующего, власть нашей родины, власть наших предков, живших и скончавших дни свои под охраной этой власти. С штундистами, проповедующими, говорят, тяготение к немецкому кесарю за то, что он держится религиозных их убеждений, мы не имеем ничего общего, и я даже вовсе не знаю их. Но если бы кто-нибудь из них явился ко мне и стал говорить, что наш Кесарь не есть Кесарь зато, что он исповедует православие, а что настоящий Кесарь есть Кесарь немецкий, потому что он одних с ними религиозных воззрений, – я, да, уверен, и все наши „верующие“, сказали бы такому проповеднику, если бы он был даже сам ангел, словами апост. Павла: да будет он – анафема! т. е. извержен из нашей среды. Потому что такая проповедь, с одной стороны, была бы прямым нарушением ясной заповеди апостола о подчинении предержащим властям, а с другой стороны, была бы чистым безумием: по заповеди, молиться за властей, и в тоже время противляться ей! Если молиться за неё, то о чём же молиться? И может ли Господь услышать такую молитву? Кроме заповеди, убеждение своё о подчинении властям, и тем более о подчинении власти верховной, мы

–180–

основываем ещё на примерах из истории еврейских царей. Когда Давид, не бывший ещё царём, скрылся от преследований Саула, и случилось, что в той же пещере застал и Саула в то время, когда он спал, – окружающие Давида посоветовали ему воспользоваться сном Саула и умертвить его. Но Давид ответил

им, чтобы они не смели этого делать, потому что Саул, хотя и враг его, но он – помазанник Божий!.. „Да не попустит мне Господь сделать это господину моему, помазаннику Господню, чтобы наложить руку мою на него, ибо он помазанник Господень (1 кн. Царств, гл. 24 ст. 4–7). Когда потом Саул пал в сражении на свой меч, и по просьбе Саула, один Амаликитянин пришиб его и пришёл с похвальбой возвестить об этом Давиду, – Давид воскликнул с негодованием: как не побоялся ты поднять руку, чтобы убить помазанника Господня (2 кн. Царств гл. 1 ст. 14)? – И примеры библейские уважение к особе царя, как помазанника Господня, и заповеди апостольские о подчинении властям, как от Бога установленным, – всё это так ясно, определённо, и вместе с тем так обязательно, что в моей душе и в душе всех одинаково со мной верующих, не может даже и места иметь помышление, враждебное верховной власти, или о каком-нибудь политическом обособлении, или о переустройстве существующих гражданских порядков. Приняв Господа в своё сердце и отдав Ему все наши помышления, мы, по слову апост. Павла в Послании его к Филиппийцам (гл. 3 ст. 8), – всё мирское, всё несовместное с Господом, считаем за сор, недостойный внимания. Богатство, почести, мирская власть, господство над другими, – из-за которых стремятся к разным гражданским переустройствам люди, не познавшие Господа, – всё это совершенно нам чуждо, и мы молим Господа да избавит нас от всяких подобных помышлений лукавых.

– Мы не сопротивляемся и власти церковной и признаём трёхчинную иерархию и все установления Церкви, которые не противоречат св. Писанию, но расходимся в самом понятии о Церкви и представление своё о ней основываем на слове Божию. По слову Божию, Церковь, как

–181–

собрание верующих, не должна иметь пятна или порока, или чего-либо подобного, но должна быть свята и непорочна (Ефес.5:25–27); всякий, исповедующий имя Господне, должен отступать от неправды (2Тим.2:19); повелевается не сообщаться с теми, кто, называясь братом, пребывает в каком-либо грехе (1Кор.5:11), и даже извергнуть изверженного из среды своей (ст.

13). Поэтому мы не можем делаться участниками в чужих грехах (1Тим.5:22). Между тем, в существующей Церкви мы видим, что она допускает и терпит в членах своих всякий грех и всякую неправду. Как люди, познавшие Господа и освящённые Им, мы не можем мириться с таким положением, явно противоречащим приведённым мной местам св. Писания. Затем, мы видим, что православная Церковь во многом устранила заповедь Божию преданием человеческим (Мф.15:6, Мк.7:9), не согласным с словом Божиим. Так напр. православная Церковь установила семь таинств, почитание икон и креста, чествование Божией Матери и угодников, молитвы к ним, поминовение усопших, почитание мощей, и всю вообще обрядовую сторону. Мы признаём крещение, покаяние, причащение, брак, освящение, называемое в православной Церкви елеосвящением; миропомазание, священство, но не признаём всего этого таинствами. Не признаём таинствами их по тому соображению, что когда Господь открывает грешнику спасение и Свои пути в Его царствие, тогда это уже не составляет тайны для призванного Господом человека, как об этом говорит апостол Павел в Послании к Ефесеям (гл. 1 ст. 3–14). Для непризванного ещё Господом всё это, может быть, составляет ещё тайну; но кому Господь открыл Себя, для того Он уже не тайна. О крещении, покаянии и причащении я уже говорил. По отношению к покаянию и крещению остаётся прибавить, что мы признаём необходимым для каждого человека сознание вины своей перед Богом и необходимость примирения с Ним, сердечное покаяние и обращение к Богу раз навсегда (Деян. Апост. гл. 3 ст. 19), следствием которого является прощение грехов и возрождение от Духа

–182–

Святого, по слову Христа: если кто не родится свыше, не может увидеть царствие Божия, и ещё: должно вам родиться свыше (Ин.3:3:7). Поэтому возрождение должно быть вполне сознательным актом для каждого христианина. Только сознательно обратившийся и возрождённый человек может иметь в себе самом свидетельство Духа Святого, свидетельствующее духу его, что он – чадо Божие (Посл. к

Римл. гл. 8 ст. 145). Между тем, православная Церковь учит, что возрождение совершается при крещении, стало быть, бессознательно, а обращение от мёртвых дел (Посл. к Евр. гл. 6 ст. 1) к Богу живому и истинному (1 Посл. к Фессалон. гл. 1 ст. 9) вовсе не проповедует. Затем, брак, по слову Божию, мы признаём за Божие установление. Но из примера первого человека, которому Господь сотворил жену, как помощницу для него, мы видим, что вручение ему жены Господь не сопровождал никакими внешними обрядами. Праотцы наши Авраам, Исаак и Иаков, как видно из слова Божия, брали себе жён тоже без всяких богослужебных обрядов. Апост. Павел, в Посл. к Коринф., в гл. 7 в ст. 10, говоря о браке, как о Божием установлении, не установил, однако, никакого обряда для совершения брака. Так как мне не приходилось самому присутствовать при совершении бракосочетания „верующих“, то я не могу сказать, как он совершается; но от других известно, что желающие сочетаться браком по взаимному согласию объявляют о том церкви „верующих“, и она в собрании читает слово Божие и молится за вступающих в брак, в присутствии их, о даровании им супружеского мира и согласия и о том, чтобы они, как чада Божии, служили Господу своей жизнью. Затем, освящение, а по наименованию православной Церкви, елеосвящение, мы признаём духовное, как о том сказано в Посл. к Евреям (гл. 2 ст. 11, гл. 10 ст. 8–10:14–24). В Евангелии Марка (гл. 6 ст. 13) хотя говорится, что ученики Господни мазали недужных маслом, – и больные исцелялись; но Апост. Иаков, в своём Послании (гл. 5 ст. 14–15), разъясняет, что этот елей был елей веры и молитвы, следовательно духовный елей. Это подтверждает и Апост. Иоанн, в 1 Посл. (гл. 2

–183–

ст. 10 и 27). Относительно миропомазание мы в слове Божием видим указание, что миром были помазываемы только цари, избранники Божии. Так в ветхом завете Господь повелевал пророку Самуилу помазать на царство Саула, а потом Давида. В новом завете мы видим, что когда Мария, пред вступлением Иисуса Христа во Иерусалим, помазывала ноги Ему миром, то помазывала Его как Царя, Царя духовного

царства? А как на Царя указывали на Него ещё пророки Захария (гл. 9 ст. 9) и Исаия (гл. 62 ст. 11). В настоящее время мы видим, что миром помазываются при Короновании только цари, почему они и именуются помазанниками Божиими. Наконец, мы признаём, как я уже говорил, и три чина иерархии, потому что они установлены словом Божиим. Но епископ должен быть таким, каким изображают его Апост. Павел в 1 Посл. к Тим. (гл. 3 ст. 1–16), Апост. Пётр в своём 1 Посл. (гл. 5 ст. 1–5) и Деян. Апост. (гл. 6 ст. 6–10). И так как епископ есть пастырь стада верующих, а священник тоже есть пастырь того же стада, то и священник должен быть таким же, каким изображает его приведённое мной слово Божие. Затем, диакон тоже должен быть таким, каким требуется ему быть по словам Апост. Павла в 1 Посл. к Тимоф. (гл. 3 ст. 8 и след. и гл. 4 ст. 5–16). Требование эти, впрочем, распространяются вообще на все чины священства и имеют в виду облачение и украшение не наружные, а нравственные, в сердцах служителей Церкви.

– Чествование Матери Божией и угодников, молитв к ним, почитание креста, на котором был распят Христос, и икон, почитание мощей, поминовение усопших и празднование св. Пасхи и праздников, установленных православной Церковью, мы не признаём на том основании, что ни на что это не видим в слове Божиим указаний и обязательных заповедей. Напротив, мы видим в нём положительное запрещение боготворить что-либо другое, кроме Единого Бога и Иисуса Христа, как единого Посредника между Богом и людьми (1 Посл. к Тимоф. гл. 2 ст. 5). Притом призывание в молитвах Матери Божией и угодников Божиих и бесцельно: они уже отошли, не живут с нами, следовательно не могут

–184–

и слышать нас. Стало быть, чего же мы будем их призывать? Запрещение боготворить какие-либо вещественные предметы заключается во 2-й заповеди, в кн. Второзаконие (в гл. 4 ст. 13–21), в Евангелии Иоанна (гл. 4 ст. 21–24), в Деян. Апост. (гл. 17 ст. 24–31). Затем, поминовение усопших, молитвы об избавлении душ их и о даровании им царствия небесного, по нашему убеждению, несогласны с Божиим словом, как это

можно видеть из Псалма 48 ст. 8–9, Еванг. Матф. гл. 16 ст. 26, гл. 20 ст. 28, Еванг. Луки гл. 16 ст. 25–26. В приведённом мною псалме прямо говорится, что человек никак, никакой ценой, следовательно никакими Молитвами, не может искупить своего брата и дать Богу выкуп за него. Единственная цена искупление заключается в крови Иисуса Христа. Так что, если в земной жизни человек не примет кровь Иисуса Христа за средство своего спасения, за единственный источник будущей жизни, то он лишается её навсегда, или, по слову Псалма (ст. 9) не будет того во век. Наконец, что касается праздников Пасхи и других, установленных православной Церковью, то мы признаём все их, так как все они совершаются в воспоминание тех или других событий из жизни Иисуса Христа, нашего Спасителя, но не проводим праздники эти так, как принято проводить их у людей, не познавших Господа, на что Он горько жаловался ещё в древние времена, как это видно у Пророка Исаии (гл. 1 ст. 12–20), у Пророка Амоса (гл. 5 ст. 21–24). В частности, день воскресный мы чтим как седьмой день, как день покоя от физических трудов, и посвящаем его на общение с „братьями“ посредством чтения слова Божия, беседы о нём и молитвы.

– Главный пункт, на котором расходимся мы с православной Церковью, заключается в том, что мы основываем своё спасение единственно на искупительной жертве Иисуса Христа, Который Своей кровью приобрёл нам вечное искупление (Евр. гл. 9 ст. 12); считаем Его основанием и главой Церкви, краеугольным камнем, на котором всё здание, слагаясь стройно, возрастает во святой храм в Господе (Посл. к Ефес. гл. 2 ст. 20 и 21), признаём, что нет ни в ком ином спасения, и нет

–185–

другого имени под небом, которым надлежало бы нам спастись (Деян. Апост. гл. 4 ст. 11:12). Верим, что благодатью мы спасены через веру, и сие не от нас, Божий дар, не от дел, чтобы никто не хвалился (Ефес. гл. 2 ст. 8:9) освящены единократным принесением тела Иисуса Христа (Евр. гл. 10 ст. 10); что, оправдавшись верой, имеем мир с Богом (Римл. гл. 5 ст. 1); и что нет никакого осуждения тем, которые во Христе

Иисусе (Римл. гл. 8 ст. 1); признаём единого Посредника между Богом и людьми, Иисуса Христа (1 Тим. гл. 2 ст. 5). Добрые дела считаем необходимым последствием, так сказать, плодом обращения и возрождения, ибо, возрождённые благодатью Духа Святого, мы становимся Его творением, созданным во Христе Иисусе на добрые дела, которые Бог предназначил нам исполнять (Ефес. гл. 2 ст. 10). Он велит нам делать добро всем (Галат. гл. 6 ст. 10), что мы и стараемся исполнять из любви и благодарности к Богу, возлюбившему нас, служа Ему с радостью, а не с принуждением, не как рабы, но как дети, потому что мы приняли не духа рабства, но духа усыновления (Римл. гл. 8 ст. 15). Отложив всякую злобу, коварство и лицемерие, стремимся во всём поступать по воле Божией. Православная же Церковь, кроме Христа, считает личные заслуги и дела необходимыми условиями для получения спасения, приписывает таинствам спасительную силу и прибегает к другим посредникам, прося их ходатайства за неё пред Богом.

– Из брошюр, бывших в употреблении у нас, когда я жил в П.-Бурге, и некоторые из коих я вывез оттуда, я могу назвать лишь: „Примирился ли ты с Богом?“ „Иисус Назорей идёт“, „Пора домой“, „Звание христианина и его значение“, Беседа двух друзей о возрождении“, „Истинная радость“, „Краткое руководство к чтению Нового Завета“, с приложением вида реки Иордана, двух карт и плана, „Путешествие пилигрима в небесную страну и духовная война“, „Любимые стихи“, „Русский рабочий“, „Пшеница или Солома“. Брошюры эти были у нас в ходу в то время, когда существовало Общество поощрения духовно-нравственного чтения, и их можно было купить у Гротте в П.-Бурге сколько угодно.

–186–

Но потом я их не вижу, и у меня их нет в настоящее время. Все они в своё время одобрены были духовной цензурой, а потом запрещены. И мне смешно, что сначала их выпустили, а потом стали ловить. Из других брошюр некоторые я, может быть, читал и имел, но наверное не помню, потому многое приходилось читать. Книгу: „Душеспасительные наставление св.

Тихона Задонского“, напечатанную в 1890 г., в типографии Сытина, я не видал даже в глаза, и не знаю, откуда она попала к моему хозяину⁷⁵⁶.

– В Москве нас, познавших Господа, к сожалению, немного, всего только небольшая горсть: один-другой, – да и обочтёшься. Есть и такие, которые только по имени считаются „верующими“. Они не посещают даже наших собраний. Из здешних книгонош только некоторые принадлежат к числу „верующих“, посещают собрания, участвуют в преломлении хлеба и занимаются распространением и письменного и устного слова Божия. К числу таких относится Дмитрий Васильич⁷⁵⁷. Об остальных же книгоношах я даже не умею сказать, каких они держатся религиозных убеждений; только во всяком случае не одинаковых с нами. В П.-Бурге же, как мне известно, наших „верующих“ – довольно, благодарение Богу. Там есть и князья, и графы, и генералы, и другие лица, высоко стоящие в обществе. Но больше всего конечно нашего брата, простолюдина.

– Познав моего Господа, весь проникшись светом незнания Его, я не мог, даже не должен был, держать свет этот под спудом. Сказано: даром приняли, даром и другим раздавайте. И, повинаясь велению моего Господа, отправлялся благовествовать Его на здешний Хитров рынок, к этим несчастным нищим по духу и плоти, сидящим во тьме и сени смертной. И надобно было видеть, с какой жаждой, с каким умилением ловили и впивали они в себя живую воду слова своего Гос-

–187–

пода. У многих слезы текли ручьями по их загорелым и диким лицам. Видно было, что никто никогда не доносил до слуха этих заброшенных, всеми гонимых людей живого Господня слова. Какая это была бы богатая жатва для познавших Господа сеятелей! Сколько чад Божиих можно было бы из них привести в обители Отца нашего небесного! Но, к сожалению, господствующее в мире зло, враг нашего спасения, сделал и здесь своё дело. Когда я читал слово Божие и Господь моими устами делал „соответственные“ объяснения, явился в толпу какой-то, должно быть пьяненький, слугитель

официальной Церкви и начал сеять плевелы между слушателями – смущать их, что я говорю несогласно с учением его Церкви, что я какой-то сектант, что моя вера преследуется начальством, и т. под. И я имел случай убедиться, до чего не стоек, не крепок бывает человек, пока Господь не призовет его и не укрепит Своей силой. Та же толпа, которая внимала словам Господа и обливалась слезами, слушая их, сейчас же изменила настроение: начались поношения, хохот, свистки. А один какой-то подошёл ко мне, сшиб с головы шапку, схватил за это место (за хохол) и медленно нагнул до самой земли. Когда поднял я голову, я с сожалением посмотрел ему в глаза и только спросил у него: ну, что, доволен? – Я конечно не ропщу на него: не он сделал мне зло, а тот невидимый его властелин, которому он бессознательно служит. Притом и так надо разуместь этот случай: видно, не пробил ещё час призвания к Господу этого несчастного слепорождённого. Придёт время, – и он прозрит и увидит своего Господа во всей Его славе. А роптать на него – как же роптать? Таким ли ещё поношениям подвергались благовествователи слова нашего Господа? Вы знаете, чего-чего не претерпел один только апостол Павел! Он даже и жизнь свою положил за своё благовестие.

– Но за то Господь утешил меня в моем сыне. Он один только у меня и есть, и я очень был непокоен, когда он из деревни приехал в Москву и поступил на место. Мальчик он ещё совсем незрелый и так же, как и я, мало учёный. А вы знаете, как мо-

–188–

лодые люди всем увлекаются, и увлекаются непременно злом, а потом на всю жизнь, временную и вечную, отступят от Господа. Но, благодарение моему Господу! Мальчик у меня вышел хороший: серьёзный, деловитый, великий любитель чтения. Когда есть покупатели у хозяина, он занимается с ними делом, а как только освободится, – сейчас же снова начинает читать слово Божие, и для этого так постоянно и держит Евангелие в кармане. Ему уже 20-й год. В этом возрасте пробуждаются некоторые страсти, является склонность к развращениям. А для него женский пол, увеселения, разные

зрелища совсем чужды. Около года тому назад, был он как-то у меня и взял одну из брошюрок. После того прихожу я к нему провести его, посидел у него, почитали мы с ним слово Божие, поговорили о брошюрке, которую он взял у меня, а потом он и говорит, и говорит с таким сердечным сокрушением: а я ещё не имею этой брачной одежды, о которой говорится в книжке! – Когда я пошёл домой, а он пошёл меня проводить, дорогой я ему пояснил, в чём заключается брачная одежда, брачный чертог, и как и чем они достигаются. Потом в следующий же воскресный день пришёл он к нам на вечернее „призывное“ собрание, – и Господь призвал его юную душу в свой брачный чертог. На него до того сильно подействовало всё, что он слышал и видел, что с ним сделалось даже нечто в роде обморока и мы должны были положить его на диван. Когда потом пришёл он в себя, он обливался всё радостными слезами, что познал наконец своего Господа, воспринял Его в своё сердце, что отныне он, вчерашний узник греха, освобождён, прощён на всю вечную жизнь, и уже не презренный раб греха, а свободное чадо самого Царя небесного и кровью Его приобрёл право на восседания с Ним на престоле славы Его. И, благодарение Господу! С этого часа сын сделался истинно, горячо „верующим“, посещает в свободное время наши собрания, возрастает в меру возраста Христова, но принять „водное“ крещение и участвовать в „преломлении“ Господь ещё не открыл ему.

– Некоторые, ещё не познавшие Господа, спрашива-

–189–

ют иногда у меня: не уж-то, говорят, тебе не жаль было отрываться от сердца родной нашей матери – православной Церкви, которая породила, вспоила, вскормила и проводила в вечную жизнь наших отцов и праотцев, и с закрытыми глазами, неблагодарно, бросаться в холодные, коварные объятия какой-то совсем нам чужой иноземной обольстительницы? Неужели же, говорят, какой-то там полуграмотный деньщик Ворожищев, сапожник Тихонов, забежный сириец Яков Делякович и даже сам невежественный рыхлёт Василий Александров Пашков по своему богопознанию более заслуживали твоего доверия, чем

весь лучезарный сонм усопших и живых великих отцов и учителей Церкви? Не уж-то, говорят, не жаль было расставаться с красотой наших Божиих храмов, наших богослужений, молитв, песнопений, и всё это сменять на что-то сухое, мёртвое, унылое, не вызывающее в душе ничего, кроме сожаления к нам за то, что мы довольствуемся такой скудостью? Неужели, говорят, не страшно было класть на себя позорное клеймо вероотступника? Наконец, иные говорят, что наша вера с её обрядами, с её перекрещиванием, с отщипыванием кусочков от розанчика по воскресным дням и другими тому подобными занятиями на наших собраниях, очень живо напоминают обезьянство неразумных, невежественных детей: как те, для заполнения своей пустоты, играют в лошадки, в войну, в солдатиков, так и мы, для заполнения душевной своей пустоты, играем в Бога, в веру, в преломление, в крещение, и т. под. Как дети во время игры воображают себя настоящими лошадками, настоящими воинами, так и мы воображаем, что и вера наша настоящая, и крещение наше настоящее, и отщипывание кусочков от розанчика есть настоящее преломление. От того, говорят, мы и подтасовываем слово Божие, как карты во время игры, чтобы подогнать его к тому, что воображаем мы настоящим в нашей игрушечной вере. По поводу всего этого можно бы много сказать, но я скажу вам немного. Я уже говорил вам, как я, воспитывался в родительском доме: родная мать ничему меня не учила, и ничего не оставила мне для жизни. Когда я с рук плотской матери перешёл на руки

—190—

матери Церкви, как вы её называете, она тоже ничему меня не учила, и ничего не дала мне. Она даже не знала меня. И я её не знал. А нашлись чужие добрые люди, — кто бы они там ни были, и дали Мне Господа и вечную жизнь. После этого позвольте же спросить и вас: как должен я относиться к родной матери, и как должен относиться к чужим людям? А я знаю, что если все мы Божии дети, то стало быть, и не чужие, а братья, братья о Господе. На это некоторые говорят, что чужие люди, может быть, мне не подлинного Господа дали, а подсунули куклу, что они сами заблуждались насчёт подлинности Господа,

и меня ввели в заблуждение, а может быть, даже и умышленно ввели меня в заблуждение, потому что они – чужие люди и имеют свои расчёты вводить в заблуждение неразумных русских людей. Но что же сказать на это? Только и можно сказать, что моя совесть свидетельствует мне, что я познал истинного Господа, и потому признаю Его подлинность, что я был прежде погибшим грешником, а теперь познал волю Его и в своей жизни стремлюсь следовать ей. А больше мне ничего не нужно...

– Кончил я свой рассказ, и предвижу, что много он рук обойдёт. Будет, вероятно, в руках и таких лиц, от которых зависит судьба временной жизни многих людей. Но меня не страшит это. Если Господь положил за меня Свою жизнь, как же я не отдам Ему свою бrenную жизнь? Свидетельствуюсь моей совестью, что я, напротив, радуюсь, что рассказ мой пойдёт по многим рукам. Потому судьбы Божии неисповедимы, и Господь многоразличными путями открывает Себя и влечёт к Себе погибающее в грехах и в неведении Своё создание. По этому поводу я вам расскажу об одном событии, по истине прямо чудесном, показывающем, как мудро Господь призывает к Себе иногда грешника. В П.-Бурге, в конце 70-х или в начале 80-х годов, один околоточный надзиратель, имея от начальства своего поручение наблюдать, не делается ли чего-нибудь противозаконного в наших собраниях, пришёл на одно собрание, и пока оно не открывалось ещё, пренебрежительно посматривал на собиравшихся „верующих“.

–191–

А собирались все простецы: артельщики, дворники и т. под. Но когда начались возношение молитв, чтение слова Божия, объяснения, пение стихов, все видят, что околоточный упал на колени, разрыдался, расплакался, – и с этого же часа сделался искреннейшим верующим. Прежде он преследовал дворников, которые бывали на собраниях. А после своего чудесного обращения, сам, в своём портфеле, вместе с деловыми бумагами, начал носить наши брошюры и раздавал их, где только мог. Начальство узнало об этом, и за то, что проповедовал он Христа, сначала удалило его от должности, а

потом сослало в Сибирь... Не всем, видно, ещё требуется Христос, пока не познают Его... А открывает Он Себя многообразными путями, и иногда такими, что из Своего гонителя превращает в Своего горячего последователя. Достаточно вспомнить Апостола Павла. Поэтому-то, в твёрдом уповании на Божию любовь, мудрость и всемогущество, я радуюсь, что мой рассказ пойдёт по рукам сильных мира сего... И чем больше рук обойдёт он, тем лучше... Божия любовь и Божия правда невидимо сделают своё дело, и сделают там, где по человеческим расчётам можно ожидать меньше всего...

Н. Сахаров

Москва 1892 г.

Соколов В. Магистерские диспуты // Богословский вестник 1893. Т. 2. № 4. С. 192–206 (2-я пагин.).

–192–

В последних числах минувшего января в Московской академии состоялось два магистерских диспута-коллоквиума. – В полдень 25-го числа, в большой академической аудитории выступил в качестве магистранта преподаватель Псковской духовной семинарии Михаил Михайлович Тареев. Прочитанный помощником секретаря Совета академии Н.Д. Всехсвятским „curriculum vitae“ сообщил собранию, что магистрант – сын священника Рязанской губернии, Михайловского уезда, села Козловских Выселок, получил предварительное образование в Рязанской семинарии и затем послан был на казённый счёт в Московскую духовную Академию. По окончании академического курса в 1891-м году, Г. Тареев удостоен был Советом академии учёной степени кандидата богословия с предоставлением ему права на получение степени магистра без нового устного испытания, если представит удовлетворительную диссертацию и защитит её установленным порядком. Как один из лучших студентов своего выпуска, Г. Тареев оставлен был на один год при академии в качестве профессорского стипендиата. По истечении года, за неимением в академии вакантной кафедры, приказом Г. и. д. Обер-Прокурора Св. Синода от 8 сент. 1892 г., он был определён преподавателем по Гомилетике и соединённым с ней предметам в Псковскую духовную семинарию, на каковой должности состоит и доселе. – В журнале „Чтения в обществе любителей духовного просвещения“, за 1892-й

–193–

год № № 1:2, 3–4:5, 6 и 8, Г. Тареев напечатал своё исследование под заглавием: „Искушения Богочеловека, как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историей дохристианских религий и христианской церкви“. Это исследование, изданное особой книгой, одобрено Советом академии в качестве магистерской диссертации и

допущено к защите. – Возражениям оппонентов предшествовала пространная речь магистранта, в которой он своими разъяснениями старался предотвратить возможность каких-либо недоразумений, как относительно некоторых существенных сторон его исследования, так и формы его изложения.

Первым офф. оппонентом Г. Тарееву был о. ректор академии, арх. Антоний. Своим замечаниям он предпослал несколько лестных для автора отзывов о содержании и характере его труда. По словам оппонента, книга Г. Тареева представляет собою такое явление, какие встречаются не часто. Большей частью учёные работы совсем не выражают всего содержания души их автора; диспутант же в своей книге выяснил самую основу своего мировоззрения и распространяет её на все области знания и жизни. Благодаря такому свойству его труда он отовсюду может вызвать возражения; но они не могут умалить его достоинств. Видно, что автор пишет не для степени только, но излагает, можно сказать, исповедь души, интересовавшейся разными областями знания и достигшей серьёзных моральных интуиций. Многие места книги автора производят на читателя сильное впечатление, когда напр.: он выясняет сущность греха, не как слабости только, а как чего-то соединённого со враждой против Бога и с упорным самооправданием, или когда он развивает ту мысль, что оправдание не просто освобождает человека от виновности, а делает его новою тварью; когда он указывает ту громадную нравственную разность, какая существует между христианином и язычником, не смотря на малое видимое различие в их внешнем поведении; когда из истории религий и культуры он выясняет великое значение нравственных и религиозных вопросов, причём богословие является ключом для всякого знания и истории. Есть в книге не мало мест, имеющих вы-

–194–

сокую ценность и с точки зрения догматической или экзегетической.

Переходя затем к своим критическим замечаниям, оппонент прежде всего поставил автору на вид, что у него часто

высказываются такие мысли, которые в уме читателя могут вызвать недоумение, ибо представляют собою заключение того силлогизма, первый член которого автор не высказывает. Подобные мысли необходимо требовали бы надлежащего разъяснения. Требуем напр. разъяснения принятое автором различие искушений религиозных и нравственных, как различие и новое, и условное, и непонятное. По мысли автора, нравственные искушения всегда вызываются похотью. Эта мысль была бы понятна, если бы всё противо-нравственное у него отождествлялось с чувственным, но такого отождествления он не допускает, указывая в числе источников нравственных искушений и „гордость житейскую“, которая чем-либо чувственным названа быть не может. Эта-то гордость житейская ничем не отличается от того, что автор понимает под „искушением религиозным“, так как и оно предполагает присущее искушаемому самолюбие.

Искушения религиозные автор относит в область разума, признавая это учением отеческим и ссылаясь на свидетельства Григория Нисского и Григория Богослова. По этому поводу оппонент заметил, что в указанных свидетельствах отцы противопоставляют разум телу, ратуя, как Григорий Нисский, против еретиков, отвергавших у Христа человеческую душу, и под этим понятием понимают вообще дух человеческий, в противоположность телу, как совокупность высших сил души, обнимающую собою и совесть, и рассудок, и волю. Автор же, хотя в начале своего труда и высказывает, что разум есть высшая способность, которая обнимает и деятельность, в частности не выдерживает этого взгляда и часто придаёт разуму значение способности исключительно теоретической. Отсюда религия у него является только богословствованием и философствованием и весь религиозный процесс представляется процессом теоретическим.

По поводу мысли автора, что уничиженному Христу вполне „естественно“ и желательно было проявить Своё Божество

—195—

во всей силе, оппонент доказывал, что в этом случае Христу несознательно приписывается почти то самолюбие,

которое свойственно лишь падшему существу, но не Богу. – Не находил оппонент возможным согласиться и с той мыслью автора, чтобы безусловное Божественное начало в человеке могло служить источником какой-то зависти к Богу и побуждало к искушению.

Указав несколько примеров, где диспутант допустил в своей книге иногда произвольные и неправильные толкования библейского текста (напр. на стр. 11:22 и др.), оппонент заключил свою беседу выражением сочувствия относительно некоторых страниц книги, где и в экзегетическом отношении встречаются места весьма удачные и глубокие по мысли.

Второй из официальных оппонентов, доцент М.Д. Муретов, начал свою беседу указанием на ту особенность книги Г. Тареева, что она может вызвать очень много возражений и с самых различных сторон. Такая особенность представляет впрочем собою своего рода достоинство, ибо свидетельствует о широте предмета и самостоятельности работы; но оппонент, имевший уже случай критически отнестись к существенным сторонам исследования в двух своих отзывах, представленных совету (особенно в отзыве о кандидатском сочинении), в настоящем случае пожелал ограничиться лишь несколькими мелкими замечаниями.

Тема, над которой пришлось работать Г. Тарееву, имела, по словам оппонента, свою историю. Блаженной памяти Преосв. Михаил, в бытность свою профессором Московской академии, своими лекциями об искушениях Христа производил на слушателей сильное впечатление. Когда он излагал теорию Ульманна, что безгрешный Богочеловек искушаться не может и что искушение имело лишь внешний характер, изложение это казалось настолько убедительным, что согласиться с ним, по-видимому, было неизбежно. Но затем следовало изложение теории Гофманна, совершенно-противоположного свойства, о необходимости действительного и внутреннего искушения для Искупителя, – и настолько убедительное, что составившееся в уме слушателя представление о предмете должно было по-

–196–

терпеть решительное превращение. Слушая Преосв. Михаила, оппонент тогда же глубоко заинтересовался вопросом, но не был в состоянии утвердиться на каком-либо определённом его решении; для него ясен был лишь вывод отрицательного свойства, т. е. что в области нравственной казуистики вопрос этот разрешён быть не может, – но каким образом можно разрешить его – это оставалось не ясным. Заместив в последствии кафедру Пр. Михаила, оппонент почти каждый год давал студентам работы по вопросу об искушениях Христа. Многие из них занимались этим вопросом и мало по малу отчасти проясняли его. Наконец уже серьёзно взялся за этот вопрос Г. Тареев в кандидатской и магистерской диссертациях. Постановка и возможное разъяснение вопроса об искушениях является таким образом результатом труда Преосв. Михаила и коллективного творчества, продолжавшегося целые годы.

Указав автору на его склонность думать, что уничтожение и смерть в природе вообще были следствием греха, оппонент, по этому поводу, заметил, что Адам напр. и до грехопадения питался, пил воду, дышал воздухом и т. д., т. е. поглощал и уничтожал при этом массу живых существ, а следовательно уничтожение и смерть имели место в природе и до грехопадения. Не придавая этому и подобным замечаниям существенного значения, оппонент представляет их лишь как образец того, что книга Г. Тареева может вызвать нападки с самых различных сторон и что при обсуждении некоторых, возбуждаемых им, вопросов не следовало забывать, что существует напр. микроскоп, и добытые им результаты исследования необходимо принимать во внимание.

Оппонент указал далее на некоторые вопросы, совершенно не затронутые в исследовании Г. Тареева, а между тем, эти вопросы имеют, по его мнению, существенное значение. Почему напр. прародители тотчас же после грехопадения, когда они обладали ещё ясным сознанием утраченного блаженства и условий этого блаженства, были менее способны к возрождению, чем люди эпохи Нового Завета, и почему

искупление человека воплотившимся Сыном Божиим требовало продолжительной истории дохри-

–197–

стианского домостроительства Божия? – Говоря о „мире“ вообще (стр. 23) или о „всех тварных существах“ (стр. 244), автор совсем опускает из вида ангелов, чем может подать повод к некоторым недоразумениям.

После нескольких других частных замечаний, оппонент заключил свою беседу небольшим упрёком автору за то, что он, на 420 стр., неосмотрительно позволил себе укорить покойного Преосв. Михаила, которому многим обязана Московская Духовная Академия, – и притом не на основании самоличного дознания дела, а положившись в этом случае на чужие слова, справедливые лишь на половину, т. е. не имея под собой твёрдых оснований.

В качестве частного оппонента сделал Г. Тарееву несколько замечаний доцент А.Д. Беляев. Он не находил возможным согласиться с выраженным в книге автора воззрением, что языческие жертвы служили обнаружением самооправдания. В частности, ссылаясь на рассказ Геродота, он показал, что поклонницы Ашеры совсем не „предавались всем мерзостям отвратительного, разнузданного разврата“. Он не соглашался, далее, с утверждением автора относительно прогресса и постепенного развития языческих религий, указывая, что некоторые из этих религий, как Индусская напр., не усовершенствовались при своём развитии, а напротив ухудшались. Он указал на допущенную Г. Тареевым, неточность в том, что Ведийский период в его исследовании поставляется после Враманского; заметил автору, далее, что характеристика фетишизма основана у него на слишком недостаточном количестве примеров, избранных притом не особенно удачно, и указал наконец на то обстоятельство, что автор не различает шаманизма от анимизма и о последнем совсем не упоминает.

Диспут заключился объяснительным замечанием профессора Д. Ф. Голубинского, который, обратив внимание слушателей на высказанную прежде М. Д. Муретовым мысль о поглощении инфузорий при питании и дыхании наших

прародителей, выразил предположение, что может быть, в этом случае к устранению недоумения послужит признанное в богословии положение, что с грехопадением

–198–

в природе произошла громадная перемена; многие из животных стали напр. плотоядными, тогда как первоначально растения даны были в пищу всем живущим, (Быт.1:29:30) и т. п. Возможно потому предположить, что инфузорий, как и других вредных для человека насекомых, до грехопадения не было совсем.

На многие из предложенных оппонентами замечаний диспутант давал ответы, обнаружившие в нём достаточную эрудицию и находчивость, а потому ректор Академии, по сборе голосов, заявил, что его защита признана удовлетворительною и Совет будет ходатайствовать пред Святейшим Синодом об утверждении Г. Тареева в учёной степени магистра богословия.

В воскресенье, 31-го января, в шесть часов вечера, в той же большой академической аудитории состоялся магистерский диспут преподавателя Вифанской духовной семинарии Николая Ивановича Виноградова. Пред началом диспута секретарь Совета Академии М. К. Казанский в обычном биографическом очерке сообщил собранию, что магистрант – сын диакона Московского Никитского девичьего монастыря, по окончании курса в Московской духовной семинарии в 1872 г. послан был семинарским начальством на казённый счёт для продолжения богословского образования в Московскую Академию, где, в 1876 г., окончил курс наук по существовавшему в то время богословскому отделению со степенью кандидата богословия и с предоставлением ему права на получение степени магистра без нового устного испытания, если представит удовлетворительную диссертацию и защитит её установленным порядком. Служебную деятельность свою Г. Виноградов начал в августе 1876-го года в качестве преподавателя Греческого языка в Нижегородской духовной семинарии, где затем преподавал ещё Еврейский язык и Священное Писание Ветхого и Нового Завета. В марте 1884 г. он занял место учителя Греческого языка в Московском Перервинском духовном училище, а в 1888

г. перемещён на тот же предмет в Вифанскую семинарию, где состоит и доселе. – Деятельность литературную Г. Виноградов начал ещё будучи студентом академии, поместив в „Церковном Вестнике“ в 1876 г.

–199–

заметку о библиотеке покойного ректора академии, Протоиерея А. В. Горского. Затем в разное время им напечатаны следующие произведения: 1) „О конечных судьбах мира и человека“. Это сочинение вышло уже вторым изданием и одобрено учебным комитетом при Св. Синоде для приобретения в библиотеки духовных семинарий. 2) Церковные поучения на Царские и Высокоторжественные дни. 3) Переводы: Демосфена Вторая и третья речь против Филиппа Македонского, 1) Демосфена. Речь о венке. 5) Лахес. Диалог Платона о мужестве со статьёй о гимнастике Греков, 6) Федон. Диалог Платона об идее бессмертия с предисловием, обозрением содержания диалога и примечаниями, 7) Канон на Благовещение Пресвятой Богородицы. 8) Нагорная проповедь Спасителя. Вып. 1 и 2-й, 9) Критические очерки статей: Н.А. Заозерского „о гражданском браке“, 10) Свящ. П.Я. Светлова „что будет с землёй“ и 11) Н.П. Глубоковского „Преображение Господне“. 12) Критико-библиографический этюд. Ответ Г. Обер-Прокурора Св. Синода К.П. Победоносцева Президенту Швейцарского Евангелического союза Эрнесту Навиллю; возражение пастора Германа Дальтона и суждения Г. А. Копылова, по поводу того и другого. 13) Кроме того, Г. Виноградов напечатал несколько разного рода мелких статей и сообщений на страницах „Московских Ведомостей“, „Современных Известий“ и „Московских Церковных Ведомостей“. 14) Наконец им же написана книга под заглавием: „Притчи Господа нашего Иисуса Христа“. Москва 1892 г. Это последнее произведение представлено автором в Московскую Духовную Академию в качестве диссертации на соискание учёной степени магистра богословия и, по одобрении советом, допущено к защите.

После вступительной речи магистранта⁷⁵⁸, началась учёная беседа, причём официальными оппонентами были: экстр. профессор по кафедре библейской истории А.П. Смирнов и

доцент по каф. Священного Писания Нового Завета М.Д. Муретов. Проф. А. П. Смирнов прежде всего указал на то впечатление, которое читатель невольно выносит из книги диспутанта, а именно, что книга эта,

—200—

в своём настоящем цельном виде имеет совершенно случайное происхождение. Когда автор писал первый отдел своего труда и даже второй и часть третьего, он едва ли воображал себе, что в конце концов у него получится та книга, которую ему придётся защищать в качестве магистерской диссертации. Что сам автор не предполагал сперва в своём труде магистерской диссертации это, по словам оппонента, видно из того, что те руководства и пособия, о которых автор говорит в своём предисловии, очень мало оказывали влияния на его работу в её первой половине и в ней, напротив, появляются иногда такие цитаты, которым, по-видимому, совсем не место в учёном исследовании, как напр.: ссылка на Мартенсена по фельетону Московских Ведомостей. Первоначально автор, как кажется, не думал заходить в своём исследовании далее того, что теперь составляет его первый отдел, ибо в конце этого отдела даже имеется особое заключение. Только с течением времени внимание автора к предмету работы усиливается, пособия становятся разнообразнее и самое исследование ведётся глубже и серьезнее.

В ответ на замечание оппонента диспутант заявил, что действительно он начал писать своё исследование, не имея в виду получения магистерской степени и представил его потом на рассмотрение совета основываясь на том параграфе „положения об испытаниях на учёные степени“, в котором говорится, что диссертацию может заменить всякого рода самостоятельное учёное сочинение по одной из богословских наук, хотя бы написанное и не с целью получения учёной степени. Что касается, в частности, его ссылки на Мартенсена по фельетону Москов. Вед., то в своё оправдание диспутант указал на то обстоятельство, что труда Мартенсена не было у

него под руками, а фельетоны серьёзных газет часто имеют вполне научный характер.

Случайное происхождение книги Г. Виноградова в её настоящем цельном виде, продолжал оппонент, имело своим последствием то, невыгодное для неё, обстоятельство, что в ней совершенно не выдержано единство тона. Первый выпуск книги написан так, что его прочтёт и пой

–201–

мёт всякий простой начётчик, любящий почитать от „божественного“; но если этот читатель примется за четвёртый выпуск, он непременно должен будет сказать: „это не при мне писано“. Люди с богословским образованием скажут, что в первом выпуске слишком мало научного, а читатели без широких запросов, натолкнувшись в четвёртом выпуске на разные филологические разыскания в греческом подлиннике (как напр. на стр. 76 и 77), могут с недоумением спросить; „к чему всё это?“ В первом отделе книги иностранные цитаты почти совсем отсутствуют, а в последнем встречаются уже ссылки на Штрауса, Ольсгаузена, Берсье, Мейера, Штира и др. Причина этого привлечения новых пособников в борьбе автора с новыми противниками лежала не в том, что последние притчи, изъяснённые в IV отд., служат предметом особенного разногласия в среде исследователей, ибо и по поводу первых притчей сам автор иногда вскользь упоминает о множестве различных толкований (напр. стр. 28 отд. I); но в том, что автор предварительно не представил себе ясно круга читателей своего истолковательного труда. Оттого он и ведёт своё исследование не в одинаковом тоне, что производит на читателя не совсем благоприятное впечатление.

Что касается иностранных цитат, то, по словам диспутанта, у него вообще было желание по возможности меньше пестрить ими своё исследование, если же в последнем отделе замечается сравнительно гораздо более обращений к авторитету иностранных исследователей и к разбору их мнению, то в некоторое объяснение этого явления диспутант сослался на сам характер тех притчей, о которых идёт дело в этой части исследования. Эти притчи произносились Господом среди

представителей мысли, раввинов и вообще современной интеллигенции, тогда как притчи галилейские имели в виду слушателей простых, из среды народа. Сообразно с этим и Сам Господь к народу говорил не совсем так, как Он говорил среди людей учёных.

На 6-й стр. первого отдела книги автор говорит: „Произнесены были притчи Христом Спасителем в разное время и в разных местах“... „Основная мысль

–202–

всех этих притчей царствие Божие или Христово; но в первых притчах, произнесённых на берегу живописного Галилейского озера, говорится, как и естественно, об основании или начале Царства Христова в мире и об отношении последнего к первому; во-вторых, свидетельствуется о препятствиях утверждению Царства Христова в мире и об его спасительных плодах для истинно верующих; предмет третьих последняя стадия развития Царства Христова до времени всемирного суда“. – „Сверх того в ходе мыслей и содержания отдельных притчей преемственно от одной до другой замечается некоторое развитие предложенного в притчах назидания“... Такая, построенная автором, схема притчей, по мнению оппонента, не имеет для себя основания в Евангелии и не может быть выдержана со всей строгостью. Утверждая постепенное развитие предложенного в притчах назидания, диспутант как, будто предполагает, что Господь постоянно имел пред собой один и тот же круг слушателей, которым постепенно и развивал своё учение, начиная с элементов и восходя затем всё выше и выше. Из свидетельств Евангелия можно, напротив, видеть, что дело происходило далеко не так и притчи произносились Господом и пред разными слушателями и по разным совершенно случайным поводам, (см. напр.: Лук.5:29;36;14:1–11) так что им никак нельзя придавать характера постепенного развития назидания, как бы в форме какого-либо систематического курса. То распределение притчей по содержанию, какое автор устанавливает в связи с хронологическим порядком их произнесения, не может быть выдержано со всей строгостью. Притчи эсхатологические напр.:

автор, соответственно своему делению, относит к последнему отделу исследования; но тем не менее и в первом отделе, объясняя напр. вторую притчу, говорит о конечном разделении добрых и злых на последнем суде, т. е. придаёт этой притче значение эсхатологическое (стр. 18:19).

Рассмотрение притчей в порядке хронологическом представляет, по словам диспутанта, то удобство, что в этом случае многое может быть уясняемо на основании прежде употреблённых образов; но этот порядок в

–203–

тоже время показывает, что часто между двумя рядом стоящими притчами несомненно существует и внутреннее, логическое взаимоотношение. Принятое автором разделение притчей, хотя и не может быть строго выдержано, обнимает их все и способствует надлежащему выяснению их взаимного отношения. Если Господь и не имел пред собой всегда одних и тех же слушателей, то иногда Он очевидно имел в виду поставить новую притчу в связь с прежней, вспоминая прежде сказанное.

Проф. Смирнов заключил свою беседу с диспутантом несколькими частными замечаниями, касающимися тех или других подробностей в изложении автора. Он указал напр.: на ту очевидную несообразность, какая заключается в примечании автора на 83-й стр. IV-го отдела, что будто бы талант, стоимость которого простирается до 2:580 р. сер., представлял собою одну „звонкую золотую монету“ и т. д.

Доцент М. Д. Муретов начал свою речь замечанием, что в книге диспутанта он не встретил того характера, какой предполагал и желал бы в ней встретить. По мнению оппонента, притчи Господа можно было бы прежде всего исследовать с археологической точки зрения, для чего они заключают в себе обильный материал. Но так как одной археологической стороной исследования православному богослову удовлетвориться, конечно, нельзя, то автору должна была предстоять другая задача – богословское толкование притчей или систематическое раскрытие содержащегося в них учения о Царстве Божием и Церкви Христовой, – учения, составляющего предмет нарочных

и обширных исследований в западной новейшей богословской науке. При такой постановке дела, оказалось бы две стороны исследования, внешняя и внутренняя, которые автор и должен был бы раскрыть в притчах. Если с такими запросами читатель обратится к книге Г. Виноградова, то в ней себе удовлетворения не встретит. Археологическая сторона исследования в ней почти совсем отсутствует, ибо такие замечания как на стр. 63-й IV-го выпуска (о палочках и чашечках) автор делает весьма не часто. Также и богословско-систематического раскрытия учения о Церкви Христовой и Царстве Божием, по мнению

–204–

оппонента, в книге Г. Виноградова не имеется. В виду этого, труд диспутанта можно охарактеризовать лишь как нравственно-гомилетический.

Соглашаясь с такой характеристикой своего труда, диспутант признал, что подробное исследование археологической стороны притчей он не поставлял своею задачей, что же касается толкования богословского, то, по его мнению, оно развито в его книге с достаточною силой, утверждаясь на свидетельствах отцов церкви, или разных церковных писателей, как напр. Митр. Филарета и др.

По поводу определения притчи, как „образной речи, в которой та или другая отвлечённая нравственная истина раскрывается наглядно в форме рассказа“ (стр. 5, I отд.), оппонент заметил, что славяно-русским словом „притча“ переводятся различные греческие термины: *Παροιμία* и *Παραβολή*. Первый термин происходит от *Παρά* и *ὁμός* или *οἶμη* – путь, шествие, *течение* или размер, полоса, линия, песня, – и соответственно этому толкуется двояко, смотря по значению предлога *Παρά*, или так: что бывает при пути, при *стечении* народа, при сходе, припев, присловие, причитание, – или же так: что говорится оригинально, загадочно, т. е. *помимо* пути обычного, против шаблона, (см. Пассов по Росту, и др. Папе, Курциус, Вилький-Гримм и др.) т. е. краткое и загадочное изречение или присловие, в каковом смысле это слово и употребляется всегда в Новом Завете, (см. напр. 2Петр.2:22; ср. Ин.10:6; 16:25:29). А то, что составляет предмет исследования в

книге диспутанта, есть не *Παροιμίαι*, а *Παραβολαί*, как всегда эти речи Господа называются в первых трёх Евангелиях, т. е. не краткие и загадочные изречения или присловия или афоризмы, в каковом смысле это название приличествует напр. притчам Соломона, но „параболы“, сравнения, нравоучительные повествования о чём-либо и их нравственное или иное какое-либо применение, (*παρα-βάλλειν*, перебросить, перевернуть, применить, прибросить, приткнуть, приключить), хотя и *παραβολή* иногда имеет у синоптиков значение пословицы или присловия (Лк.4:23). На эти замечания диспутант заявил, что он придерживался общепринятого и древнеславянским переводом освящённого словоупотребления.

–205–

На стр. 8, I. в. автор указывает различие между притчей и басней, причём говорит: „в отношении к внешней форме представления между притчей и басней заметно следующее различие: в первой действующими бывают люди, в последней – неразумные творения и большею частью звери“. Оппонент находил, что это определение неправильно, ибо всем известно напр., что „Демьянова уха“ – басня, а между тем действующими в ней являются люди.

На стр. 40-й, I. в. автор утверждает, что именно архангелы Гавриил и Михаил вместе с подчинёнными им ангелами будут при кончине века отделять злых от праведных. Так как это утверждение высказано голословно, то оппонент пожелал узнать его основания.

Диспутант отвечал на это, что об архангелах Гаврииле и Михаиле в настоящем случае он высказывает лишь своё соображение, основанное на том, что нам *вообще* известно о значении и смысле деятельности этих архангелов в отличие от других.

Оппонент указал наконец в книге Г. Виноградова несколько нескладных выражений или ошибок, которые нуждаются в исправлении, а именно: на стр. 37, I в. автор говорит о Христе „*коснувшись своей Божественной* мыслью представления об отношении царства небесного к отдельным личностям“ и т. д. О Боге так говорить нельзя, ибо Он всегда и всё проникает своею

мыслью. – На стр. 18-й 2 в. автор говорит о немилосердном рабе, что он „схватил и душил своего должника, говоря: отдай мне долг“ и затем в скобках прибавляет греческое выражение, характеризуя его словами: „деликатное заявление требования“. Едва ли, заметил оппонент, выражения „схватил и душил“ гармонируют со словами „деликатное заявление требования“. – Нескладным представляется оппоненту выражение на 26-й стр. 3 в. что „драхма – это металл благородный“... Блаженного Августина автор ошибочно относит к 3-му веку и т. д.

В заключение своих замечаний оппонент сделал Г. Виноградову упрёк за недостаточно внимательное отношение к русской богословской литературе, касающейся предмета его исследования. Такое отношение выразилось, между прочим, в том, что диспутант совсем не обратил

–206–

внимания на серьёзную полемику между проф. Казанской Дух. Академии Некрасовым и рецензентом журнала „Чтения в обществе любителей дух. Просвещения“ (Август. книжка 1888 г.) по поводу перевода и толкования 16-го стиха девятой главы Евангелия от Матфея и в частности слова „*σχισμα*“. – Свою беседу М.Д. Муретов окончил заявлением, что книга Г. Виноградова представляет собой доброе назидательное чтение, согретое тёплым чувством и дышащее искренней верой. Он пожелал диспутанту и впредь не класть своего пера и продолжать работать по излюбленному им предмету.

В качестве частного оппонента сделал диспутанту ещё одно замечание проф. Г. А. Воскресенский. Он признал не правильным принятое г. Виноградовым производство слова „притча“ от корня „тёк“. По принятым в науке филологическим основаниям, корнем слова „притча“ должен быть признан древнеслав. *тък*, откуда русск. „ткнуть, тыкать“. Отсюда слово „притча“ будет значить: „что приткнулось“, „что приключилось“ и что следует из этого случая.

Диспутант с своей стороны заметил, что в принятом им производстве слова „притча“ он был не самостоятельным исследователем этого филологического вопроса, а

руководствовался авторитетом Преосв. Виссариона, Еп. Костромского.

По окончании диспута, ректор Академии Арх. Антоний, собрав голоса членов Совета, провозгласил, что защита диспутанта признана советом удовлетворительною и потому совет Академии будет ходатайствовать пред Святейшим Синодом об утверждении Г. Виноградова в учёной степени магистра богословия.

В. Соколов

Виноградов Н. Притчи Христа. М., 1892 (Речь, произнесённая перед защитой магистерской диссертации) // Богословский вестник 1893. Т. 2. № 4. С. 207–211 (2-я пагин.).

Сочинение, которым в данное время занято просвещённое внимание Вашего учёного достопочтенного собрания, носит название: Притчи Господа нашего И. Христа. Оно по основному своему характеру экзегетико-гомилетическое, изложенное близко к Русскому религиозно-нравственному пониманию. С точки зрения *общих словесных сведений* кто не знает, что притчею называется одна из определенных форм *словесного искусства*, которую строго надо различать от близкой и сходной с ней литературной формы-аллегии? Появившись ещё на языке народов младенчествующих, притча от аллегии различается тем, что аллегия, как и меньший вид её метафора, объясняющий и объясняемый предмет сливают, качества и свойства одного приписывая другому, в притче же они постоянно сохраняют свои отличительные свойства и лишь случайно сопоставляются один возле другого. К тому же притча составляется с определённым намерением вывести из сравнения какое-нибудь нравоучение; аллегия же довольствуется простым изображением *умственного смысла* посредством наглядных, явственных знаков в слове или чертеже. В данные минуты я упоминаю пред Вами об этом лишь настолько, насколько моего труда, Вам хорошо знакомого, не касается рассмотрение аллегорических речей Господа, сохранившихся для верующих в духовном (*τῷ πνευματικῷ*) Евангелии Тайнозрителя Иоанна Богослова, именно: речи Христа, сказанной в Иерусалиме

–208–

по случаю исцеления слепорождённого, о „пастыре добром“⁷⁵⁹, в которой Он сравнивает Себя то с добрым пастухом, то с дверью к овцам; или речи Его, из прощальной беседы, „о виноградной лозе“⁷⁶⁰. Правда, эти Евангельские аллегорические речи называются „притчами“, и при изъяснении

синоптических притчей мы по местам затрагиваем эти аллегорические речи Господа; но всё-таки эти речи называются притчами в смысле общем, отличном от того, в каком собственно употребляется в Евангелии наименование „притча“. За такое различие в смысле наименования притчи – и двоякое её обозначение по-гречески: *παροιμία* и *παραβολή*. Первое нигде не встречается в синоптических Евангелиях, а второе собственно свойственно Евангелию св. Иоанна Богослова. Тогда как всякое более или менее ясно намекающее иносказание, полезное для памяти человека, чтобы ему не сбиться с пути на отмеренном ему Провидением поприще жизни, именуется по-гречески:⁷⁶¹ *παροιμία*; Евангельские притчи, изъяснением которых мы занимались, называются *παραβολαί*.

Очевидная возможность, полное правдоподобие этих Евангельских парабол без всяких гипербол делают их понятными, доказательными и привлекательными для всякого возраста, пола и состояния. Христос Спаситель, имевший обыкновение говорить о высочайших предметах так просто, как будто бы Он вовсе не размышлял об них предварительно, и в тоже время так ясно и определённо, что каждый в себе чувствовал, как хорошо Он знаком с ними, нередко для выражения нравственного учения Своего пользовался притчами, как такой формой речи, которая заставляет человека верить себе прежде, чем он поймёт связь между идеями и внешним образом их обозначения. Возможность этого для нашего мышления объясняется органическим единством внешней формы притчей с их идеями. Эта возможность становится непосредственной действительностью для того, кто и в окружающей нас видимой природе – этой второй книге Божественного

–209–

Откровения о спасении людей – усматривает своего рода притчу или тип, заключающий в себе откровение высшего духовного мира с его неземными явлениями, состояниями и отношениями.

О близости словесной формы мыслей, именуемой притчей, нашему мыслящему сознанию можно заключить также и потому,

что работа сознания вообще совершается путём сравнения и сопоставления предметов. Греческое же название притчи – *παραβολή* – и происходит от глагола *παραβάλλειν* ставить один предмет подле другого для сличения и сравнения их. Не менее замечательно и употребляющееся на русском языке название притчи, будут ли разуметься под этим названием назидательные суждения, нередко образные, к каковым принадлежат ветхозаветные притчи царя Соломона, – или же мыслиться рассказы, изложенные в образной повествовательной форме, каковы притчи Евангельские, новозаветные. Церковно-славянское слово „притча происходит от слов *при* и *тча* (теча), – тех же самых, как и слово предтеча, и буквально означает подходящее присловие, напрашивающуюся пословицу⁷⁶².

Останавливая просвещённое внимание Ваше на общем количестве времени произнесения Божеств. нашим Наставником притчей, на характеристических их чертах и основном содержании, должно сказать, что притчи – эту форму речи – Спаситель главным образом употреблял в то время Своей общественной деятельности и служения спасению рода человеческого, когда только подготавливал почву для последующего восприятия людьми учения о Своей Божественной Личности. Делая средоточным пунктом всех притчей изображение Своей Высоконравственной Личности, как идеала человечества, Господь в притчах нередко образ выражения берёт от всем близкого и знакомого представления о Царе. Заимствование от такого именно светского и высокого представления особенно заметно в притче о брачной одежде, иначе известной под именем:

–210–

притчи о браке царского сына, – той притче, в которой ясно выражается, с одной стороны, благость и любовь Отца небесного, призывающая ко спасению (царь-человек), а, с другой, и строгое правосудие, воздающее преступникам закона за его нарушение (просто царь). Эта притча, по выражению почтенного премьера, английского богослова Гладстона, (перу которого принадлежит также и исследование о кончине мира) идёт дальше всех остальных притчей Евангельских в

разоблачении сокровенных до тех пор сторон таинственной христианской истины. Во всех же остальных притчах, за исключением притчи о злых виноградарях, Божественный Учитель является главным действующим Лицом; Он то сообщает в притчах высоконравственные правила жизни христианской благочестивой: смирения, терпения, нравственной бдительности и т. д., то направляет на путь добра и правды, то внушает твёрдость на этом пути, временами награждая, порой наказывая; словом в притчах, так же как во всей Его спасительной деятельности, проглядывают признаки царственности и божественности Христа, и в притчах же Христос представляется нашему верующему сознанию подготовляющим Себя к мирному, кроткому, но в тоже время и торжественному входу в Иерусалим.

При этом нельзя опустить из внимания и того обстоятельства весьма важного, что в притчах, сказанных Божественным Наставником в более позднее время Его общественной деятельности, сравнительно с притчами равнейшими слышится отголосок пережитых Богочеловеком испытаний, что притчи более позднего происхождения за время земной жизни Христа кажутся более грозными сравнительно с притчами ранними, что притчи Евангельские более позднего возникновения за период общественной деятельности Христа отличаются характером историко-пророческим, чего нельзя сказать о притчах более ранних по происхождению, на которых лежит отпечаток спокойного характера изложения.

Не смотря на подмеченное нами различие в характеристических чертах притчей, во всех их заметна и общая черта ветхозаветной образности и сеновности в выражении ими истин веры и нравственности. Христос Спа-

–211–

ситель действительно и пользовался приточной формой речи, чтобы под руководством, её мало по малу вводить сознание верующих из-под ветхозаветной образности в новозаветную область духовного разумения и усвоения истин веросознания и нравственности. Луч веры, необходимый для освещения ветхозаветных образов и типов, необходим был

также и для понимания смысла новозаветных притчей Господа. У кого этот луч веры погас, тот не способен был к восприятию духовного значения приточных образов, тот и видя не видел и слыша не слышал, не мог ничего духовного и спасительного извлечь из Евангельской притчи. Напротив тот, кто был способен воспринимать нравственные уроки и выводить спасительные истины и из притчей, для того пред временем спасительного борения и страданий Христа наступила пора воспринять от Него, как Сына, и прямое откровение об Отце небесном⁷⁶³.

Сказавши обо всём этом пред Вами, милостивые члены учёного Ареопага, позволяю себе питать тёплую надежду на снисхождение Ваше своим просвещённым вниманием к моему труду и к учёной защите его пред Вами.

Заозерский Н. А. Исследования в области русской науки канонического права. [Рец. на:] Павлов А. С. Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права. М., 1892 // Богословский вестник 1893. Т. 2. № 4. С. 212–221 (2-я пагин.).

–212–

Истекший 1892-й год дал русской канонической науке некоторые исследования, по своим свойствам, заслуживающие и приветствия, и внимания.

Ряд их открылся весьма ценной монографией А. С. Павлова: *Мнимые следы католического влияния в древнейших памятниках югославянского и русского церковного права*. М. 1892 г. ц. 1–50 к.

По внешней форме своей это – так сказать – контр-книга книге проф. И. С. Суворова: „Следы западно-католического церковного права в памятниках древнего русского права“. Ярославль, 1888, а по существу – глубоко-научное исследование некоторых доселе остававшихся почти не тронутыми вопросов, касающихся источников и памятников православного церковного права. Эти памятники права, послужившие в настоящий раз предметом учёного внимания почтенного автора, суть: 1) Заповедь св. отец; 2) Закон судный людям; 3) Вопрошания Кирика, и 4) Церковные уставы Владимира и Ярослава. То, что в этих памятниках послужило в настоящий раз предметом учёного внимания, есть вопрос о *зависимости* их от чужеземного влияния. Что зависимость действительно существует, это положение бесспорное; что, далее, эти памятники образовались под влиянием, в частности, *византийским* – и это положение до появления вышеупомянутого исследования проф. Н. С. Суворова, было общепринятым в науке и до некоторой степени было даже научно обосновано исследованиями А. С. Павлова. Но вот, назад тому годи четыре

–213–

проф. Суворову „удалось сделать одно весьма любопытное открытие... поразительного сходства между одним средневековым латинским пенитенциалом и небольшим славянским епитимийником, носящим в рукописях глухое надписание: „Заповедь св. Отец“⁷⁶⁴...

Приняв латинский пенитенциал за подлинник памятника русского права глубокой древности, г. Суворов естественно пришёл к мысли, что и другие памятники нашего церковного права стоят в такой же зависимости от западных пенитенциалов. Сравнивая те и другие, г. Суворов действительно и пришёл к мысли, что вышепоименованные памятники древнейшего русского права носят несомненные следы римско-католического влияния. Эта мысль, внешне-научно аргументированная, и составляет центр тяжести вышеназванной его книги, побудившей проф. Павлова написать в прошлом году свою контр-книгу, теперь нами рассматриваемую.

Эта книга ниспровергает и главную мысль, и аргументы книги г. Суворова. Рецензенту нет, конечно, возможности, да едва ли он и в праве – изображать детали этого ниспровержения: так как в последнем случае пришлось бы многое целиком заимствовать из рассматриваемой книги. Поэтому, оставляя в стороне подробности опровержения аргументов противника, мы ограничимся указанием на те положительные выводы, к каким пришёл в своих исследованиях проф. Павлов по отношению к вышеперечисленным памятникам права.

Признанный г. Суворовым за подлинник „Заповеди св. Отец“ латинский пенитенциал, называемый *Poenitentiale Merseburgense*⁷⁶⁵, есть в сущности такой же перевод утраченного для нас *греческого* пенитенциала, как и „Заповедь св. Отец: *оба эти разноязычные памятника* (т. е. латинский и древнеславянский) *произошли из одного общего греческого источника.* (Стр. 22).

Заповедь св. Отец, будучи по существу своему пени-

–214–

тенциалом или, выражаясь по-византийски, *канонарием* (сборником статей, определяющих епитимии за разные грехи, налагаемые на исповедающегося духовником) стоит в естественной связи с „чином исповеди“ – *экзомологитарием* – выражаясь по-византийски. Принимая во внимание эту связь и находя восточный канонарий (вышеназванный) заимствованием из латинского пенитенциала, г. Суворов естественно был приведён к мысли видеть и в древнем восточном чине исповеди – *экзомологитарии* – заимствование западного церковного института. Он действительно и провёл эту мысль в своей книге. По восточно-церковному преданию первым автором *экзомологитария* (равно как и *канонария*) был Константинопольский патриарх Св. Иоанн Постник (в конце VI века). Но дело в том, что в настоящее время экземпляров *экзомологитария* с именем И. Постника древнейших XI–XII вв. нет, да и известные – подлинные и переводные славянские – существуют в различных редакциях, так что в науке господствует весьма основательное сомнение на счёт авторства И. Постника. Г. Суворов в названной выше книге пошёл в этом отношении так далеко, как никто до него, кажется, не заходил. Он утверждает, что даже и около половины IX в. у греков не было выработано определённого чина исповеди и *канонария*, и что позднее выработанные *экзомологитарии* и *канонарии*, украшенные именем Иоанна Постника, носят несомненные следы католического влияния, как составленные под руководством латинских *ordo poenitentiae* и пенитенциалов и что даже самое имя Иоанна Постника явилось в греческих *экзомологитариях* не более как оппозиция или противовес *Иоанну Кассиану* (около половины V в.), с *sermo de poenitentia* коего начинаются некоторые латинские пенитенциалы, в частности Мерзебургский. (Стр. 32–35).

Проф. Павлов в своей книге опровергает это мнение и аргументацию его с той научной основательностью, которой *не возможно противустати* и за тем от себя уже в качестве положительного и научно обоснованного мнения высказывает следующее: „Благодаря славянскому переводу

–215–

Постникова Номоканона⁷⁶⁶ мы получаем возможность составить себе точное представление о том, какую редакцию имел *греческий подлинник* в эпоху появления этого перевода, т. е. приблизительно во второй половине IX века. В начале перевод не сходится ни с одной из трёх редакций греческого текста, напечатанных у Морина⁷⁶⁷ потом начинает следовать тексту первой редакции, изданному под заглавием *Ἀκολουθία καὶ τάξις ἐπὶ ἐξομολογουμένων συνταγεῖσα ὑπὸ τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Νηστευτοῦ*, но тут делает значительные пропуски в начале и середине, затем передаёт большую часть текста третьей редакции, озаглавленной у Морина: *Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ διακόνου, μαθητοῦ τοῦ μεγάλου Βασιλείου* и оканчивается согласно с текстом первой редакции, т. е. той же самой молитвой, которая и там стоит в самом конце. Само собой понятно, что факт появления Постникова номоканона в славянском переводе, сделанном для новообращённых болгар служит доказательством обширного и давно уже установившегося употребления этой книги в практике самой греческой церкви. *Так, мало-помалу мы и приближаемся к той эпохе, когда жил иерарх, имя которого носит на себе этот замечательнейший памятник восточного церковного права.* Однако отсюда далеко ещё до возможности признать этот памятник – по крайней мере в тех его редакциях, с которыми мы имели до сих пор дело – за подлинное произведение патриарха Иоанна Постника. В этих редакциях попадаются такие черты, которые никак не могли произойти от руки названного патриарха, напр. цитата из Иоанна Лествичника († 606) и упоминание о монахах и монахинях великой и малой схимы... Впрочем, что касается анахронизмов, то мы уже выше имели случай указать на общеизвестный факт, что в памятниках, подобных номо-

–216–

канону Постника, интерполяции и другие перемены первоначального текста составляют обычное и, можно сказать, исторически необходимое явление... Для более твёрдого решения вопроса о подлинности Постникова номоканона, или по крайней мере об эпохе его происхождения от чьей бы то ни

было руки необходимо было бы сравнить всё содержание его по старшим и лучшим спискам с сочинениями греческих церковных писателей VI–VIII столетий... Что касается в частности того места в номоканоне Постника, в котором проф. Суворов усмотрел „след“ католического влияния, то по справке с подлинником оказывается, что оно читается не совсем так, как излагает его почтенный автор – для вящего, конечно, соглашения с латинскими пенитенциалами. *Да если бы и оказалось тут полное согласие восточного пенитенциала с западными, то мы, оглянувшись назад, имели бы право сказать: вот и ещё заимствование с Востока, unde lux для Запада, особенно в те времени, когда он был занят составлением своих пенитенциалов*”⁷⁶⁸.

Не говоря о лицах, знакомых с историей т. н. покаянной дисциплины, для которых совершенно понятна ценность высказываемых здесь положений, последние должны привлечь к себе внимание и каждого православного христианина, потому что и доселе практикуемый чин исповеди с его эпитимиями стоит в генетической связи с т. н. номоканоном И. Постника.

Г. Суворов усмотрел следы католического влияния и в так назыв. „Законе судном людем“ (можно читать в Кормчей книге гл. 45). Глубокие специально историко-юридические исследования, направленные так сказать к изглаждению этого мнимого следа и указанию истинных, т. е. византийских источников этой болгарской компиляции, занимают в рассматриваемой книге стр. 50–107. С полной научной основательностью здесь указываются детальные источники в византийской литературе для некоторых положений, имеющих, по мнению г. Суворова, оригинал свой в латинских пенитенциалах и некото-

–217–

рых церковных установлениях Западной Церкви (напр. testes synodales) и представляются в качестве ближайших источников для судного закона: эклога Льва Исавра, избрание от закона Богом данного через Моисея израильтянам и заповедь св. отец. В общем развиваемое здесь воззрение высказано было уже проф. Павловым много прежде в его исследовании:

„Первоначальный славяно-русский номоканон“ и здесь только полнее развито; но в конце главы автор в первый раз знакомит нас со своим, имеющим большую цену мнением о внутренней связи между „Эклогою“ и „избранием от Закона Божия“. „В западной литературе по истории источников византийского права – говорит он – твёрдо установлен только тот библиографический факт, что списки известного *греческого* „Избрания от закона Богом данного“ обыкновенно стоят в разных юридических сборниках *рядом или по близости* с двумя важнейшими памятниками законодательной деятельности императоров иконоборцев Льва Исаврянина и Константина Копронима – с эклогою и Земледельческим уставом... *но никому из них* не пришлось обращать внимания на *внутреннее отношение* эклоги из Моисеевых законов к эклоге из прежних римских законов, несомненно изданной первыми иконоборцами. Последние уже по самым догматическим воззрениям своим должны были питать особенное уважение к „богоданным“ Моисеевым законам, в которых они находили запрещение иконопочитания. С другой стороны, порвав во многих отношениях связь с древним римским (Юстиниановым) правом, которое в эклоге является уже с значительной примесью новых, часто варварских элементов, законодатели иконоборцы тем охотнее должны были обращаться к Моисеевым законным книгам, что здесь находилось не мало таких норм, которые оказывались совершенно пригодными для современных социальных отношений и совершенно согласных с юридическими воззрениями варварских и полу варварских масс, составлявших громадное большинство тогдашнего населения византийской империи. Вот исторические причины, установившие внутреннюю связь законодательства императоров византийской династии с законодательством Моисея. Связь

–218–

эта с особенной ясностью может быть наблюдаема в эклоге и „Земледельческом Законе“ с „избранием от Закона Божия“, данного израильтянам через Моисея“. Предисловие к Эклоге пополнено библейскими местами о правосудии, между прочим и

такими, какие находятся в 1-й главе „Избрания от Закона Божия“. В самых постановлениях Эклоги встречаются дословные цитаты из разных свящ. книг Ветхого Завета. Что же касается до „Земледельческого Закона“, то некоторые статьи его суть почти буквальные выписки из Моисеевых законных книг. Но так как ни Эклога, ни Земледельческий Закон, ни другие законодательные акты иконоборцев далеко не обнимали собою всего действовавшего тогда права византийской империи, то наряду с ними для практики необходимы были разные дополнительные компиляции, извлечённые частью из источников прежнего римского права, на сколько оно оставалось ещё в действии частью из Моисеева законодательства, из которого черпали материал для своих законов и сами императоры. Так произошло особое извлечение из Моисеевых законных книг, составленное если и частным лицом, то, по всей вероятности, не без импульса со стороны самой законодательной власти. – Та же самая – т. е. внешняя и внутренняя связь византийской Эклоги с законодательством Моисея – даёт себя видеть и в болгарской законодательной работе, известной под именем „Закона Судного“⁷⁶⁹.

В „Вопрошаниях“ Кирика г. Суворов усмотрел следы католического влияния кроме „Заповеди св. отец“ ещё в следующих элементах: в заказывании литургий в качестве замены епитимии и в разрешительной молитве, входившей в особый чин покаяния или примирения. Г. Павлов указывает в греческих епитимийниках и заказывание литургий в качестве подвига покаяния и подлинник разрешительной молитвы, введшей г. Суворова в заблуждение. (Стр. 114–119).

Весьма ценные историко-юридические исследования представляет рассматриваемая книга в гл. IV, где речь идёт о т. н. уставе Владимира. Поводом к ним послужило

–219–

прежде всего мнение г. Суворова о происхождении Владимиров Устава *в западной Руси*: московский митрополит Киприан в бытность свою там и мог быть автором этого подложного устава. „Митрополит Киприан – по словам г. Суворова – провёл довольно времени в Литве, прежде чем

поселиться в Москве. А не надобно забывать важности той исторической эпохи, которую переживала юго-западная Русь в конце XIV и в первой половине XV в. Литовские князья, которым подчинилась юго-западная Русь – после недолго продолжавшегося колебания между язычеством, православием и католицизмом, со времени Витовта (1386 г.) решительно примкнули к католицизму. Близкое соседство с католической церковью, которая имела определённую каноническим правом и признанную государственною властью судебную компетенцию, и необходимость исходатайствовать у иноверных князей гарантирование церковного суда православной церкви в определённом объёме, в точно обозначенных границах, а не с туманными только указаниями на греческий номоканон, *могли послужить достаточным поводом для западнорусской православной иерархии и для западнорусских книжников к тому, чтобы исторические предания о завете Владимира и существовавшую до XIV в. практику облечь в форму письменного устава*“ (стр. 129).

В противовес такому фантастическому предположению проф. Павлов указывает целый ряд *фактов* применения устава Владимирова в XIII в. в северной или вообще московской Руси (стр. 124–136).

Следы католического влияния в уставе Владимира, мнимо-происшедшем в западной Руси, г. Суворов усмотрел, во 1-х, в церковной десятине с княжеских имений и доходов, во 2-х – во включении уставом св. Владимира в круг лиц церковного ведомства всех „людей богадельных, которые на Западе назывались *personae miserales* и состояли под особенным покровительством церкви и в 3-х – в поручении духовным властям надзора за правильностью торговых мер и весов. Здесь кроме полемического интереса внимание читателя приковывается в особенности обоснованием мнения, что церковная десятина Владимирова Устава могла произойти от местной *государ-*

–220–

ственной десятины, установленной, быть может, ещё в эпоху призвания первых русских князей „из-за моря“. Такая

государственная десятина в византийском праве и у югославянских народов была а) таможенной пошлиной и б) одной из поземельных податей. Есть указание на государственную десятину и в старшем изводе Русской Правды (Академ. 41 ст.). Болгары и Сербы знали только государственную десятину, а церковная десятина являлась у них в виде пожалования тому или другому церковному установлению *именно этой государственной десятины* или в виде льготы, состоявшей в освобождении церковных и монастырских земель от государственного десятинного сбора. Значит государственная десятина в Болгарии и Сербии *предшествовала* церковной, была образцом или, лучше сказать, источником для этой последней. То же самое было и в древней Руси: русская церковная десятина взята была не с западного образца, а с своего – государственного (стр. 144).

Последний пункт разноречия между исследованиями наших достопочтенных учёных канонистов составляет церковный устав князя Ярослава 1-го. Г. Суворов заметил в этом памятнике права след не прямого, непосредственного влияния, а лишь косвенного и посредственного – через „заповедь св. отец“ и „закон судный людем“. Но этот недостаток материала для разработки главной своей темы г. Суворов восполняет другим вопросом – о времени и месте происхождения Ярославова устава. По мнению г. Суворова, устав Ярослава – произошёл в Западной Руси в конце XV в. под несомненным католическим влиянием. Этому вопросу и проф. Павлов посвящает последнюю главу своей книги (стр. 149–159).

Богатство и вескость аргументации в пользу древности восточной редакции по сравнению с западной редакцией устава, характеризующие эту главу, устраняют совершенно мысль о западном происхождении Ярославова устава. Его западная редакция есть поздняя и довольно жалкая переделка восточной, и г. Суворов, почитающий первую источником второй, поставлен в невозможное положение объяснить: „каким образом из западнорусского „свитка

–221–

Ярославля“, в котором и язык не древний, и счёт денег ведётся на сравнительно позднюю монету, мог произойти в Московской Руси приблизительно около половины XV в. *новый* церковный устав Ярослава, – *такой*, в котором и язык обилует разными архаизмами, и деньги в большинстве статей считаются не московской или литовской монетой XIV–XV в., а *киевскою XI–XI?*“ (стр. 156).

В конце книги сделано приложение, содержащее славянский текст „Заповеди Св. Отец“ по Румянцевскому списку с разночтениями Синайского Евхологиона, изданного Гейтлером⁷⁷⁰ и в параллель с ним латинский текст Мерзенбургского пенитенциала, по изданию Вассершлебена⁷⁷¹.

Вся книга вместе с приложением занимает 174 страницы. Так она мала и так обильна содержанием! Поистине – *non multum, sed multa!* Кроме научного своего значения, за которое, конечно, одно уже имя автора говорит более, чем наша рецензия, она имеет значение церковно-общественное: ибо содержит в себе уяснение тёмных вопросов о происхождении и ценности самых дорогих по древности и значению начатков и памятников русского церковного права. На эту-то сторону книги А. С. Павлова мы и желали обратить внимание особенно духовенства, коему в наше время приходится весьма часто быть готовым к серьёзным ответам относительно церковных уставов и установлений.

(Продолжение будет).

Н. Заозерский

**Протоколы [=Журналы Совета] Московской
Духовной Академии за 1892 год // Богословский
вестник 1893. Т. 2. № 4. С. 189–220 (4-я пагин.).**

–189–

Дальнейшей своей задачей автор поставил – проследить, как к старым Августинovým воззрениям в богословии Лютера постепенно присоединяются новые идеи, принадлежащие специфически ему. – Важным пособием для уяснения вопроса об отношении Лютера к мистике служила мне книга Hering'a: D. Luther's Mystik (1879). Автор её задаётся трудной и вместе в высшей степени важной задачей – выяснить, в чём заключается мистический элемент богословия Лютера. Сначала он рассуждает о том, под какими влияниями слагался мистицизм Лютера, потом выясняет мистический склад его догматического и нравственного учения и наконец излагает сущность борьбы его с крайним мистицизмом и спиритуализмом. Книга важна, как доказательство той мысли, что сам Лютер не был односторонним спиритуалистом, он не отрицал и в начале своей реформаторской деятельности значения видимых благодатных средств, хотя в его сочинениях, относящихся к раннейшему периоду, и встречается не мало таких выражений, которые действительно могут приводить к этой мысли.

С учением Меланхтона. я при работе над кандидатским сочинением успел ознакомиться постольку, поскольку это необходимо была для моей темы; в минувшем учебном году я получил возможность точнее изучить специфические особенности его богословия главным образом по основательному руководству Геррлингера (D. Theologie Melanchthons... 1879).

Кроме этого, в минувшем году я вновь прочитал символические книги лютеранского исповедания, обращая особенное внимание на учение каждой из них об оправдании и таинствах.

Изучение отдела о церкви в истёкшем году было пополнено чтением нескольких специальных сочинений. Были прочитаны

три исследования, касающиеся собственно учения Лютера о церкви. Авторы их – богословы различных направлений и потому изложение каждого отличается своими специфическими особенностями. Гарлесс (*Kirche und Amt nach lutherischer Lehre*. 1853), принадлежащий к числу богословов спиритуалистического направления, комбинирует только те мысли Лютера, где он изображает церковь, как царство веры, как исключительно только совокупность истинно верующих людей, причём мысли, дающие место совершенно иному взгляду на сущность церкви, присутствие которых в сочинениях Лютера несомненно, оставляются в тени или совершенно игнорируются. – Иного рода изложение учения

–190–

Лютера о церкви даёт Mönckoberg в брошюре „*Luther's Lehre v. d. Kirche*“ (1876). Учение Лютера он излагает, как диаметрально противоположность воззрениям Цвингли, и почти совершенно отрицает присутствие у него идеи невидимой церкви, особенно в той резкой форме её, в какой она несомненно проводится в его ранних сочинениях. – Более обстоятельное изложение Лютерова учения о церкви представляет книга Вендта: „*Zwei Bücher v. d. Kirche Eine Apologie d. Lehre Luthers v. d. Kirche*“ (1859). Стараясь быть чуждым крайности, автор её изложил оба строя мыслей в учении Лютера. Не отрицая и не стараясь как-нибудь перетолковать той истины, что у него действительно не редко встречается взгляд на церковь, как только на совокупность истинно-верующих, рассеянных по всему миру, Вендт обращает внимание на то, что в других случаях реформатор высказывал много мыслей, дающих место иному пониманию сущности церкви; при этом Вендт излагает полемику Лютера против крайнего спиритуализма и его взгляд на значение и необходимость видимых благодатных средств.

Остальные прочитанные мною исследования о церкви – Вальтера, Рюккерта, Гарнака и Дикгофа – характеризуют различное отношение лютеранских богословов к догмату о невидимости церкви. – Вальтер (*D. Stimme unserer Kirche in d. Frage von Kirche u. Amt*. 1852) исходит из той мысли, что все

споры относительно догмата о церкви происходят от того, что лютеранская догматика уклонилась от учения, изложенного в символических книгах и в частных сочинениях реформаторов; в виду этого он ставляет своей задачей выяснить учение реформаторов и символических книг о церкви. Автор является ревностным защитником идеи о невидимости церкви. Вся книга и по характеру воззрений, и даже по способу их изложения напоминает догматические трактаты ортодоксальных лютеранских богословов 17–18 века.

Совершенно противоположные взгляды встречаем у Рюккерта⁷⁷². Хотя он и не полемизирует против идеи невидимости церкви, тем не менее по характеру своих воззрений является решительным её противником. – Совокупность истинно-верующих называют церковью невидимой, рассуждает Рюккерт, но несправедливо; церковь должна быть обществом, а люди, раз-

–191–

сеянные по всему миру и не имеющие видимой связи, не могут составлять общества. – Происхождение мысли о невидимой церкви Рюккерт объясняет так. Идеал церкви – это – общество людей, пришедших в меру возраста исполнения Христова, но этот идеал в действительно существующей церкви не реализуется: с самого начала её существования в ней наряду с истинными христианами были и недостаточно верующие и несовершенные. В виду несоответствия существующей церкви с идеалом явилась мысль о церкви, как совокупности всех истинных христиан, – церкви невидимой, в которой этот идеал находит полную реализацию. Таким образом Рюккерт отождествляет идею церкви невидимой с идеалом церкви, – взгляд, против которого полемизировали реформаторы и все так называемые ортодоксальные богословы.

Оригинальное явление в лютеранской богословской литературе представляет и книга Гарнака: „Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment. (1862). Отождествление церкви с совокупностью верующих, составляющее сущность лютеранского понятия о ней, по мысли Гарнака, односторонне и ведёт к разным ложным

заклучениям. Мысль о совокупности верующих только один элемент идеи церкви (субъективный), другой (объективный) элемент её составляет мысль о богоучреждённых благодатных средствах, о служении слова и проч. Благодатные средства, служение слова и верующие, – притом истинно-верующие, – составляют, по Гарнаку, церковь в её истинном существе (*wesentliche Kirche*). – Эти элементы идеи церкви реализуются в церкви „эмпирической“, но не в чистом их виде: вместе с истинно-верующими здесь есть и недостойные, совершение таинств, служение слова не имеет первобытной простоты, но окутано многочисленными и разнообразными обрядами (*empirische Kirche*). – Таким образом понятие невидимой церкви у Гарнака заменено понятием церкви „существенной“, причём содержание последнего существенно отлично от первого. Традиционная в лютеранской догматике идея невидимой церкви имела смысл с точки зрения субъективного понятия о церкви вообще, как только о совокупности верующих. Гарнак развивает более широкий взгляд на церковь, а потому и в понятие о церкви существенной, заменившее собой идею церкви невидимой, входит не только мысль о совокупности истинно-верующих членов церкви, но и о богоустановленных средствах освящения христианина. Такое

–192–

видоизменение идеи невидимой церкви не вызвало одобрения со стороны строгих лютеран. Дикгоф („*Zur Lehre v. b. Kirche*“ *Theologische Zeitschr.* 1863, III) называет развитые Гарнаком взгляды не лютеранскими; истинно-лютеранский взгляд односторонен, сознаётся этот его защитник, он отождествляет идею церкви с мыслью о совокупности верующих. Впрочем, и расширение понятия о церкви вообще, включение в него и объективного элемента, по мысли Дикгофа, возможно, но во всяком случае, утверждает он, при конструировании понятия о невидимой церкви нужно иметь в виду один субъективный элемент идеи церкви вообще.

Что касается догматики реформатского исповедания, то в этом отношении преимущественно я обратил внимание на изучение богословских воззрений Цвингли. Пособиями при этом

служили: обширный труд Баура, небольшое исследование Целлера, статьи Устери и Готтшика. Первый⁷⁷³ представляет подробное изложение сочинений Цвингли, имеющих значение для характеристики его, как богослова реформатора; второе⁷⁷⁴ заключает в себе не особенно подробное, но рельефно и удачно систематизированное изложение главных сторон его богословия. Статья Устери (*Initia Zwinglii. Theol. Studien und Kritiken* 1885–86) представляет попытку раскрытия вопроса о том, под какими влияниями совершалось развитие Цвингли, как богослова, до начала его реформаторской деятельности; Готтшик (*Darstellung Tauflehre Zwingli's. Theol. Studien u. Krit.* 1882) раскрывает постепенные видоизменения в учении Цвингли о таинствах вообще и в особенности о крещении. – Впрочем, все эти пособия нельзя признать достаточными для полного и точного ознакомления с богословием Цвингли; труд Баура не представляет систематического изложения его воззрений, Целлер не даёт понятия о постепенном их генесисе. В виду этого необходимо было обратиться к сочинениям самого реформатора и прочитать наиболее важные из них. Характеристика его сочинений у Баура помогла ориентироваться среди множества их и выбрать наиболее существенные.

Учение Цвингли о видимых благодатных средствах по существу своему постоянно оставалось тождественным, – именно неизменной оставалась та мысль, что таинства суть только образы,

–193–

символизация христианских истин. – Что касается учения о предопределении, которому обыкновенно усвояют центральное положение в богословии Цвингли, то оно переживало известные фазисы развития и положение его в общем строе богословия Цвингли видоизменялось. Его присутствия нельзя не заметить и в самых ранних сочинениях реформатора, но несомненно, во-первых, что в них оно не излагается с такой определённой, как в сочинениях позднейших, во-вторых, что оно не поставляется в них в связь с другими пунктами христианской догматики.

От изучения богословия Цвингли я перешёл к чтению символических книг реформатского исповедания. – В них ещё менее однообразия и единства, чем в символике лютеранской. В некоторых нет определённого изложения учения о предопределении, исключая одного-двух неясных намёков, в других оно хотя и излагается, но совсем не с той силой, как в позднейших символических сочинениях и у Цвингли; напр., не говорится о предвечном отвержении.

Видоизменения, какие получило учение Цвингли в позднейшей реформатской догматике, я изучал по книге Геппе: „D. Dogmatik d. Evangelisch – reformirten Kirche“ (1861). Здесь реформатское вероучение излагается на основании более, чем пятидесяти догматических систем, относящихся ко времени от половины 16-го и до конца 18-го века.

В связи с этими занятиями я переработал и расширил некоторые отделы в своём кандидатском сочинении, особенно изложение учения о невидимой церкви у предшественников реформации, у Лютера, Меланхтона и в позднейшем лютеранском богословии. Вновь начато было изложение реформатского учения об этом предмете, именно изложено учение Цвингли и символических книг этого исповедания“.

Отчёт оставленного в минувшем учебном году для приготовления к замещению вакантных кафедр в Академии Михаила Тареева.

„Мои занятия за истекающий академический год главным образом сосредоточивались на обработке (и печатании) моего кандидатского, по предмету Священного Писания Нового Завета, рассуждения, которое под заглавием „Искушение Богочеловека, как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историей дохристианских религий и христианской Церкви“ подано мною под конец года в Совет Академии в качестве

–194–

диссертации на соискание степени магистра богословия (и почти уже всё отпечатано в журнале Чтения в Обществе Любителей духовного Просвещения). Моё сочинение по отвлечённому и систематически-целостному характеру

относится к числу тех письменных трудов, существенное улучшение которых не состоит в обогащении фактами, в частном исправлении тех или других промахов, не может быть достигнуто через прочтение двух-трёх новых книг: существенное улучшение подобного рода трудов может быть достигнуто лишь переработкой (перепиской) всего сочинения более или менее заново. Таким приёмом в улучшении своего сочинения воспользовался за нынешний год и я. Его план существенно остался прежний: я только выбросил историко-догматические части, обработка которых лично для меня, как автора, имела важное значение, но которые в сочинении я прежде помещал (и в семестровом сочинении 3-го курса и в кандидатском) только по внешним требованиям, – да дополнил его новою главою, для написания которой прошлый год у меня не достало времени, но начатки которой были даны мною уже в семестровом сочинении. Но свои главные заботы я направил на то, чтобы общие мысли сочинения были выражены сосредоточеннее, выпуклее, чтобы весь материал был распределён симметричнее, терминология была единообразнее, определённее и точнее и под. Конечно, эта работа шла рядом с более внешним трудом – с перечитыванием источников и пособий, с восполнением тех или других пробелов, допущенных прежде за недостатком ли времени или за недосмотром; но всё это лишь случайно служило главной цели – переработке заново старого материала. Таким образом я заново переписал Введение, 1-ю и 3-ю главы, вновь написал 5-ю, значительно переработал 4-ю главу и Приложение. Не могу сказать, чтобы работа истекающего года была для меня более лёгкой, чем работа прошлого года, когда подготовка материала и обработка частных преобладали над обобщениями; главная трудность порождалась обычной в таких случаях склонностью нашей мысли действовать более памятью, чем собственным трудом, – более припоминать прежние выводы, чем снова переживать весь процесс работы, между тем как только при последнем условии возможно существенное улучшение сочинения. По мере возможности я старался снова пережить мыслью всю

систему своего сочинения. Принесла ли моя работа желательные результаты, для суж-

–195–

дения об этом Совет Академии уже назначил компетентных лиц. Моё сочинение, полный план которого у меня выработался лишь постепенным путём работы сначала над весьма ограниченной темой: „Искушения Господа от диавола в пустыне“, – имеет своим предметом существенные вопросы христианского богословия. Грех человеческий, история дохристианских религий как история постепенного приготовления человека к полной победе в лице Христа над злым духом, – лице Боговека с существенной стороны свободного отношения в Нём Божества и человечества, тайна спасения человека Христом от власти злого духа и история христианской Церкви, как история усвоения христианскими народами победы Христа, – таков предмет моего сочинения. Конечно, при такой широкой постановке дела не все части этого предмета могли быть обработаны в детальных подробностях. Но если принять во внимание 1) то, что все части моего сочинения, по-видимому разнородные, соединены в одно цельное идеей, а не представляют собою произвольного конгломерата случайного материала, – что 2) в нём выдержано разграничение второстепенного от главного сообразно с тем, что идея в одном явлении осуществляется полнее, чем в другом, – и что 3) как самое выражение общей идеи, так и её проведение через все части сочинения исполнены мною вполне самостоятельно; то легко понять, что для меня как работа над главными частями сочинения (гл. 3 „Возможность и действительность искушений Богочеловека“ и гл. 4 „История искушений Христа“) имела весь интерес живой работы, не закапывающейся в безжизненных мелочах и не ограничивающейся общеизвестными положениями, так и работа над второстепенными частями сочинения (– имеющая значение вводной части глава 1 „Греховное самооправдание; его религиозное и психологическое содержание и его последствия. Необходимость искушений Богочеловека и смысл дохристианской истории человечества“, – гл. 2 „Борьба

дохристианского человека с злым духом и с искушениями от него, – в связи с историей развития религиозного сознания дохристианских народов“ и гл. 5 „Действенность победы Христа над искушениями от злого духа и борьба с искушениями христианских народов“) представляла, весь интерес самостоятельной работы в виду самостоятельного выражения общей идеи сочинения. Эта общая идея состоит в том, что искушения Христа-Богочеловека, как свободное установление должных отношений

–196–

начала человеческого к началу божественному не только не могут быть ограничены одним фактом из жизни Христа, но не могут быть ограничены и всей жизнью Христа, хотя в ней они и нашли своё полное проявление и встретили полную победу над собою, – а проходят через всю человеческую историю, начиная с искушений Адама и кончая нашими днями, сообразно с тем как религия – т. е. непосредственное и свободное отношение Божества к человеку и человека к Богу – составляет собой существенную сторону жизни всего человечества. Раскрывая эту идею, я, частью во Введении, а главным образом в 1-й главе, должен был развить то понятие злого духа самооправдания – греха человеческого, по которому он и овладел Адамом, и овладевает каждым потомком Адама не как внешняя сила и не как внутренне-ограниченная, но входит в душу человека через сознание, побеждает как искушение и владеет прежде всего как свободное настроение самооправдания. Развивая такое понятие греха, я, хотя и должен был в качестве православного богослова постоянно иметь в виду церковное учение о грехе, чтобы не противоречить ему, однако далеко не мог ограничиться общими и отчасти формальными чертами этого учения: моя задача была особая и требовала самостоятельного рассуждения, – мне нужно было указать в понятии греха религиозный элемент, как нарушение должного отношения человеческого к божественному, – раскрыть понятие греха как религиозной борьбы. Но раз я стал на такой путь, учение о грехе представляло для меня весь интерес живой работы и все трудности самостоятельного рассуждения. Мне приходилось

иметь дело не только с отвлечёнными формулами догмата, но и с живым историческим сознанием человечества, с историческими проявлениями греха, как известного направления человеческого сознания с одной стороны, и с другой с требованиями современной философско-психологической науки. Хотя у меня и нет параграфа, который посвящался бы защите христианского догмата о грехе против нападок современной науки, но само учение о грехе раскрыто так, что даёт положительное примирение христианского учения с современной наукой. Излагая затем моменты богочеловеческих искушений в истории дохристианских религий, я, с одной стороны, встречался с богатой литературой по истории этих религий, то или другое знание которой было для меня необходимо для правильного понимания исторического религиозного процесса, но

–197–

с другой, стороны я был вынужден обратиться к источникам – к изучению самих исторических памятников религиозной дохристианской жизни. Пособия мне не давали того, что мне было нужно. В каждом труде по истории дохристианских религий можно найти подробные рассуждения о происхождении и градации языческих божеств, об их числе и именах, об их взаимоотношении и под.; но нет там того, что говорило бы о *свободной религиозной жизни* дохристианских народов, об их религиозных искушениях, о внутренней, существенной стороне этих религий, – о том, что составляло собственно религиозно-нравственную жизнь этих народов, их свободный подвиг, их заслугу и под. А изобразить это учение о подвиге народов дохристианских далеко не значит представить краткий очерк по истории религий, – изобразить этот подвиг значит открыть, уловить существенно-свободную сторону религиозной жизни дохристианских народов; а для этого слишком недостаточно знакомства с трудами по истории религий, но необходимо то или другое изучение самих памятников дохристианской религиозной литературы. Правда, мне не было нужды вдаваться в тонкости библиографических и филологических изысканий, – но требовалось знакомство с содержанием этой литературы, хотя

бы в переводах (на латинский, немецкий и французский языки). – Следующие 3 и 4 главы составляют центральную часть моего сочинения. Их предмет – лице Богочеловека и Его искупительное служение. Здесь от меня прежде всего требовалось самое ближайшее знакомство с догматом о лице Богочеловека, с святоотеческим учением об отношении в Нём Божества и человечества и о Его искупительном служении. По моя работа состояла далеко не в подробном изложении христианского догмата. Вопрос об искушениях Христа как непрерывном подвиге всей Его земной деятельности, как существенной стороне Его богочеловеческой жизни, вводит нас в самые сокровенные глубины богочеловеческой жизни и искупительного подвига Христа, но при всём том не позволяет ограничиться одними формулами догмата, поскольку требует изображения богочеловеческой жизни как действительной *единоипостасной жизни*. Мы все привыкли при встрече с одними евангельскими фактами и изречениями говорить: „это Христос сказал или сделал по Божеству“, – при встрече с другими: „а это Он сказал и сделал по человечеству“, – или же: „Он (в одно время) знал

–198–

всё по Божеству и не знал всего по человечеству“ и т. д. И такие приёмы вошли в плоть и в кровь нашего экзегеса. А между тем эти выражения мы применяем к единой богочеловеческой жизни, в которой жизнь человеческая не развивалась только (внешне) рядом с жизнью божественной, но в которой божественное и человеческое проникали (*περιχώρησις*) взаимно одно другое, однако без малейшего смешения, которая была единой – *единоипостасной* богочеловеческой жизнью. Что же это была за единая богочеловеческая жизнь и притом такая, что её существенный смысл совпадал с искупительным подвигом Христа? – таков в сущности вопрос о богочеловеческих искушениях Христа, поскольку единство Его богочеловеческой жизни (согласование двух воль – божественной и человечески-естественной и подчинение человеческой воли божественной воле) было делом подвига Христа. Но это вопрос, который один с избытком может

занять всю жизнь человека, – это проблема, которая превосходит лучшие силы человеческого ума. „Многие, – и весьма многие, скажем словами св. Кирилла Александрийского, – не так легко и удобно принимают таинство Христа; учение о Нём чрезвычайно глубоко; даже люди, особенно сильные умом и непрестанно изучающие писание, едва познают Его, и то только как бы в зеркале и гадании“, (см. защитительная речь Кирилла к императору Феодосию). Сравнительно лёгкое дело подробно или кратко изложить христианский догмат о лице Богочеловека и историю этого догмата; но другое дело – уяснить в доступной мере для человеческого ума лице Богочеловека – живое, историческое (хотя вместе и вышеисторическое) лицо! – На русском языке лет ни одного труда, который хотя отчасти был бы посвящён существенному изъяснению богочеловеческой жизни. На западе, при всём богатстве литературы вообще по предмету о лице Богочеловека, число собственно таких трудов всё-таки ограничено; но что самое важное, – рационалистический запад, которому принадлежат такие труды, раз навсегда потерял для себя возможность православного решения нашего вопроса. Пользоваться же православному богослову такими трудами (хотя бы знакомство с ними для него было необходимо) – дело решительно невозможное! Что же касается святоотеческой литературы – то она чрезвычайно обширна. Кто не хочет довольствоваться шаблонными цитатами из этой литературы, приводимыми во всех историко-догматических трудах, тому предстоит не

–199–

лёгкий труд самостоятельного изучения святоотеческой литературы эпох 3:4 и 6 вселенских соборов и даже до Дамаскина включительно. Я не буду перечислять трудов, перечитанных и изученных мною, о количестве этих трудов едва ли может дать представление и цитация вашего сочинения, всегда ограниченная пределами крайней необходимости. Но смело могу сказать, что при всей свободе моей терминологии, у меня нет ни одного термина и ни одного положения, которые не были бы заимствованы из святоотеческого языка и не были бы

основаны на святоотеческих положениях. – Пятая глава моего сочинения имеет своим предметом плоды победы Христа для человека и историю христианской церкви. В сравнении с 3 и 4 главами, этой главе я придаю второстепенное значение, да и относительно пособий при писании этой главы я находился в более благоприятных условиях в виду богатства литературы по истории христианской Церкви. Задачи, которые я ставил для 5-й главы (*жизнь Церкви как подвиг христианских народов*) параллельны задачам 2-й главы. – Что касается приложения, которое я посвятил доказательствам подлинности и исторической достоверности евангельских повествований об искушении Христа в пустыне от диавола, то здесь я имел дело с специальным критико-экзегетическим предметом. Не смотря, однако, на специальность этого предмета, его литература обширна; она несравненно более богата, чем литература какого-либо другого события евангельской истории. В виду этого богатства литературы, последняя часть моего сочинения могла бы выйти в 3–4 раза более по объёму, чем какова она на самом деле. Но в целях как соразмерности, так и более или менее общедоступного интереса сочинения, я значительно ограничил уже выработанный мною материал.

Итак, большую часть истекающего академического года я посвятил обработке своего сочинения. Но как видно уже из сказанного, при писании сочинения мне встретилось много черновой, так сказать, домашней работы, о которой само моё сочинение не говорит до внешне-наглядной убедительности. Для примера могу указать на святоотеческое учение о лице Иисуса Христа. Для своего сочинения я должен был самым внимательным и тщательным образом проштудировать это учение, но 3-я глава моего сочинения предполагает это учение известным и потому крайне скудно святоотескими цитатами: я начал свои работы с того пункта, до которого доходит догматическое вероопреде-

–200–

ление. На основе этого вероопределения и, разумеется, при непременном и строгом согласии с ним (только) *может* быть дано более живое изображение богочеловеческой жизни Христа,

чем общие и обязательные формулы догмата. Я и хотел дать опыт именно такого изображения богочеловеческой жизни, общеобязательные же положения догмата вошли в это изображение как общеизвестные. (И это относится не только к соборным, собственно догматическим определениям, но и к более частным по содержанию – только общим у св. отцов – положениям). Таким образом мои занятия были более широки, чем сама тема сочинения, хотя и находились в самом непосредственном отношении к сочинению. В особенности же я должен это сказать о главном предмете своего сочинения – о богочеловеческой жизни Христа.

Обращаясь к западной литературе, прежде всего должно заметить, что на западе несравненно внимательнее занимаются истиной богочеловечества Христа, хотя эти занятия не всегда руководятся святоотеческим учением. После периода господства рационализма, как философия, так и выдающийся, имевший потом многих последователей, богослов Шлейермахер мало способствовали уяснению истины богочеловечества Христа. Философия (Schelling), поставившая своим предметом бытие Бога (Werden Gottes), жизнь Бога в мировом процессе (im Weltprocess), могла понять явление Христа только как высший момент и потому самому только как начало боговоплощения, а Шлейермахер, у которого преобладал антропологический метод, понимал присутствие во Христе Божества не как личного Бога, но как безличной жизненной силы (als eine Lebenskraft), как принципа. В виду таких неблагоприятных для христологии результатов философии и богословия Шлейермахера, некоторые с большей ревностью примкнули к лютеровскому учению о *communicatio idiomatum*. Но и это учение, одностороннее в понимании Лютера, не могло много способствовать изъяснению тайны Христа; это учение говорило только о сообщении божеских свойств Христа Его человечеству, – говорило только о том, как человек стал Богом, а не о том, как Бог стал человеком (ср. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, 2 Aufl. Berlin 1853, Bd. II, S. 605 ff., – Liebner, *die christliche Dogmatik aus*

dem christologischen Princip, Bd. I, Göttingen 1849, s. 280, – Thomasius, Christi Person und Werk, 2 Aufl. Erlangen

–201–

1856, Bd. II, s. 217 и дал., – Schmidt, das Dogma vom Gottmenschen, Leipzig 1865, s. 9). Из трудов, авторы которых старались дать дальнейшее развитие учению о лице Иисуса Христа, упомянем следующие. Кейм, в своих трёх чтениях об историческом Христе, оставил лютеровскую точку зрения (Keim, der geschichtliche Christus, 2 Aufl. Zürich 1865). Он называет Христа Сыном Божиим и Сыном человеческим, но в ином смысле, чем древняя церковь. Христос был Сыном человеческим, в котором осуществилась бесконечная мысль Божия (unendliche Gedanke Gottes) – воспроизвести Свой отобраз из плоти и крови. Бог от вечности вложил в человечество семя богосыновства (den Samen der Gotteskindschaft) и это семя во Христе принесло свои плоды (S. 137 ff.). – Но очевидно, что Кейм, хотя признаёт Христа по Его нравственной высоте и по Его богосознанию и самосознанию единственным лицом (фактом) во всемирной истории (Ss. 107:135), однако (вместе с Газе Evangelisch-protestantische Dogmatik, 5 Aufl. Leipzig 1860, §. 219 и д.) вполне примыкает к Шлейермахеру. – Бейшляг, приписывая церковному учению тот недостаток, что будто согласно ему две природы во Христе соединяются внешне, так что в Его жизнь вносится резкий дуализм, и что будто через признание Его ипостаси единой божественной в сущности проводится докетический взгляд на человечество Христа (Beyschlag, welchen Gewinn hat die evangelische Kirche aus den neuesten Uerhandlugen über das Leben Iesu zu ziehen? Uortrag, Berlin), старается избежать этих недостатков тем, что он за человечеством Христа признаёт до-земное существование, – признаёт, что человечество Христа как небесное человечество существовало (идеально) прежде, чем Христос явился на землю Theolog. Stud. und Kritik 1860. 3, S. 440 и дал.). Но вместе с тем Бейшляг – в целях сохранить истину единства Божия Ин.17:3 – не признаёт до мирного существования Христа личным: Логос произошёл от Бога первоначально лишь только как принцип и потенция, именно как

принцип всякого откровения *Λόγος τοῦ θεοῦ* Апок.19:13; Ин.1:1 – и потенция всякого творения *ἀρχὴ τῆς κτίσεως* Апок.3:14; Кол.1:15 и д. Этот принцип и эта потенция стали самостоятельной (für sich seiende) личностью, противостоящей Отцу: „не якоже Аз хочу, но якоже Ты“, в Иисусе из Назарета.

Истину вочеловечения Сына Божия можно понять только при

–202–

предположении самоограничения Сына Божия в воплощении, – при предположении того самоуничтожения Сына Божия, о котором так настойчиво говорит ап. Павел. Но как понимать это самоограничение, – в этом пункте возможны разногласия, если, разумеется, не держаться строго святоотеческого учения. – Дорнер развивает тот взгляд, что самоограничение Логоса простиралось только на Его самосообщение человечеству (Selbstmittheilung), но не на соединение Логоса с человечеством. Логос остаётся неизменным в своём бытии и в своём действии (in seinem Sein und in seiner Actualität), а человек-Христос лишь постольку был причастным бытию и действию Логоса, поскольку это допускала истина человеческого развития. Таким образом прежде всего было дано человеческое самосознание, но не прямо по рождении Иисуса Христа личность Логоса стала богочеловеческой. Логос не сообщает себя с самого начала как личность или как самосознание, но постольку пребывает in und für sich (следовательно ограничивает своё самообщение), поскольку человечество ограничено в способности восприятия. Воля Логоса прежде всего производит богочеловеческую природу, а не богочеловеческое лицо. Он прежде всего определяет Свою природу к тому, чтобы через соединение с человеческой природой произвести τὸ ἅγιον, святую природу (человеческую), которая могла бы быть сыном Божиим; соединённый с Иисусом Логос и желает, и действительно усваивает Себе все определения (волю, действия и отношения) этого человека. Таким образом, хотя Логос во Христе действовал с самого начала лично, но соединение (unio) не было ещё совершенным до тех пор, пока лицо Логоса не стало

богочеловеческим лицом через усвоение Логосом человеческого сознания, а человеческим сознанием самосознания Логоса. (Entwicklungsgesch. II, s. 1262 ff. Jahrbücher für d. Theologie: die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes 1856, s. 361 ff. 1858, s. 579 ff.). Позднее, в своей догматике, Дорнер несколько изменяет свой взгляд, но разность касается скорее выражений, чем существа дела. И в догматике он говорит о первоначально внешнем отношении Божества и человечества во Христе, о естественной разрешимости факторов во Христе – божественного и человеческого (System der christl. Glaubenslehre, 2 B., 1 H. (Berlin 1880) § 107, s. 460–469. Эти выражения в догматике Дорнера мы имели в виду, когда упоминали о нём в 3 главе своего сочинения). – Против Дорнера горячо воору-

–203–

жились Либвер (Jahrb. f. d. Theol. 1858, s. 349 ff.), также Гесс (die Lehre von der Person Christi, Basel 1856, s. 288 ff.) и Томазий (B. II, s. 192 ff.). Сам Томазий (II, s. 126 ff.) различает два момента в воплощении – усвоение человеческой природы вторым лицом Божества и самоограничение Божества. Божество во Христе превосходит Его человечество наподобие того, как больший круг обнимает меньший, – как премирное превосходит временное, само в себе совершенное – развивающееся, как всенаполняющее и определяющее превосходит ограниченное. Поэтому принятие человеческой природы Божественною ипостасью есть необходимо вместе с тем и самоограничение Божества и обратно: самоограничение Сына Божия есть необходимое условие принятия Им плоти. – По Либнеру (Dogmatik I, s. 286 ff. Cp. Hofmann, Schriftbeweis, 2 Aufl. Nördlingen 1857. Bd. I, s. 146 ff. Bd. II, 1, s. 31 ff. Delitzsch, System der bibl. Psychol., 2 Aufl. Leipz. 1861, s. 326 ff.) сказать, что Логос вочеловечился значит тоже, что – Он вступил в условия быwania. Вочеловечение есть только вступление Логоса in die zeitliche Auseinanderlegung, entwicklungsmässige Darstellung seiner ewig simultanen, dort in absoluter Einheit sich durchdringenden Momente. – Наконец, что касается Гесса, то он признаёт положительную перемену, произведённую

воплощением не только в самосознании Сына Божия, но и в Его существе, и состоявшую в том, что Он отказался от власти над небом и землёю, от власти над святым Духом и от пребывания во свете, т. е. во дни воплощения перестал быть правителем мира, источником жизни тварей и даров св. Духа. Самое воплощение Гесс называет переходом Сына Божия из жизни самоположения в жизнь под-законности (D. Dogma v. Christi Person und Werk, 3 Abth. Basel 1887, кн. 2, §§ 47–49, s. 344–353 ff.).

Если затем мы обратимся к более частному вопросу об отношении во Христе, Его безгрешности к Его искушаемости, то и в решении этого вопроса мы найдём у западных учёных 1) крайнее разнообразие и неустойчивость и 2) или только механическое, кажущееся, не чуждое при том противоречий и запутанности решения, в случае отрицания возможности греха во Христе, или прямо неправославное утверждение возможности для Христа греха. Из отрицающих эту возможность, Шлейермахер не допускает никакой борьбы во Христе (d. christl. Glaube, 2 Aufl. Berlin 1831:2 B. s. 39–40:86–88), – Гофман, согла-

–204–

шаясь с Шлейермахером в непризнании возможности греха во Христе, но желая объяснить возможность для Него борьбы, говорит, что Христос был ко греху во всяком случае ближе, чем Адам до своего преступления (Schriftbew. 2 H. 1 Abth. Ss. 31–32:40–41:64–65), – Филиппи сравнивает человеческую свободу Христа с свободой небесных духов (Kirchl. Glaubenslehre, IV, 2 (2 Aufl. Stuttg. 1868) S. 158–161), – и наконец Франк, указывая как на один из существенных вопросов догматики, на вопрос об отношении безгрешности Христа к действительности Его искушений и отрицая возможность для Христа греха, признаёт возможность помрачения Его самосознания (System d. christl. Wahrheit, 2 H. (Erlangen 1880) S. 169–173, § 35. 8). – Штраусс учение о безгрешности Христа находит непримиримым с исторической точкой зрения (d. christl. Glaubenslehre B. 2 (1841) S. 190–193, § 65, – cnfr. das Leben Jesu 4 Aufl. B. 1 (1840) S. 442–443); подобно и Ренан (Vie de Jesus 5 ed. Paris 1863, p.

458). Ирвинг и Менкен утверждают искушаемость Христа похотью (Dorner, System s. 462–463), Ольсгаузен приписывают Христу и возможность, и невозможность греха (Biblischer Comment. B. 1:3 Aufl. 1837, S. 181–182; ср. Lange d. Evang. nach. Matthaeus 3 Aufl. 1868, S. 46), Кун напоминает отчасти Ольсгаузена, отчасти Дорнера (Leben Jesu B. 1, Mainz 1838, S. 404–410). Признают возможность греха для Христа Еббард (Wissensch. Kritik d. evang. Geschichte 3 Aufl. 1868, S. 324–325) и Шафф (die Person Jesu Christi, Gotha 1865, S. 28–29).

Представленный очерк, при всей своей краткости, с убедительностью говорит 1) о неустойчивости и разнообразии решений вопроса о тайне богочеловеческого Лица у западных учёных и 2) о необходимости православному богослову за разрешением этого вопроса обратиться к самому внимательному изучению святоотеческой литературы. Здесь мы встречаемся с иностранными историко-догматическими трудами, которые, несомненно, могут оказать нам большую услугу. Особенно разумею труды Дорнера и Гарнака, выдающиеся (сравнительно с другими более) объективным и глубоко-проницательным отношением к делу изложения святоотеческих учений. Но два обстоятельства существенно препятствуют не только ограничиться, но даже преимущественно руководиться подобного рода трудами: 1) преобладание в них исторического элемента над положительно-догматиче-

–205–

ским, в силу чего, наприм., учение св. Кирилла Алекс. излагается не с большим вниманием, чем учение Эригены, неправославные мысли излагаются с такой же подробностью как и православные, наконец самое существенное внимание посвящается взаимоотношению различных учений и весьма часто останавливается на таких мелочных различиях, которые имеют исключительно исторический интерес; 2) неправославная тенденциозность, которая всегда мешает авторам не только останавливаться с сравнительно большим вниманием на том, что имеет положительное отношение к православной догматике, но и мешает объективному изложению православных учений. –

Изучение святоотеческой литературы в интересах положительно-догматических должно идти в порядке обратном изучению историческому. Для нас не имеет не только не исключительного, но и преимущественного значения решение вопроса о том, какими путями, через борьбу с какими ересями, через посредство каких учений дошла церковь до Халкидонского вероопределения. Последнее имеет для нас полное значение само по себе как положительное и общеобязательное вероопределение, которое в наших исследованиях должно занимать начальное, исходное место, а не конечный пункт. Только потому, что это вероопределение по самому существу не даёт само по себе живого образа богочеловеческой жизни, но может и должно служить только основой для такого изображения богочеловеческой жизни, мы можем им не довольствоваться, но обратиться за разъяснениями к раннейшему времени – к трудам участников в тех догматических спорах, которые закончились Халкидонским собором. Имея исходным пунктом положительное вероопределение Халкидонского собора, мы уже не можем колебаться ни в выборе этих трудов, православие которых определяется их отношением к соборному вероопределению, ни в выборе того положительного материала, какой эти труды могут дать для разъяснения догмата. Такими трудами будут преимущественно послания св. Льва и творения св. Кирилла.

Вероопределение IV всел. собора в своей отрицательной части направлено против Несториан (*τοῖς τε γὰρ εἰς υἱῶν δυάδα τὸ τῆς οἰκονομίας διασπᾶν ἐπιχειροῦσι μυστήριον παρατάπεται*) и Евтихиан (*καὶ τοὺς παθητὴν τοῦ μονογενοῦς λέγειν τολμῶντας τὴν θεότητα... ἀναθεματίζει*). Положительную часть вероопределения можно выразить в трёх положениях: а) *ἐπόμενοι... χωρὶς ἅμα*–

–206–

ρτίας – в едином Христе соединены Божество и полное, но безгрешное человечество; б) *πρὸ αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ μὲν θεότητα... ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον* – во Христе две природы нераздельны и не противоборствуют; в) (почти словами св. Льва, ер. ad Flav. III: *salva proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam*

coeunte personam... tenet utraque natura sine defectu proprietatem suam) οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δέ μᾶλλον τῆς ιδιότητος ἐκατέρας ψύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης... единство обеих природ во Христе – личное. – Только при надлежащей оценке истин, выраженных в вероопределении IV всел. собора, можно поставить дальнейшие, в целях более живого изображения богочеловеческой жизни, вопросы о том, каким образом во Христе возможно было соединение двух естеств. Ответ найдём прежде всего у св. Льва, православный характер, посланий которого свидетельствуется тем, что само соборное вероопределение состоялось в согласии с ними. Для воплощения Сын Божий, по словам св. Льва, „нисходит с небесного престола, но не разлучается от славы Отца (de coelesti sede descendens et a paterna gloria non recedens), и рождается новым способом и новым рождением. Новым способом, потому что невидимый в собственном естестве стал видим в нашем, непостижимый благоволил сделаться постижимым, предвечный начал быть во времени. Господь вселенной восприял образ раба, сокрыв безмерность Своего величия (obumbrata maiestatis suae immensitate), бесстрастный Бог не возгнушался сделаться человеком, могущим страдать“... Так самоограничение Сына Божия (obumbrata...) объясняет способ, каким совершилось воплощение. Образ существования двух естеств во Христе, при полноте того и другого, объясняется так: „Тот, Который есть истинный Бог, есть вместе и истинный человек. И если уничижение человека и величие Божества соединились, то в этом соединении нет никакого превращения (mendacium): ибо как Бог не изменяется через милосердие, так человек не уничтожается через прославление (sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate)“. Здесь указываются три глубокие истины: 1) основанием самоограничения Божества служит Его любовь к человеку (miseratio); эта любовь как с одной стороны объясняет возможность самоограничения Божества во имя человека,

–207–

так и с другой стороны 2) объясняет возможность соединения величия с унижением, между которыми она служит свободным посредством: самоограничения Сына Божия, истекающее из Его любви к человеку, не противоречит Его величию; 3) со стороны же человеческой основанием для возможности соединения человеческого унижения с божественным величием служит изначальное предназначение человека к божественной славе (то, что обычно у древних отцов выражалось в положении: *homo est cetera divinae naturae*, в названии человека *θεοφόρος*). Затем св. Лев не только утверждает действительность жизни во Христе двух естеств, но и указывает характер этой жизни: „каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно: слово делает свойственное слову, а плоть исполняет свойственное плоти. Одно из них сияет чудесами, другое подлежит страданию... алкать, жаждать, утруждаться, спать – очевидно свойственно человеку, но пять тысяч насытить пятью хлебами... без сомнения есть дело божественное. (См. Послание Льва к Флавиану, у Mansi, t. V, 1365–1390; также и другие послания). Взаимоотношение двух естеств выражалось не в каком-либо противоборстве воле, а в отношении величия к страданию и унижению: жизнь богочеловеческая состояла в должном установлении этого отношения. (Из такого же положения впоследствии было развито учение о двух волях во Христе). – Конечно, у св. Льва ещё не раскрыто, в чём именно проявляется способность человека к божественному величию (в чём состоит человеческое посредство между Божеством и дебелистью) и как проявлялось во Христе свободное установление должного отношения двух естеств. Но на первый вопрос находим ответ у Григория Богослова в его учении о посредстве ума между Божеством и человеческою дебелистью (*orat.* 51 – *op. ed.* V. Mius Prunaeus – p. 742; *cfr. orat.* 38, p. 620, – *orat.* 35, p. 575 и др.), а разъяснение второго вопроса даёт св. Кирилл Александрийский.

Догматические творения св. Кирилла имеют незаменимое значение для уяснения богочеловеческой жизни. За это говорит уже одно то, что он жил во время самых горячих споров

об отношении во Христе двух естеств и принимал в них не только деятельное, но и первенствующее участие. „Весь почти спор о вере, писал он сам (в Послании к Иоанну антиохийскому, отправленном с Павлом эмесским), поднят из-за

–208–

нас, так как мы постоянно утверждаем, что св. Дева есть Богородица“. – Правда, в учении св. Кирилла о лице Богочеловека обыкновенно обращают преимущественное внимание на один из его пунктов, (действительно важнейший в его учении и) выражаемый им в положениях: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* (напр. в epist. ad Successum Episcopum Diocaesareae, p. 137 в изд. Auberti, t. V, pars II и др.) и *φυσικὴ ἔνωσις* (весьма часто), – и не только преимущественное, но и часто тенденциозное внимание как на пункт неправославный, позднее исправленный 4 всел. собором. По поводу этого пункта, при исторической точке зрения, возможны почти бесконечные споры и рассуждения о (выясняемом историческим путём) смысле указанных положений и их отношении к выражениям, с одной стороны, Аполлинария и, с другой, антиохийской школы. За этими спорами проглядывает тот индивидуальный оттенок, какой имеет этот пункт учения в связи всей христологии св. Кирилла. Если на учение св. Кирилла смотреть беспристрастно и если к изучению его творений обратиться с точки зрения 4 всел. собора и с целью извлечь из них то положительное содержание, какое они могут дать для уяснения богочеловеческой жизни, то мы в этих творениях найдём прежде всего не то, что позднее было исправлено 4 вселенским собором, но то, что служит к уяснению положений 4 собора: исправление учения св. Кирилла произойдёт при этом само собою, но так как это учение все-таки православно (хотя и неточно в некоторых выражениях) и не противоречит вероопределению 4 собора, то оно, при свете последнего, даёт богатое содержание для положительного уяснения богочеловеческой жизни. Едва ли какое другое учение подвергалось более разнообразным и ложным толкованиям из-за одних только слов, как учение св. Кирилла о лице Богочеловека. Если же не останавливаться на одних словах, но

вникнуть в дух учения, то легко видеть, что учение св. Кирилла не имеет, по существу, ничего общего с учением монофизитов, как определённой ереси, хотя последние ссылались на него, потому что несогласное с основными положениями монофизитов учение о самоуничижении Сына Божия в воплощении и об истинности Его человечества не только развито у св. Кирилла более, чем у какого-либо другого отца или учителя церкви, но и составляет у него, как увидим ниже, основное предположение всей его христологии, – равным образом он „сумас-

–209–

бродами считает тех, которые в божественном естестве Слова допускают хоть тень превращения“ (см. цит. Послание к Иоанну антиохийскому); с другой стороны, у него „с мнением Аполлинария нет ничего общего“ (см. защищение 3-го анафематства против возражения восточных), и „что тело (Христа) не чуждо души и ума, но имеет душу и тело, то об этом он говорит весьма часто“ (защитение анаф. 7-го против возражения Феодорита). После этого, положения *μία φύσις* и *φυσική ἔνωσις*, если их понимать в смысле позднейших монофизитов, должны всецело отойти в область святоотеческого экзегеса и исторической критики, (которые должны указать посредствующие звенья между этими якобы неправославными выражениями и истинно-православными основными положениями христологии Кирилла), а уж никоим образом не могут служить исходным пунктом (в своём яко бы еретическом значении) при изложении учения св. Кирилла. – Но и объяснение этих выражений даёт сам св. Кирилл. „Когда называем соединение естественным, говорит он в защищении 3-го анаф. против возражения восточных, то разумеем истинное, потому что само богодухновенное писание имеет обычай употреблять это выражение (в таком именно смысле)... Слово *естеством* тоже, что *поистине*. Итак, не сливая природ и не смешивая их одну с другой, как говорят противники, говорим, что произошло естественное соединение (их); но везде утверждаем, что из двух природ не тождественных, божества и человечества, соделался один Христос, и Сын, и Господь.

Очевидно, что с мнениями Аполлинариан у нас ничего нет общего“. Выражение „единое естество Слова воплотившееся“, встречающееся (не только у Аполлинариан, но) и у св. Афанасия, и сам св. Кирилл и Иоанн Дамаскин объясняют в смысле: единая ипостась Христа, Слова воплотившегося (Epist. Succ. p. 145, cnfr. dialog. de incarn. Unigen. t. V, p. I, p. 626; Точн. изл. прав. веры кн. III, гл. 11). Эти выражения св. Кирилл употребляет прежде всего для выражения истины ипостасного единства, не соединяя с ними собственно монофизитского смысла. Сюда беспристрастная историческая критика, в своих специальных целях, может добавить, в качестве другой причины употребления св. Кириллом этих выражений, его полемические интересы в борьбе с Несторием и защитниками последнего. – Но вникая в сущность учения св. Кирилла, мы найдём, что эти употребляемые им выражения не имеют значения лишь только

–210–

а) метафорической формулы для выражения истинности ипостасного соединения естеств во Христе и б) полемического приёма, но находятся в тесной связи со всей его христологией и в частности с его учением о самоуничижении Сына Божия в воплощении и со всей убедительностью говорят о стремлении св. Кирилла понять единство богочеловеческой жизни. Если же так, то в таком случае как с одной стороны положения св. Кирилла *μία φύσις* и *φυσικὴ ἕνωσις*, нельзя принимать за исходный пункт в развитии его христологии, если их понимать в смысле противоположном вероопределению 4 вс. собора о двух естествах во Христе, так с другой стороны рассматриваемые непременно в тесной связи с учением Кирилла о самоуничижении Сына Божия в воплощении (что и придаёт этим положениям у св. Кирилла индивидуальный оттенок) они и не противоречат по существу определению 4 собора и вместе говорят о плодотворной исходной точке зрения христологии Кирилла – единства богочеловеческой жизни. Эти положения непременно нужно рассматривать в связи с учением св. Кирилла о самоуничижении Христа и тогда мы будем иметь полное право заменить их существенно-однородным положением – единая богочеловеческая жизнь, – положением,

не только не противоречащим вероопределению Халкидонского собора, но и представляющим собой единственную точку зрения, при которой возможны существенные разъяснения в тайне богочеловеческой жизни. Тогда только и начинается существенный вопрос о тайне богочеловеческой жизни, когда, не нарушая истины полноты двух естеств, хотят понять единство богочеловеческой жизни. Но чтобы не нарушить этой истины и вместе действительно понять тайну единства богочеловеческой жизни, необходимо самым серьёзным образом обратиться к истине самоуничтожения Христа в воплощении. И если св. Кирилл развивает свои положения *μία φύσις* и *φυσικὴ ἔνωσις*, всегда в связи с учением о самоуничтожении Сына Божия (даже и в столь известном 2 epist. ad Succ., ticit. p. 145–146), то это избавляет его учение от противоречия вероопределению 4 собора; если же эти положения в связи с учением о самоуничтожении Сына Божия суть основные положения его христологии, то это показывает, насколько глубоко понимал он тайну богочеловеческой жизни. Едва ли у какого другого отца или учителя церкви мы найдём более настойчивое раскрытие истины самоуничтожения Сына Божия, чем у св. Кирилла. Слово *κένωσις*

–211–

в его догматических сочинениях встречается чуть не на каждой строке.

Размерами нашего отчёта, необходимо краткими, мы крайне ограничиваемся при изложении учения св. Кирилла: укажем только на самое существенное. Св. Кирилл в своей христологии исходит из истины единства во Христе природ – божеской и человеческой, в силу которого человечество было собственным человечеством Сына Божия и действительно участвовало в Его божеских свойствах; во Христе ни человечество не мыслимо без божества, ни божество без человечества; нельзя говорить о двух Сынах Божиих, – один Христос и один Сын Божий и это единство было не только следствием соединения, но и его началом, так как во Христе не было другого Сына Божия, отличного от вечносущего Сына Божия, но тот же самый единокровный стал во Христе первородным как человек: Бог

воплотился, Бог явился в образе раба Христос совершил дело человеческого искупления не потому, что в Нём человечество соединилось с Божеством, но потому, что Бог стал человеком и таким образом восстановил человеческую природу, – не потому, что в Нём человек был усыновлён, а потому, что в Нём Бог Сын стал человеком: Его богосыновство было естественным и таким образом послужило началом благодатного усыновления всех людей. Св. Кирилл в единстве лица Иисуса Христа и в единстве Его богосыновства не видел только следствия соединения Божества и человечества, но в этом богосыновьем самосознании, в лице Сына Божия, как начале соединения божеской и человеческой природ, находил объяснение возможности такого соединения природ, которые взятые сами по себе, в своей противоположности, взаимно исключают одна другую. Таково в немногих словах учение св. Кирилла. Отметим следующие пункты. 1) Полнота двух естеств во Христе, не допускающая ни изменения, ни сокращения ни одного из них. Посредник Бога и людей сделался из нашего человечества, которое было цельным и подлежало своим законам (*ἐκ τῆς καθ' ἡμᾶς ἀνθρωπότητος, τελείως ἐγούσης κατὰ τὸν ἴδιον λόγον*), из Сына, по естеству (*κατὰ φύσιν*) произошедшего от Бога, т. е. едиnorodного (de incarn. Unigen. V, I, 688). Присоединении двух естеств, Божество не претерпело изменения, потому что божественная природа неизменна и, принявши в воплощении вид раба, Сын однако остался Господом всего мира

–212–

(р. 683:696, 723). Но с другой стороны, Он усвоил Себе истинное и не призрачное, но полное и действительное человечество (р. 681). Слово во всей целости соединилось со всем человеком (*ὅλον οὖν ὅλφ συνηνῶσθαι φαρμέν ἀνθρώπφ τὸν λόγον* – р. 692). Ему были не чужды физические немощи и всё, что не заслуживает порицания; через собственную Ему душу человеческую для него были доступны человеческие, хотя только беспорочные, аффекты (ibid.). 2) Что же объединило во Христе эти два естества? Божественное лице Сына Божия, которое по воплощении стало носителем и всех свойств человеческой природы, так что человечество не имело другого

центра помимо лица Сына Божия... Мы веруем в единого Еммануила, в Котором соединились совершенный человек и Бог-Слово (690). Бог во Христе был по природе и истинно (*θεὸν – φύσει καὶ ἀληθῶς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* р. 702); и воплотившись Сын Божий не перестал быть Богом, но вместе с тем нельзя сказать, что Его Божество обитало только в человеке (см. Послание к Несторию об отлучении). Нет, Он Сам сделался человеком по естеству (*de inc.* 685) и нельзя сказать, что Он был в человеке как один в другом, ибо Он Сам стал человеком (705). Тоже самое Слово, Которое неизреченно произошло от Отца, родилось и от жены (695:696, 713:734, 735). Слово стало плотью; но кто настолько неразумен, чтобы говорить или об изменении божественной природы в то, чем она не была прежде, или о превращении плоти в природу Слова. Ни того, ни другого не могло быть никоим образом. Один Сын и одна Его природа, хотя Он и принял плоть, одарённую разумной душой, но принятое Им человечество было Его собственным (735). 3) В чём же проявлялось свободно-разумное посредство божественной ипостаси при соединении естеств божеского и человеческого, – то посредство, при котором ни Божество не терпело изменения, но всецело было соединено с человечеством, ни Божеством не стеснялось человечество по своей истинной, ограниченной жизни, – при котором наконец жизнь двух естеств была в Богочеловеке единой богочеловеческой жизнью – *μία φύσις*? Это посредство проявлялось в свободном самоограничении, самоуничижении Божества Христа. Самоограничение Божества вообще составляет основание свободного откровения Бога в мире. Божественное и бессмертное естество, которое над всем владычествует, которое живёт во свете неприступном и воссе-

–213–

дает на престоле высоком и Ему одному приличном, которому предстоят начала, господства, власти и святые серафимы, пред которым, как говорит св. Писание, страшатся и трепещут все твари, – это естество, столь преславное и достойное удивления, имеет и снисхождение, равное величию Его превосходства и неизреченного могущества. В противном

случае сотворенная природа не могла бы сносить Его великой и неизреченной славы и власти. (Защит. речь к императору Феодосию). И такое свободное самоограничение Божества не только вообще делает возможным жизнь тварных и ограниченных существ, но оно делает возможным и сообщение полноты божественной жизни тварному существу, т. е. делает возможным, чтобы при соединении Божества и человечества и при истинной жизни человечества Божество однако соприисутствовало в человечестве в полноте своего естества: свободное, любвеобильное самоограничение не только не требует смерти тварного при его соединении с Божеством, но и устраняет *внешнее* ограничение Божественного естества при его соединении с человечеством. Вот почему св. Кирилл, вполне уразумевший тайну божественного самоограничения, пишет 1) против тех, которые полагают, что хотя Сын до божественному достоинству был соприсущ Отцу и тогда, когда Он стал человеком и жил на земле, но уже не (был соприсущ) ипостасью (*adversus antropomorph. cap. XVIII, Aub. t. VI, p. 385*), – против тех, которые полагают, что только лице Слова соединилось с человечеством: свойства Его божеской природы, Его божественная сущность остались на небесах, в божественной сфере, соприсущными Отцу, а Его сыновняя ипостась сошла с неба и оставила лоно Отчее. – Сын Божий воплотился во всей Своей божественной природе, учит св. Кирилл. 2) Во-вторых, он пишет против тех, которые распространяют *κένωσις* не только на ипостась Сына, но и на Его божественную сущность в том смысле, что едиnorodное Слово Божие, по воплощении, оставило небеса и по Своему Божеству. Эти люди понимают самоограничение Божества в том же (внешнем) смысле, в каком ограничены телесные предметы. И в то время, как Сын Божий в образе человеческого жил на земле, Его слава наполняла всё небо, ибо Он не переставал быть Богом, учит св. Кирилл (*ibid. 388–389*). 3) В-третьих, он отвергает ту мысль, что будто во Христе две природы ограничивали одна другую, – ограничивали внешне и сами

–214–

по себе (см. защищение анаф. 4-го против возражения Феодорита). – Это самоограничение совершалось по свободной воле Сына Божия и потому оно, не допуская внешнего ограничения Божества, давало свободную жизнь человечеству и вместе с тем делало богочеловеческую жизнь единой жизнью (*μία φύσις, φέσικὴ ἔνωσις*). Слово, не считавшее хищением быть равным Богу (Фил. 2:6), передало Себя на добровольное истощание и по Своей воле снизошло до подобия нам, не переставая быть тем, что есть, но и при этом оставаясь Богом и не презирая меры человечества (см. объяснение анафем. 4-го, данпоо в Ефесе). Соединение естественное (*κατὰ φύσιν*), не но обитанию, а истинное (*κατὰ ἀλήθειαν*), так что Сын Божий не присоединил человеческую природу к божественной, но Сам стал человеком, – соединение, не сливающее естеств и не смешивающее их, есть свободное самоограничение Сына Божия: Он истощил Себя не без воли, но добровольно сделался человеком, – так можно резюмировать богатое мыслями защищение 3 анаф. Кирилла против возражения Феодорита. Само Слово, не переставая по существу быть Богом, стало человеком, сдерживая Своей свободной волей Божество, так что человечество Его могло жить истинною, ограниченной жизнью, – Сам Сын Божий жил человеческою, ограниченной жизнью. Не трудно было человеколюбивому Богу явить Себя сносным для условий человеческой природы и жизни (*οὐ γὰρ ἦν ἀμῆχανον τῷ φιланθρώπῳ θεῷ οἷστον ἑαυτὸν ἀποφῆναι τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις* Aub. V, I, 737); Слово в целях домостроительства попустило собственной плоти развиваться по законам, свойственным природе плоти (*εὐαγγελιστῆς... δείκνυσιν αὐτὸν οἰκονομικῶς ἐφέντα τῇ ἰδίᾳ σαρκί, διὰ τῶν τῆς ἰδίας φύσεως ἰέναι νόμων* – 760). Божество во Христе, не преуспевает, не страдает, но Сам Сын Божий страдал собственным телом (764), собственной плотью (765), Он Сам развивался Своим человечеством. Конечно, для Слова, рождённого от Отца, как для Бога, не было невозможным и недоступным соединённое с Собою тело и из самых пелен вознести на высоту и возвести в меру возраста совершенна. Казалось, что для Него было бы легко и удобно и младенцу сообщить премудрость

удивительную, но это было бы действием чудесным (сверхъестественным) и несогласным с целями домостроительства. Но тайна совершилась постепенно. Он попускает в целях домостроительства свойствам (условиям) человеческой природы и жизни *владеть*

–215–

Собой (*ἡφίει δὴ οὖν οἰκονομικῶς τοῖς τῆς ἀνθρωπότητος μέτροις ἕφ' ἑαυτῷ τὸ κρατεῖν* – 760). Будучи как Бог совершенным и ни в чём не имеющим нужды, следовательно и в возрастании, и бесстрастным, Слово Отца усвояет Себе нашу природу, когда стало подобным нам. И при всём том Божество в Христе обитало в полноте; в Нём открылось странное и необычное чудо: в образе раба господство, в человеческом унижении слава и человечество, увенчанное славой и т.д.. И едиnorodный стал человеком не для того, чтобы пребывать в истощании, но чтобы, принявши свойственное унижению, вместе с тем проявиться в божественном величии, – прославить человечество (753). Но сдерживаемое свободной волею Сына Божия Божество являлось во Христе не во внешнем величии, но было сокрыто в Нём (*κρύπτει μὲν τὴν θεότητα...*): божественная слава была в Нём *οὐσιωδῶς*, а не *ἔξωθεν*, человечество же было Его *собственным*. Так богочеловеческая жизнь была единой жизнью Бога-Слова воплотившегося.

Но единство богочеловеческой жизни Христа не было естественным единством, – единством естества (в строгом смысле этого слова, – в чём и заключается неточность выражений св. Кирилла): во Христе было два естества и каждое из них проявлялось в собственных (естественных) хотениях и действиях, так что ипостасное – богосыновнее единство богочеловеческой жизни было делом личного подвига Христа. Содержание этого подвига разъясняется церковным учением (выраженным в вероопределении 4 всел. собора) о двух естественных волях во Христе. Вопрос о двух волях во Христе вводит нас в самую сокровенную глубину тайны богочеловеческой жизни, поскольку он самую свою постановкой устраняет всякую возможность ограничиться в разъяснении этой тайны раскрытием внешнего отношения во

Христе естеств божеского и человеческого, но требует уяснения внутреннего отношения их (двух – естественной) жизни к единому богосыновнему лицу. Два естества, но единое лицо Сына Божия, которое действует в том и другом естестве. Но открывая, таким образом, вопрос во всей его силе, мы неизбежно найдём, что 1) для его решения, никоим образом нельзя ограничиться одним сжатым вероопределением 6 всел. собора, но необходимо обратиться к более подробным трактациям св. отцов на тему этого вопроса что 2) для его решения, однако, не имеет почти никакого зна-

–216–

чения исторический процесс, путём которого выработалась формула 6 всел. собора, – процесс борьбы с монофелитизмом. Последний решительно отвергал самую мысль о двух волях во Христе и потому не мог внести ничего положительного в сокровищницу учения о лице Иисуса Христа. Нам необходимо обратиться к изучению творений св. Агафона, папы римского, Софрония Иерусалимского, Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина. Существенное содержание церковного учения о двух волях во Христе, изъяснённого с помощью творений указанных отцов и учителей церкви, можно выразить в следующих пунктах: 1) взаимоотношение двух волей во Христе есть отношение божески-естественной безусловности и человечески-естественной ограниченности; 2) лично во Христе противоборства никакого быть не могло. Хотя согласование волей было делом Его личного подвига, но 3) подчинение человеческой воли было подчинением её воле Отца. 4) Согласование же это и подчинение совершалось на основаниях Его единого личного богосыновства, единой богосыновней ипостаси. – Если бы мы обще и связно стали развивать эти положения, хотя бы буквально словами святоотеческими, то нам пришлось бы лишь повторить то, что раскрыто нами в 3 главе нашего сочинения. Ограничимся несколькими детальными, хотя и краткими, замечаниями, – Что во Христе две воли и что они не противоборствуют, но что Его человеческая воля подчиняется божественной и всемогущей воле, это мы, все образованные христиане, знаем. Но в

большинстве случаев мы представляем себе отношение двух волей во Христе аналогичным отношению в нас желаний телесных и духовных и подчинение человеческой воли Христа божественной воле понимаем в смысле (нравственного) подчинения нашего греховного тела нашему же собственному духу, в смысле господства духа над телом. Понимание совершенно ложное и грубое. Естественное хотение и действие, на святоотеческом языке, это то же, что, по совершенно-научной терминологии, обозначается именем естественно-необходимого в противоположность свободному, нравственно-личному. Человеческому естеству свойственно пить, есть, страдать, спать, постепенность, условность и ограниченность действий и под.; божескому естеству, напротив, свойственна безусловность, или, по святоотеческому языку, всемогущество: всеведение, всеприсутствие, собственно всемогущество, безусловная святость и т. д. Что при таком понимании волей решительно невозможно пред-

–217–

ставлять отношение двух волей во Христе аналогичным отношению в нас тела к духу и совершенно не может быть речи о подчинении естественно-человеческой воли Христа Его же собственной (в буквальном смысле слова по отношению к воплотившемуся Сыну Божию) божески-естественной всемогущей воле, – это понятно само собою. Дело подвига Христа могло быть лишь согласование двух волей, так чтобы при всемогуществе (безусловности) божеской воли могло в полноте жить и действовать и человеческое естество. Но когда Христос стал человеком, т. е. в силу самоограничения божеского естества Своего допустил Своему человечеству действовать и развиваться свободно – по своим естественным законам, тогда Он имел иную от воли Отца волю человеческую и эту иную от воли Отца волю человеческую Он подчинял Отцу как Сын Божий. „Утверждаем, постановили отцы 6 всел. собора, что в одном и том же Господе нашем Иисусе Христе, истинном Боге нашем, два естественные действия нераздельно, неразлучно, неслитно, т. е. божественное действие и человеческое действие, согласно с богопроповедником Львом, говорящим ясно: каждое

естество производит то, что ему свойственно, в общении с другим, когда, то есть, Слово приводит в исполнение то, что свойственно Слову, и приводит в исполнение то, что свойственно плоти. Не будем выдавать за одно естественного действия Бога и твари, чтобы не возвести *сотворенного* в божественную сущность, и не низвести *превосходства* божественного естества на место приличное тварям. Одному и тому же приписываем *чудеса и страдания*, соответственному тому и другому естеству, из которых Он состоит и в которых Он имеет бытие, как сказал чудный Кирилл... Два его естества проявились в одной Его ипостаси, в которой Он истинно, а не призрачно заявил Себя чудесами и страданиями в течение всей Своей домостроительной жизни, с обнаружением естественного различия в той же одной ипостаси, в том, что то и другое естество хочет и производит свойственное себе в общении с другим. Поэтому то мы и признаём две естественные воли и действия, *согласно сочетавшиеся* между собой для спасения рода человеческого“. – Папа Агафон, в противоположность монофелиту Макарию, исходит в рассуждении о двух волях во Христе из той мысли, что воля есть проявление естества, а не лица. Посему и св. Троица – единой естественной воли, силы, действия, господства,

–218–

величества, власти и славы (*inius naturae et substantiae sive essentiae, unius eam praedicemns et naturalis voluntatis, virtutis, operationis, dominationis, majestatis, potestatis et gloriac*) и что бы ни говорили о св. Троице в её существе, мы разумеем в единственном числе как об одном естестве трёх лиц, имеющих одно существо. (В силу этого, если нужно выразить ту мысль, что Сын Божий, желая самоограничения Своего естества ради спасения человека, желал одного с Отцом, необходимо к словам „Сын Божий лично“ добавлять „как единый по естеству с Отцом“, т. е. желал... В силу этого же противоположность волей богочеловеческой жизни Христа была противоположностью человечески естественной воли Христа божеской воле Бога Отца. Если же говорить о подчинении естественно-человеческой воли Христа божески-всемогущей воле в смысле подчинения её

Его же собственной божески всемогущей воле, то это возможно лишь постольку, поскольку Его божески-естественная всемогущая воля разумеется, не зависимо от её самоограничения в воплощении, единой с волей Отца по единству естества). Во Христе же всё двоякое, т. е. исповедуем в Нём два естества – божеское, и человеческое... два естественные хотения и два естественные действия... Хотение есть естественное (*naturalis voluntas – φυσικὸν τὸ θέλημα*). Так как в Нём совершенное естество нашего человечества, кроме только греха, то Он молится, как человек, да мимоидет чаша страдания Мф.24:39; Мр.16:36; Лук.22:42. Блаж. Амвросий говорит о Христе, по поводу этих слов: итак, Он восприял мою волю, восприял мою скорбь (*voluntatem meam, tristitiam meam – de fide ad Gratianum, lib. 2, cap. 3*). В словах: не якоже Аз хочу, – говорит блаж. Августин, Он показывает Себя хотящим иного, чем Отец; но это возможно было для Него только по человеческому естеству... ибо неизменное Его естество никогда не могло бы хотеть иного, чем хочет Отец (*contra Maximinum lib. III, cap. 20*). Говоря: не Моя воля, – по словам Григория Нисского, – Он указывает этими словами на человеческое естество, а присоединивши слово Твоя, Он показывает одинаковость с Божеством Отца Божества Своего, воля которого нисколько не различается от воли Отца, вследствие единства естества;... в силу послушания подчиняет нашу волю воле божественной. – Как о человеке о Нём сказано, – продолжает папа Агафон, что Он: *не може утаитися* Мр.7:24. Ужели

–219–

признать, что Он, Творец и Искупитель всех, о Котором сказано: вся, елика восхоте Господь, сотвори на небеси и на земли, для Которого хотеть есть то же, что мочь, мановению Которого со страхом, повинуются небесные власти, – восхотевши сокрыться в земном доме, не имеет силы? Ясно, что Он имеет и человеческую волю, через которую Он подчиняется Отцу и что эту человеческую волю имел Он в Себе свободной от всякого греха, как истинный Бог и человек. Им воспринята и спасена и человеческая воля вместе с

человеческим· естеством; но то, что спасено восприявшим, не может быть Ему противным. Ибо Творец ничего не создал противным Себе и ничего такого не восприял в таинстве воплощения“ (см. Послание, читанное на 4 заседании 6 всел. собора у Mansi, XI, 234–286). Вот что следует разуметь под двумя волями во Христе и о каком подчинении можно говорить!

Самыми размерами своего отчёта мы принуждены ограничиться лишь самым существенным и неполным. Потому же опускаем св. Максима и Софрония. Переходим к Дамаскину, – и из него опять лишь кое-что существенное. Так как при писании своей догматики (Точн. изл. пр. веры) Дамаскин особенное внимание обратил на те предметы веры, которые до него и в его время были извращаемы еретиками, то он не всё изложил с одинаковой обширностью. То, что относится к лицу и действиям И. Христа, изложено и объяснено им так ясно и полно, как только желать можно. Помимо того, среди его творений имеем особый трактат *περί δύο θελημάτων*. – Две воли во Христе – это две естественные, а не ипостасные воли (Точн. изл. пр. веры кн. III, гл. XIV, начало). Посему, если Христос в Себе и через Себя подчинил Кому Свою человеческую волю, то это Богу и Отцу (*ibid.* гл. XVIII), – это было послушание воли человеческой, послушание свободное и непринуждённое. В Самом же Христе две воли действовали согласно в силу единства Его ипостаси: свободой ипостасного единства объясняется и свобода действия человеческой воли, характер ипостаси – богосыновней – объясняет свободное подчинение воли человеческой воле Отца. – Так как во Христе два естества, то утверждаем, что в Нём и две естественные воли, и два естественные действия, и две естественные свободы. Что же нужно разуметь под Его человеческой волей и свободой? Строго говоря, Господу нельзя приписать произвольной склонности (*γνώμη*) и' избирания (*προαίρεσις*),

–220–

(т. е. нравственной свободы как выбора между добром и злом). Ибо произвольная склонность есть расположение к тому, что решено после розыскания и совещания, или совета и решения о неизвестном. Но Господь, так как Он непростой

человек, а вместе и Бог и всеведущий, не имел нужды ни в исследовании, ни в розыскании, ни в совете, ни в решении. Ему естественно было сходно добро и чуждо зло (ibid. гл. XIV под кон.). В чём же проявлялась Его человеческая воля? Напр. в том, что Он не може утаитися Мр.7:24, – сказал: жажду Ин.19:26 и... вкушь не хотяше пити Мф.27:34 и под. – Так как Христос один и хотящий по обоим естествам один и тот же; то мы должны сказать, что предмет Его хотения есть один – не потому, что Он хотел только того, что хотел естественно как Бог (ибо Божеству не свойственно хотеть есть, пить и под.), но потому, что хотел и того, что существенно человеческой природе, без противоречия произвола и сообразно с свойством обоих естеств. Ибо тогда Он естественно хотел сего, когда божественная воля того хотела и попускала плоти страдать и действовать как ей свойственно (ibid; гл. XIV, – *περί δύο θελήμ.* с. XXI, XXIII). Вот что такое согласование волей во Христе. Оно совершалось по единству свободной ипостаси; а по характеру этой ипостаси совершалось подчинение человеческой воли воле Отца. Вообще хотеть – есть дело естества; так или иначе хотеть – дело личного решения (*περί δύο θελήμ.* сар. XXII); способность хотения и действие есть дело естества, но предмет хотения – дело личного решения (ibid. с. XXIV). И во Христе Его ипостасью определяется характер Его естественных действий (Т. изл. пр. в. кн. III; гл. III). А эта ипостась имеет в себе как характеристическое и отличительное свойство божественного сыновства Бога Слова (*τῆς θεϊας τοῦ Θεοῦ Λόγου υἰότητος* – ibid. гл. VII).

Представленное в 3 и 4 главах моего сочинения изображение богочеловеческой жизни исполнено мною на основании, кратко предложенного здесь, святоотеческого учения.

Определили: Отчёты кандидатов – Т. Синьковского и М. Тареева передать на рассмотрение: первого – доценту А. Беляеву, второго – доценту М. Муретову с тем, чтобы они представили в Совет Академии письменные отзывы.

XII. Прошения кандидатов Академии: законоучителя Нежинского историко-филологического Института священника

Павла
(Продолжение следует)

Май

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Амоса [Ам.7:14–9:13] / Пер. П. И.
Казанского и А. А. Жданова; под ред. М. Д. Муретова
// Богословский вестник 1893. Т. 2. № 5. С. 511–525 (1-
я пагин.). (Продолжение).**

–511–

ной добыче, он поносил Амоса и говорил, чтобы провидец ушел из Самарии, удалился бы, если ему угодно, в Иудею и там жил бы: там ты беспрепятственно будешь лжепророчествовать и, обольщая многих, добудешь содержание и скорее найдешь средства к жизни. Такого рода смысл выражает слово: *живи* (*καταβίου*). Но что у пророка не такова цель и что он не склонен к любостязанию, а напротив повинуетя Владычным хотениям и потому исполняет служение пророка, это пытается доказать, и вполне справедливо, говоря, что он не был ни пророком, ни сыном пророка, – разумею: по учению, конечно, или по духу, точно так же, как Елисей Илии, но был пастухом, проводил сельскую, простую и бесхитростную жизнь, имел пропитание вполне скудное и довольствовался полевыми плодами, которых никто не купит. Это были *ягодичия* (сикоморы). В свободное время заведующие стадами удаляются под тень деревьев и, как бы смеясь над обвинениями в бездействии, рвут плоды и насколько возможно, удовлетворяют потребности желудка. Однако, говорит, меня при таких обстоятельствах Бог по воле Своей сделал пророком и повелел объяснить потомкам Израиля грядущее на них и близкое будущее, а ты, противопоставляя вышним внушениям свои собственные, приказываешь молчать. Поэтому сия глаголет Господь: *жена твоя во граде соблудит*, очевидно, подвергаясь городским поруганиям и по необходимости перенося неудержимую похотливость её имеющих. Погибнут и дети, сделавшись добычею меча. Сверх того, *земля твоя измерится ужами*, то есть будет данницею и будет платить налоги владельцу. При этом и ты, гово-

–512–

рит, думающий теперь, что живешь в святой земле – Вефиле и владеешь святынею царскою, уйдешь в плен, умрешь бедственным образом, еще не возвратившись. Но – как и почему останешься мертвым в чуждой и нечистой земле неприятельской? – И сам Израиль, избравший тебя пророком и настоятелем святыни, удалится в плен. Итак, тяжко противодействовать манованиям Божественным, поступать безрассудно и запрещать святым истолковывать волю Божию, – (святым), которым от Него сказано: и будет *касаяся вас яко касайся в зеницу ока его* (Зах.2:8).

Заметь, что у святых единая и досточудная цель, разумею обязанность неослабно служить глаголам Божиим и ни во что вменять человеческое, хотя бы кто воздвиг на них брани и скорби. Так, блаженный Амос, совершенно презирая лукавство Амасии, все-таки не молчал, но юношески-бодро произносил обличение против него. А богоглаголивые ученики, когда однажды фарисеи и книжники приказали им молчать, дерзновенно говорили: *аще праведно есть пред Богом, вас послушати паче, нежели Бога, судите: не можем бо мы, яже видехом и слышахом, не глаголати* (Деян.4:19–20).

Глава VIII, Ам.8:1–3. *Сице покажа ми Господь: и се, сосуд птицеловца. И рече Господь: что ты видиши, Амосе? И рех: сосуд птицеловца. И рече Господь ко мне: приспе конец на люди моя Израиля, не приложу ксему, еже мимоити его. И восплачутся стропове храма в той день, глаголет Господь: мнози падшии во всем месте, наверху молчание.*

Снова на мысль пророку приходит как бы слово и после того, как получили себе достаточное разъ-

–513–

яснение внезапно случившиеся обстоятельства, порядок видений переходит к соответствующей ему цели. Так, он созерцал множество Ассириян, как *приплод пружий утренний* (Ам.7:1), и с ними Гога, или Сеннахирима, описываемого в виде *гусеницы*, потому что это животное с большою силою скачет от земли. Таков, пожалуй, человек заносчивый, который всегда скачет кверху и отказывается жить вместе с смиренными. Видел и так называемую *прю во огни* (Ам.7:4), равным образом

адаманти, учиненный среде Израиля стоящим на ограде адамантове (Ам.7:7–9). Что же было за этим? – Сосуд птицеловца. Что я говорил сначала, то скажу и теперь: что пророку, проще (более по-деревенски) воспитанному, Бог открывает тайны при помощи того, что чаще всего делается в полях. В самом деле: птицеловы и уловляемые ими птицы, конечно, всего более подходили бы не городским жителям, но тем, у кого занятие и цель жизни поля и что на них. А что всенепременно будут уловлены для умерщвления, как бы рукою опытных ловцов, вместе с чернью и знатное сословие Самарии, разумею гордецов и подобно птицам старающихся парить вверх, на это содержание видений указывает прикровенно. Так, предметом видения был *сосуд птицеловца*. Посему Бог всяческих говорит, что *приспе конец на люди моя Израиля* и что не пройдет уже мимо их прегрешений. Указал и на то, что сожжен будет и самый храм, имеющий золотую телицу Вефильскую, сказав: *восплачутся стропове храма в той день*. *Стропами* (φατνώματα) обычно называет кровлю (δρομήν) или карниз её (τὰ περὶ αὐτήν), искусно разукрашенный плотничною отделкою, согласно из-

–514–

речению Песни Песней: *преклады дому нашего кедровыя, дски наши кипарисныя* (Песн.1:16). *Восплачутся*, говорит, *стропове храма*, издавая не членораздельный звук, но звук, какой бывает при ударах, и треск при сокрушении. Но так как, говорит, *мнози будут падшии во всем месте*, то *навергу молчание*, ибо если уже всякое место обратится в пустыню и не будет иметь обитателей, то будет великое *молчание* или тишина, подобно тому, как в землях пустынных и непроходимых. Следовательно, Бог всяческих ни в каком отношении не затруднится, если пожелает наказать грешников, и у Него будет много различных способов кары и никто не устоит пред Ним, когда Он, разгневанный, найдет казни. Но избежит тот, кто отвратит гнев покаянием и со своей стороны расположит к снисходительности благого и милосердного Владыку.

Ам.8:4–6. *Слышите убо сия, сокрушающии из утра убогаго и насилствующии нищих от земли, глаголющии: когда*

прейдет месяц, и продамы, и субботы, и отверзем сокровище, еже сотворити меру малу, и увеличити мерило, и сотворити вес неправеден, яко да притяжем убогия сребром и нищаго за сапоги, и от всякаго жита куплю сотворим.

Однажды фарисей некий спросил Господа, какую заповедь Он признает первою и большею, и услышал в ответ, что первая заповедь – *возлюбиши Господа Бога твоего*, вторая же, следующая за ней, – *возлюбиши искренняго твоего яко сам себе* (Мф.22:34–40). Можно указать и на самого богоглаголивового Павла, который всякий вид добродетели заключил в любви, дерзнул сказать, что она больше веры и надежды, и ясно исповедал, что кто её не имеет,

–515–

тот ничто, хотя бы роздал имение нуждающимся, хотя бы самое тело отдал на сожжение гонителям (1Кор.13). Итак, все, что есть в нас великого и достойного внимания, без сомнения, будет зависеть от любви к Богу и братьям. А кто поставит себя совершенно вне законов любви и окажется непричастным благам её, тот сам будет вполне негодным и по справедливости может считаться одержимым всякого рода пороками, потому что где нет попечения о добре, там, конечно, будет процветать грех. Заметь однако благоустройство всей речи: сначала обвинил Ефрема, или Израиля, в безбожии, представил его поклонником телиц, неимеющим любви к единому и по естеству Богу, потому что прилепляется к делам рук своих; затем показывает, что он во всех отношениях пренебрегает любовью к самим братьям и к ближним. Обличение делает вообще, однако весьма ясно, и хотя в кратких словах, но исчисляет проступки. Итак, *слышите*, говорит, *сия сокрушающии из утра убогаго, и насильствующии нищих от земли*, – подобно тому, как если бы сказал: к вам слово, к тем, у которых сильно стремление как бы стереть с земли немощных и бедных и *из утра* совершать насилие. Любители божественного благочестия, когда воссияет для них день, возносят Богу благодарения, поклоняются, молятся и прилагают свои попечения ко всему, что ни есть похвального. А те, которые смотрят только на то, как бы кого обидеть, и ничего не считают равнозначительным с любостязанием, те вменяют

себе в занятие самое желательное – тотчас с наступлением утра вскочить с постели, приступить к обычным своим

–516–

худым делам и кем можно завладеть, и подобные люди, как бы обвиняя всякую наступающую и ближайшую ночь в том, что не дает им достаточного времени для приобретения, говорят: *когда пройдет месяц и продамы*. Это – желание ростовщиков и на мелочах богатеющих, скверных и грязных, которые всегда жаждут конца месяца, чтобы, собирая мало-помалу, сделать более крупными свои доходы, и, безбожно накладывая рост на рост, угнетают более слабых, хотя закон ясно говорит: *аще же даси сребро взаем ближнему, не буди его понуждая, не наложиши ему лихвы* (Исх.22:25), а они говорят: *когда пройдет месяц, и продамы*. Те же, которые одержимы одинаковыми или еще худшими недугами и увлекаются постыдными поборами, говорят еще: *когда пройдут субботы, и отверзем сокровища, еже сотворити меру малу, и увеличить мерило, и сотворити вес неправеден?* Что это значит и прошествия каких суббот они желают, с тем чтобы открыть свои сокровища, устроить меру малу и увеличить мерило, об этом необходимо сказать. Так, во Второзаконии написано: *в седьмое лето да сотвориши отпущение. И сие заповедь отпущения: да оставиши весь долг твой, имже должен ближний тебе, и от брата своего не истяжеш, яко наречется отпущение Господу Богу твоему. От чуждаго да истяжеш, елика суть твоя у него: брату же твоему отпущение да сотвориши долга твоего* (Втор.15:1–3), и несколько ниже увещевает, говоря: *внемли себе, да не будет слово тайно в сердце твоём беззакония, глаголя: близ есть седьмое лето, лето отпущения, и возлукавнует око твое брату твоему требующему, и не даси ему, и возопиет на тя ко Господу, и будет тебе грех велик*

–517–

(Втор.15:9). Итак, хотя закон повелел прекращать долговые обязательства как бы в субботах годов (потому что приказал исполнять это в седьмой год), затем предупреждал, что не следует лукавствовать, а напротив давать в займы нуждающимся, даже если и недалеко отстоял год отпущения,

все таки владельцы великих и обширных сокровищ, сжимая руку, старались переждать субботы годов, находившиеся уже при дверях, а потом давали в займы, чтобы долг во времена отпущения не был прощен. Эти люди говорят: *когда прейдут субботы* (конечно, субботы лет) *и отверзем сокровища?* И на этом не остановилось нечестие, но бессердечно подвергая поруганию нищету впадших в бедность, они выдавали малой мерой, а принимали обратно весом не одинаковым, но гораздо большим и более прежнего тяжелым, хотя Бог и говорил чрез Моисея: *да не будет во влагалищи твоем мерило великое и малое. Да не будет в дому твоем мера и мера, велика и мала: мерило истинно и праведно да будет тебе, да многи дни будеши на земли, юже Господь Бог твой дает тебе в жребий. Яко мерзость Господеви Богу твоему всяк творяй сия, всяк творяй неправду* (Втор.25:13–16). Однако у них нисколько не было попечения о справедливости, но устремляя взоры к одному только любостяжанию, они стирали бедных, как бы попирая несчастных и поставляя их на место сапог, ибо, по написанному, *пажити богатым убозии* (Сир.13:23). Не мало также назидает нас приточник, говоря: сердце мужа да помышляет правая, *яко да от Бога исправятся стопы его: пред очима бо суть Божиима путие мужа, вся же течения его назирает* (Прит.5:21). Поэтому,

–518–

если Бог назирает и тщательно наблюдает за нами во всем, то людям истинно добрым и благомыслящим необходимо ходить правыми стезями и не считать ничего равносильным с любовью к Богу и к братьям, а любовь к Богу обладает искренностью и несокрушимостью в отношении к вере, любовь же к братьям сопряжена с украшениями справедливости, ибо если любовь истинна, то она *искреннему зла не творит* (Рим.13:10). Но я думаю, что людям, ревнующим о благочестии и проводящим жизнь вполне согласную с законом, следует облечься *во утробы щедрот* (Кол.3:12), крепко превозмогать проклятое любостяжание и предоставить свое имущество в общее пользование с нуждающимися, ибо кто таким образом соблюдет закон любви, тот будет славен и достоин

соревнования пред Богом и людьми, потому что написано: *расточи, даде убогим: правда его пребывает в век века* (Пс.111:9).

Ам.8:7–8. Кленется Господь на презорство Иаковле, аще забудет в конец вся дела ваша: и о сих не возмется ли земля, и восплачется всяк живяй на ней? и взыдет яко река скончание, и снудет якоже река Египетская.

Бог ставит сынам Иакова в грех превозношения то, что они презрели божеские законы и даже попрали любовь к ближним. Посему кленется на презорливых Иакова. Конечно мы не думаем, что Бог всяческих чье-либо презорство делает предметом клятвы: Он клянется против него, то есть определяет ему достойное наказание. В чем же однако клянется? – В том, что более не пропустит и не будет терпеть до конца прегрешений. Это, думаю, означает *в конец* (*εἰς τέλος*), то есть то, что

–519–

достигает окончания и полной победы. Потом говорит, что если изъято будет забвение относительно их злочестивых проступков, то может ли земля не исполниться смятением, когда нападут на неё враги? А сами они восплачутся, потерпев ужасное и неизбежное бедствие. Какое же именно? – Наведено, говорит, будет на них *скончание*, как *река Египетская*, все преодолевающая и заливающая всю Самарийскую землю сильными и непреодолимыми потоками, а найдет она, увлекая все на пути и ничему не давая никакой пощады. Нашел же на них Сеннахирим с несметными полчищами как река некая, затопляющая землю и все себе покоряющая, а ушел обратно в свою землю, увлекая за собою громаднейшую и бесчисленную толпу пленных. Посему, если вознерадим о Боге, то сами против себя найдем сопротивные силы и будем находиться как бы в смятении и скорбях, некоторым образом расхищаемые ими и как бы по необходимости впадая в раболепное услужение, потому что восстанут на нас как вода неодолимая, увлекающая в пагубу и потопляющая до смерти. Но *реки не покрывают* нас, по написанному (Ис.43:2) и не поглотит бездна, не потопит также и буря, если мы пожелаем угождать Богу. Вот тогда-то,

мужественно избавившись от демонских притязаний и весьма маловажным считая их лукавство, радостно скажем: *аще не Господь бы был в нас, убо живых пожерли Быша нас, и еще: поток преиде душа наша, воду непостоянную* (Пс.123:2:4, 5). Впрочем, если и будет непостоянна и непреоборима для мыслей наших вода дьявольского коварства, то есть – наводнение от страстей,

–520–

мы во Христе превозможем: как поток какой перейдем нашествие его упрямства.

Ам.8:9–10. И будет в той день, глаголет Господь, зайдет солнце в полудне, и померкнет в день свет: и превращу праздники ваша в жалость и вся песни ваша в плач, и возложу на всяк хребет вретище, и на всяку главу плеш, и положу его яко жалость любимаго и сущия с ним яко день болезни.

Это включает в себе двоякий смысл, потому что у святых пророков всегда, в особенности в конце их речей, есть обычай вспоминать о Боге и давать изложение Его тайны, хотя еще и прикровенное неясностями. Итак, обращая внимание на то и другое, постараемся сказать что нужно: сперва изложим ближайший смысл речений, а потом приспособим значение речений к изъяснению относительно Христа.

Вот, в тот день, в который на всю землю Самарийскую *взыдет скончание* (Ам.9:5), *яко река Египетская*, всех, можно сказать, жителей её окутает страшный и глубокий мрак, потому что некоторым образом зайдет солнце, и притом в полдень. Конечно, не скажем, что в действительности зашел свет солнца, но как мрак было для жителей Самарии бедствие войны. Действительно, великая и чрезмерная печаль, когда наступит, смущает ум; неожиданные и непредвиденные события омрачают сердце и жестокое горе производит в сердце пострадавших какую-то тьму или мглу. Итак, увидят, говорит, тьму, хотя солнце будет стоять на полдне: а те, которые некогда блистательно праздновали и всегда пользовались струнами, лирами и громогласнейшими песнями, прекратят подобного рода занятия; напротив, будут горевать, будут иметь заботу о пла-

–521–

чевных песнях и примут на себя вид скорбящих: *разумею вретиче и плеш*. Обнажать же голову (от волос) весьма неприлично. Так, Иов остриг волосы по смерти детей (Иов.1:20). Сделаю же, говорит, Иакова *яко жалость любимаго*, то есть: так будут тужить по нем знавшие его, как мать или отец по усопшем единственном любимом детище. *И сущия с ним яко день болезни*, то есть: соседи Иуды и Вениамина, вместе с Ефремом служившие идолам и, конечно, имевшие одинаковые с ним нравы, окажутся имеющими *день болезни* и страдающими муками родов: муками родов – полагаю – вследствие страха, печали и трудов. Ибо Сеннахирим, опустошив Самарию, взял все города их, потом послал из Лохиса в Иерусалим Рапсака, который высказал страшные угрозы стоящим на стене и поверг Иерусалимлян в такое отчаяние, что они с часу на час ожидали гибели вместе с жителями Самарии; тогда-то царь Езекия, крайне опечаленный, послал кого-то к Исаии, говоря: *день печали и укоризны и обличения и гнева днешний день, понеже прииде болезнь раждающей, крепости же не имеет родити* (Ис.37:3). Итак, днем болезни называет тяготы и печали вследствие муки. Таким образом день болезни испытали ждавшие гибели Иерусалимляне, которые были вместе с ним (Ефрем) в отношении к роду идолослужения.

Что говорил я, то естественно и прилично тем, которые некогда возбуждали против себя Владыку всяческих; но несколько не хуже можно применить это к тем, которые нечестовали против самого Еммануила во время Его вочеловечения: они – *сокрушающии из утра убогаго* (Ам.8:4), то есть нера-

–522–

дящие о том, чтобы жить по закону, и, пожалуй, ни к чему другому не стремящиеся, как только к тому, чтобы погубить праведника, дерзновенно обратить в ничто вполне ясное определение заповедей Божиих и безостановочно истощать кого захотят из слабейших: не они ли и говорили: *когда преидет месяц* (Ам.8:5) и прочее? Что книжники и фарисеи были весьма любостыжательны и корыстолюбивы, это мы можем узнать многими способами, устремляя ум к евангельским писаниям.

Так, Христос советовал любителям Божественного благочестия ставить себя выше постыдных прибытков и старательно удаляться от всякого любостяжания; повелевал также стремиться и к еще высшему: пособлять нуждающимся и раздавать имущество. Но что говорит Евангелист? – *Слышаху же сия книжницы и фарисее сребролюбцы суще, и ругахуся ему (Лк.16:14)*. Поэтому и о них справедливо сказать: *кленется Господь на презорливых Иакова, аще забудет в конец дела ваша (Ам.8:7)*. Поистине – превозношение в том, что пренебрегли самыми законами Божиими и, что еще того тяжелее, надругались наконец и над самим Христом. Поэтому-то уже прегрешения их не приходят в забвение, но нашло на них как бы *скончание (Ам.8:8)* и как разлившаяся река Римская война. А когда они предали на пропятие Владыку всяческих, то зашло для них солнце и помрачился свет (*Ам. 8:9*), ибо была *тьма от шестаго часа до часа девятого (Мф.27:45)*. И это для Иудеев было знамением умственного омрачения душ распинателей, ибо *ослепление от части Израилеви бысть (Рим.11:25)* и, как пишет божественный Павел, *до днесь, внегда чтется Моисей, покрывало на*

–523–

сердце их лежит (2Кор.3:15); клял их и Давид, говоря так по боголюбию: *да помрачатся очи их еже не видети, и хребет их выну сляцы (Пс.68:24)*. А что они плакали, как бы сменяя праздники на сетование, – ясно будет из того, что сам Христос говорил плакавшим о Нем женщинам, когда Его вели уже на распятие: *дщери Иерусалимски, не плачьтеся о мне, плачьте же себе и чад ваших (Лк.23:28)*: плакали они, погибая вместе с городом и самим храмом Божиим, когда все сожигали Римляне. Итак: *положу его (конечно – Емманнуила) яко жалость любимаго, и сущия с ним яко день болезни*, потому что о распятом Иисусе плакали уверовавшие, а женщины, стоя вдали (*Лк.23:49*), рыдали; сама тварь скорбела о её Владыке: солнце помрачалось, скалы расседались, и самый храм приобрел вид скорбящих, когда завеса раздралась сверху до низу. Нечто подобное назнаменовал нам Бог, говоря устами Исаии: *и облеку небо во тму, и положу аки вретнице одежду его (Ис.50:3)*.

Таким образом осуществился плач по нем *яко любимого. И сущия с ним*, то есть ученики, испытали *день болезни*, ибо – возможно ли сомневаться в том, что плакали и они? – Когда они были в скорби, женщины возвестили им о воскресении Христовом: тогда-то наконец ободрившись, они побежали ко гробу. По-видимому, об этих, благовествующих воскресение, женщинах, говорит в духе Исаия: *жены грядущия с позорища, приидите; не суть бо людие имуще смысла* (то есть – народ Иудейский), *сего ради не ущедрит я создавый я* (Ис.27:11).

Ам.8:11–12. Се дние грядут, глаголет Господь: и посли глад на землю, не глад хлеба, ни жажду

–524–

воды: но глад слышания слова Господня: и поколеблются воды от моря до моря: и от севера до восток обтекут, ищуще словесе Господня, и не обрящут.

Написано: *Господи, в скорби помянухом тя, в скорби мале наказание твое нам* (Ис.26:16), и божественный Давид, зная, что скорбь есть нечто превосходное и истинно полезное, то говорил: *в скорби призвах Господа* (Пс.117:5), а то еще: *благо мне, яко смирил мя еси, яко да научуся оправданием твоим* (Пс.118:71). Скорби делают нас более благоразумными, извлекают из сетей нерадения, побуждая любить правильный образ жизни и как бы необходимостью и страхом подчиняя горячего и непокорного игу умеренности и послушания. Итак, говорит, когда будет опустошена Самария и Вавилонянин будет жечь города, тогда, хотя бы кто и захотел узнать, в чем состоит воля Божия, какими действиями и речами можно получить от Него помилование, чтобы избавиться от гнева, не будет, говорит, учащего: наведу на них голод слова Божия, так что не отыщется решительно ни одного пророка, хотя бы они пробежали от запада до востока и от юга до севера. Подобно этому сказанное Богом Иезекиилю: *и язык твой свяжу, и онемееши, и не будеши им в мужа обличения, понеже дом разгневаяй есть* (Иез.3:26); ибо те, которые однажды презрели слово Господне, если потом и сами пожелают его, по справедливости не получают. Водами колеблющимися называет неизмеримое множество Иудеев,

которое пришло в смятение и стало походить на волны в море, когда они мечутся во все стороны при порывах ветра.

И иным способом: когда был распят Христос,

—525—

жалкие Иудеи почувствовали голод слова Божия, потому что у них не стало уже пророка, ни настоящего учителя, умеющего истончить толщу Моисеева повествования и разъяснить сокрытые письмена тайны, так как они не приняли Христа, говорившего: *аз есмь хлеб животный, иже сшедый с небесе, и даюй живот миру (Ин.6:51:33)*. За это они слышали и то, что в другом месте Он говорил устами Исаии: *се, работающи ми ясти будут, вы же взалчете: се, работающи ми пити будут, вы же возжаждете (Ис.65:13)*. Справедливо, конечно, и то, *не убьет голодом Господь душу праведную, живот же нечестивых низвертит (Прит.10:3)*, не ниспосылая им божественного слова, воспитывающего в уме стремление к добродетели, ибо, как сказал сам Спаситель, *не о хлебе едином жив будет человек, но о всяком глаголе исходящем из уст Божиих (Мф.4:4)*.

Ам.8:13–14. В той день оскудеют девы добрыя и юноши в жажде, кленущиеся очищением Самарийским и глаголющи: жив Бог твой Даве, и жив Бог твой Вирсавее: и падут, и не восстанут ктому.

Слово выразительно указывает на то, что похищены будут врагами их сыновья и дочери. Именно это и означают *девы и юноши*, потому что мы найдем, что обычно отводящие в плен особенно обращаются к этому возрасту. По-видимому, слово намекает нам и на нечто иное из сокровенного. В идольских капищах проживали девицы и с ними мальчики или юноши подростки, при помощи которых любопытствующие о волхвовании думали узнавать решения демонов, потому что они, призывая их на непорочные тела, заставляли давать

—526—

ответ в виде неразборчивого бормотания. Говорят, что и доселе желающие творить безбожные дела гадают одинаковым с теми способом. Но что у Израиля оскудеет не только полезное и необходимое для исправления слово Божие чрез пророков, а

также и слово лживых прорицателей, или демонов, которое они выражали людям чрез девиц и юношей, это показывает, говоря: *в той день оскудеют девы добрыя*. Говорит как бы так: вместе с прочими погибнут у тебя и девы добрые. Наравне с девицами слово насмехается и над отроками, клянущимися *очищением Самарийским*. Как кажется, у них вошло в привычку клясться богами Самарийскими, или телицами, и они, конечно – жестоко насмехаясь над Богом, приписывали Ему принадлежащее истуканам, говоря: *жив Бог твой Даве, и Бог твой Вирсавее*. Это – города Иудеи, лежавшие на крайних границах страны и как бы определявшие меру земли от юга к морю. Таким образом, все равно, если бы те, которым пришлось поклясться, сказали: жив Бог земли Иудейской, то есть телец, потому что конечными точками объемлется середина и изображается представление о целом. *Оскудеют же, говорит, девы и юноши в жажде*, – потому, что не будут более доставлять лживых демонских прорицаний, вследствие того что сами будут добычею иноплеменников, или пав от меча, или потерпев бесславный и несносный плен.

Когда же был распят Христос и скрылся для Иудеев, то вместе с вещественным солнцем и чувственным светом они лишились и луча мысленного и просвещения от Духа. При чем оскудели словом Божиим и вышним утешением ихние

(Продолжение следует)

**Адрес Московской Духовной Академии Его
Высокопреосвященству,
Высокопреосвященнейшему Леонтию, Митрополиту
Московскому и Коломенскому [Лебединскому],
митрополиту Московскому, по случаю
выздоровления его, и ответ митрополита //**
**Богословский вестник 1893. Т. 2. № 5. С. I–II (2-я
пагин.).**

-|-

Ваше Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владыко!

Московская Духовная Академия, с радостью узнав об услышании Господом молитв Церкви Московской, обнаружившемся в восстановлении драгоценного для неё здоровья Вашего Высокопреосвященства, повергает пред Вами, Милостивейший Архипастырь и Отец, свои радостные сыновние чувства, вознося Подателю благ – Господу благодарения за своего попечительного и любящего Святителя и Начальника. Вы, Владыко Святой, за недолгое еще время своего высшего руководства Академией успели привязать к себе сердца всех служащих в ней, являясь в своих распоряжениях и в своих отеческих беседах с корпорацией не только мудрым правителем её текущих дел, но и вдохновителем на новые полезные предприятия ученого, общественно-просветительного и религиозного характера. Это, особенно ценное, Ваше отношение к Академии исполняет её глубочайшею преданностью Вашему Высокопреосвященству, побуждает молиться с сугубым усердием о здравии и спасении Вашем и просить не оставлять её и впредь отеческим сочувствием и мудрым руководством.

Испрашивая святых молитв Ваших, с истинным почтением и совершенною преданностью имеем честь быть

Вашего Высокопреосвященства,
Милостивейшего Архипастыря и Отца нижайшие
послушники:

(подписано начальствующими, профессорами и должностными лицами Академии).

-II-

На это приветствие Московская Академия удостоилась получить от Его Высокопреосвященства следующий ответ:

В Совет Московской Духовной Академии

Среди не малочисленных заявлений сочувствия, получаемых мною от разных лиц по случаю поправления моего здоровья, с особенным удовольствием принял я изъявление такового от лица Московской Духовной Академии. Привыкнув всегда относиться с уважением к истинной учености, в сознании её великой благотворности, я всегда готов был оказывать всеми зависящими от меня мерами всякое содействие каждому полезному предприятию, направленному ко благу науки и представителей её, – так я смотрел и на свои отношения к Московской Академии. В маловременное управление свое Московскою епархией я не мог сделать многого, что считал за благо для Академии. Будем молить Господа, да продолжит Он милость свою ко мне, чтобы соединенными силами послужить на пользу Православной Церкви и духовного просвещения.

Изъявляя в лице Совета Академии мою искреннюю благодарность всей Академической корпорации, призываю Божие благословение как на начальствующих и учащих, так и на студентов Академии.

Подписано: Леонтий Митрополит Московский

**Мартынов А. В. Разбор и опровержение
догматических заблуждений пашковцев: (По поводу
ст.: Пашковец) // Богословский вестник 1893. Т. 2. №
5. С. 223–248 (3-я пагин.). (Окончание.)⁷⁷⁵**

–223–

IV раздел

Отрицая значение молитвенного ходатайства за нас святых небожителей, отрицая саму святость их в смысле действительной нравственной чистоты и богоуподобления, а считая их праведность лишь следствием прощения грехов их Богом, – протестанты (а за ними – и ученики их, наши сектанты) естественно отвергают и весь культ святых, который неизменно содержит наша православная Церковь при своих, прямо противоположных протестантским, воззрениях на отношение к нам небесных праведников. Вера в силу их предстательства пред Богом побуждает нас обращаться к ним с *молитвой* о помощи и заступлении; а сознание их высокого нравственного совершенства и близости к Богу обязывает нас *читать* их, как угодников и друзей Божиих, как носителей божественной благодати и выражать это почтение не внутренним только, но и внешним образом – поклонением им, созиданием храмов и гробниц, почитанием св. мощей и священ. изображений их (икон).

Все эти частные стороны православного культа, не смотря на их глубокие догматические и исторические основания, решительно отвергаются нашими пашковцами, как противные будто бы ясному учению Св. Писания и несогласные с соображениями здравого разума. К разбору доводов, выставляемых противниками культа святых, мы теперь и обратимся.

–224–

А)

Общение со святыми небожителями может выражаться с нашей стороны не иначе, как в форме молитвенного к ним обращения и поклонения. Это само собой вытекает из самого

характера и сущности наших отношений к ним. Мы – или просим их о ходатайстве и заступлении пред Богом, или благодарим за полученную от них благодатную помощь, или – наконец – прославляем их высокие совершенства и подвиги, совершенные ими при помощи благодати Божией во славу Божию. Прощение, благодарение и славословие суть три вида молитвенного обращения, которыми исчерпываются все наши отношения к святым. А сопровождающее эти отношения представление о неизмеримом нравственном превосходстве пред нами св. угодников, как друзей Божиих, достигших непосредственного лицезрения и общения с Богом, сильных испросить божественные милости всем, с верой и любовью притекающим к их посредству, – побуждает нас соединять с молитвой поклонение им, которое является выражением нашего благоговения пред их духовным величием и вместе – смиренного желания встать под их сильное покровительство.

Итак, коль скоро признан в принципе факт живой связи и общения нашего с святыми небожителями, необходимо должна быть признана и единственная возможная форма выражения наших отношений к ним, – форма *молитвенного поклонения*. Между тем наши протестантствующие сектанты, в основе отрицающие взаимообщение между Церковью земной и небесной, естественно отвергают и способы выражения этого общения. В частности, молитвенное поклонение святым они прямо объявляют враждой против Бога и в подтверждение такого строгого приговора приводят целый ряд библейских свидетельств.⁷⁷⁶ – Во главе этих свидетельств ставится известное место из кн. Второзакония (Втор.6:13), повторенное Спасителем в ответ искустителю-сатане: «Господу Богу твоему покло-

–225–

найся и Ему одному служи» (Лк.4:8; Мф.4:10). Если в этом изречении есть хоть некоторый вид доказательства (когда желают придать ему такой же смысл исключительности, как и рассмотренному нами в своем месте выражению апостола о «едином Ходатае» 1Тим.2:5); то ряд дальнейших текстов, набранных пашковцами для вящего изобличения православных,

не имеет и этой кажущейся убедительности и вообще не стоит в прямом отношении к предмету разногласия сектантов с нами. Тут – или просто высказывается та положительная мысль, что Богу, Творцу и Промыслителю вселенной, все твари должны воздавать достойное поклонение; или же – к этой самоочевидной истине присоединяется еще то отрицательное положение, что божеского поклонения отнюдь не должно воздавать идолам и ложным богам. Понятно, что подводить православный догмат о поклонении святым под суд первого рода свидетельств – неосновательно, а под суд второго, по меньшей мере, – дерзко.

Обратимся, однако, ближе к разъяснению недоразумений, из-за которых спорят с нами здесь пашковцы. Если спор этот желают они вести не о словах, а о самой сущности дела, то раскрыть истину не трудно. Понятие поклонения само по себе – совершенно невинное понятие и действие, им обозначаемое, слишком употребительно даже в обыкновенных отношениях людей между собой. Почтение к тем, кто внушает нам уважение своим авторитетом, – личное расположение и любовь к другим, которые связаны с нами более или менее интимными узами, – смиренная просьба о помощи или снисхождении пред теми, от кого зависит наше благосостояние, – страх пред сильными и власть имущими, раскаяние пред обиженными – и многие другие подобные чувства, возбуждаемые обыденными сношениями с ближними, часто находят у нас выражение в поклоне пред людьми. И однако едва ли придет кому на ум обвинять нас за это внешнее действие в какому-нибудь грехе или восхищении чести, принадлежащей Богу. Действие поклонения, как такое, само по себе совершенно безразлично и не заслуживает ни похвалы, ни порицания; такое или иное моральное значение получает оно лишь от внутреннего душевного на-

–226–

строения, выражением которого служит. Поклонение, которым сопровождаются наши обращения к Богу, действительно получает значение исключительного, высочайшего акта, но лишь по своему внутреннему смыслу или

по своей связи с тем исключительным душенастроением, какое имеем мы при обращении к Существу Высочайшему. Чувства любви, благоговения, страха, надежды, раскаяния и т. п., выражением которых является наше поклонение Богу, поскольку они относятся к Существу Бесконечному, и сами бесконечно возвышаются над обычными чувствами подобного же рода. Лежащее в глубине нашего духа сознание безусловной зависимости от Бога, нашего тварного ничтожества пред Всемогущим Творцом, наших несовершенства и недостойнства пред Всесвятым и Премилосердным Благодетелем – сообщает всем чувствам и отношениям нашим к Богу характер исключительной высоты и несоразмерности. Как содержание наших молитвенных обращений к Богу, так и честь, воздаваемая при этом поклонением, не имеют ничего общего с подобными же отношениями к существам тварным. Мы воссылаем к Богу прошения, благодарения и славословия, как Владыке неба и земли, как единому Источнику и Подателю всех благ и самого бытия нашего, – и свою молитву запечатлеваем благоговейным поклонением, которое, служа внешним выражением единственных по своей высоте мыслей и чувств, и само получает от того значение действия исключительного. Отсюда всякое молитвенное обращение к твари, как Богу, есть величайший грех богоотступничества и всякое молитвенное поклонение твари, как Богу, есть недостойное восхищение славы Божией или идолопоклонство. – Это-то преступное обоготворение твари чрез воздаяние ей чисто божеских почестей и имеют в виду все те места Св. Писания, которые решительно запрещают воздавать божественное поклонение кому-либо, кроме единого истинного Бога. Классический в этом отношении текст, – Лк.4:8; Втор.6:13, – и в ветхозаветном, и в новозаветном его употреблении имеет именно такой смысл. Заповедь о служении (и след. поклонении) единому Богу, данная евреям в кн. Второзакония, сопровождается следующими словами,

–227–

не оставляющими никакого сомнения на счет истинного её значения; «не последуйте иным богам, богам тех народов,

которые будут вокруг вас» (Втор.6:14). Служение «богам иным» вместо Бога истинного, т. е. воздаяние божеских почестей твари или языческое идолослужение, – вот что запрещает эта заповедь. Повторенная в новом завете устами Самого Господа, она имеет тот же смысл. Искуситель-сатана, лживо выставляя себя властителем всей вселенной и распорядителем её судеб (Лк.4:6), т. е. усвояя себе чисто божественное могущество и власть, требовал от Спасителя и соответственного (именно – божеского же) поклонения себе. Так понял искусительное предложение Христос и потому ответил решительным отрицанием воздать божескую честь твари: «отойди от Меня, сатана; написано; Господу Богу твоему поклоняйся и Ему одному служи» (Лк.4:8).

Что божеское поклонение принадлежит исключительно одному Богу, что воздаяние такой чести существам тварным есть величайший грех идолопоклонства, – это и из рассмотренных сейчас библейских свидетельств, и из множества других подобных же мест Св. Писания ясно до очевидности. Но говорит ли все это что-нибудь против того вида молитвенного поклонения, какое мы православные воздаем святым небожителям? Решительно нет. Ни внутренний смысл наших молитв к св. небожителям, ни чувство благоговения, выражением которого является молитвенное поклонение им, не заключают в себе ничего такого, что можно бы назвать умалением чести и славы Божией. Мы обращаемся с молитвой к святым, только как к друзьям Божиим, которые – при своей духовной близости к единому Подателю всех благ – сильны испросить нам от Него эти блага. Здесь нет и тени того чувства безусловной зависимости, того исключительного благоговения и священного трепета перед всемогуществом, всеблагодатью и другими бесконечными совершенствами, какое необходимо присуще всякому молитвенному обращению нашему к Богу. Здесь есть только братская любовь, на которой зиждутся все наши отношения к святым угодникам, единосущным нам по природе, хотя и несравненно высшим по нравственной чистоте. Это

–228–

сознание тварности небесных братьев наших, а след. бесконечного расстояния их от Бога по существу и ограниченности по действиям, сообщает и нашему поклонению им смысл и характер действия, не имеющего совсем ничего общего с богопоклонением. Мы поклоняемся им, как достигшим нравственного совершенства, как избранным сосудам божественной благодати, как друзьям Божиим, как молитвенникам и ходатаям нашим пред Богом. Все эти мотивы объединяются в одном общем, – в сознании близости святых к Богу, которое собственно и обязывает нас воздавать им почести; так что мы кланяемся им *ради* Бога, ради близких отношений их к Нему. А отсюда само собой понятно, что честь, воздаваемая святым, в своем последнем основании относится к Богу, *дивному во святых Своих* (Пс.67:36) и потому ни в каком случае не может быть названа унижением или оскорблением славы Божией, а наоборот – прямым её возвеличением. Святые «поклоняемы бывают» – справедливо рассуждает Стефан Яворский, – «не яко по естеству быти им поклоняемым, но яко того, иже по естеству есть поклоняемый, в себе содержат: по подобию железа разженного, еже не от естества своего есть неприкосновенно и палящее, но яко причастно есть огню, паления естество имущему... Поклоняемся убо святым, яко сам Царь почитается, егда видит слугу своего любимого, не яко Царя, но яко служителя и друга своего почитаема».⁷⁷⁷

В таком смысле понимаемое поклонение святым имеет за себя ясные свидетельства в том же св. Писании, которое со всей решительностью запрещает воздавать божеское поклонение кому-либо кроме единого истинного Бога. Иисус Навин, увидев близ Иерихона человека с обнаженным мечем в руке и узнав, что это – «вождь воинства Господня, ... *пал лицом своим на землю и поклонился*, и сказал ему: что господин мой скажет рабу своему?» (Нав.5:13–14). И это поклонение не вызвало никакого обличения со стороны явившегося архангела, так как оно было выражением почести, вполне приличествовавшей ему, как вестнику Бо-

–229–

жую. – Сыны пророческие в Иерихоне, увидев пророка Елисея, возвращавшегося после вознесения Илии, сказали: «почил дух Илии на Елисее; – и пошли навстречу ему, и поклонились ему до земли» (4Цар.2:15). И этот способ выражения почитания к носителю духа благодати, унаследованного от великого Илии, не заслужил никакого осуждения, потому что вполне соответствовал духовному величию избранника Божия. Наоборот, неуважение к тому же прор. Елисею, обнаруженное малолетними детьми вефильскими, навлекло на них страшную смертную кару (там же, ст. 23–24). Всех многочисленных библейских мест (напр. Пс.115:6; Лк.1:48; Ин.17:22 и др.), свидетельствующих или заповедующих почитание святых, мы не считаем нужным перечислять. Для разъяснения недоразумений, основанных лишь на словах, вполне достаточно и вышеприведенных, *буквально* утверждающих именно тот род почитания (поклонения), против которого восстают с таким ожесточением отщепенцы наши – пашковцы.

Как бы чувствуя неосновательность своих нападений в рассмотренном сейчас направлении, противники наши усиливаются обвинить нас в действительно тяжком преступлении против Бога, лживо перетолковывая уже не внешнее действие поклонения, а сам внутренний смысл нашего молитвенного обращения к святым... «Всякий человек», говорится в пашковской рукописи, – «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).⁷⁷⁸ Смысл тяжкого упрека, обращенного здесь к православным, ясен; но и неосновательность этого упрека тоже не нуждается в больших разъяснениях. Здесь опять – придирка к слову без желания понять истинное его значение. Формула обращения к Богоматери, отмеченная пашковцами, действительно часто употребляется в молитвословиях на-

–230–

шей Церкви; но заключает ли она в себе что-нибудь похожее на тот смысл, против которого вооружаются наши сектанты? Взывая к Богоматери: «Пресвятая Богородице, спаси нас», – приписываем ли мы Ей самодовлеющую силу спасать людей, т. е. приравниваем ли Её Богу, единому Виновнику и Подателю человеческого спасения? Отнюдь нет. Глагол «спасать» выражает собой очень широкое понятие и в самом Св. Писании употребляется не только в отношении к Богу, но и к людям. Так, ап. Иаков замечает, что «обративший грешника от ложного пути его *спасет* душу от смерти и покроет множество грехов» (Иак.5:20). Ап. Иуда дает такой совет своим читателям: «к одним будьте милостивы, с рассмотрением; а других страхом *спасайте*» (Иуд.22–23). «Не возбужу ли ревность в сродниках моих по плоти и не *спасу* ли некоторых из них?» спрашивает ап. Павел в посл. к Рим.11:14. Он же в посл. к Коринф., рассуждая о брачных отношениях верующих с неверными, обращается к первым с следующим вопросом: «почему ты знаешь, жена, не *спасешь* ли мужа? Или ты, муж, почему знаешь, не спасешь ли жены?» (1Кор.7:16). Говоря в том же послании о своих апостольских трудах и разных способах воздействия на людей, применительно к особенностям их духовного склада, апостол замечает: «для всех я сделался всем, чтобы *спасти* по крайней мере некоторых» (1Кор.9:22). Ученику своему Тимофею св. Апостол дает между прочим следующее назидание: «вникай в себя и в учение; занимайся сим постоянно: ибо, так поступая и себя *спасешь* и слушающих тебя» (1Тим.4:16).

Совокупности приведенных сейчас библейских указаний вполне достаточно, чтобы оправдать форму церковного обращения к Богоматери, так соблазняющую наших противников. По свидетельству св. Писания, даже люди, живущие здесь на земле, имеют возможность и силу спасать своих ближних. Что это значит? Совершает или – точнее – завершает дело спасения только Бог; ибо спасение, как совершившийся факт, есть ничто иное, как приобщение Богу или блаженное единение с Ним; но

–231–

устраивает спасение или готовится себя к нему сам человек своей свободной волей, хотя и не без помощи и руководства благодати Божией. Отсюда все, кто направляют и утверждают его волю на пути к спасению – словом назидания, добрым примером, молитвой к Богу и пр. – содействуют его спасению; и если это содействие настолько существенно и сильно, что обуславливает саму возможность спасения, то прямо – спасают его. В таком именно смысле приписывали св. апостолы себе и своим ближайшим ученикам силу спасать верующих, т. е. своими наставлениями, примером жизни и другими способами попечения о душах – готовить их в достойные сосуды благодати Божией и через то приводить их к блаженной жизни с Богом.

Кто имеет в виду библейское употребление слова «спасать» в смысле сейчас разъясненном, тот может ли серьезно упрекать нас в какой-то вражде против Бога за то, что мы обращаемся к Богородице с молитвой о спасении? Чье содействие нашему спасению может быть сильнее содействия Матери нашего Спасителя? Ибо чье предстательство о нас к Богу может быть действеннее предстательства Матери Божией? Именно то сознание, что «молитва матерняя много может ко благосердию Владыки» и побуждает нас просить Богородицу о Её заступлении и содействии нашему спасению. А если так, то ясно, что не безбожную мысль о равночестии Пресвятой Девы с Богом и не признание за Ней чисто божеской власти и силы *совершать* спасение людей – выражаем мы в соблазнительной для наших противников формуле обращения к Ней, а лишь глубокое убеждение в силе Её ходатайства за нас пред единым Спасителем нашим, Богом. С ясностью, не поддающейся перетолкованиям, православные воззрения по этому вопросу высказываются в другом церковном молитвословии к Божией Матери: «спаси от бед рабы твоя, Богородице, яко вси *по* Бозе к Тебе прибегаем, яко нерушимой стене и *предстательству*». *После Бога*, Которому одному принадлежит власть спасать и подавать все блага тварям, прибегаем мы к Богородице, не как к самодовлеющему источнику божественных ми-

–232–

лостей, а как к мощной предстательнице нашей пред Богом.
Б)

Разбирая одно за другим заблуждения наших сектантов и обнаруживая их полную несостоятельность пред судом Св. Писания и здравого разума, мы подошли теперь к такого рода пререканиям, которые имеют больший вид основательности сравнительно с другими и способны возбудить действительно серьезные недоумения, пока не даны на них достаточные разъяснения. Разумею возражения пашковцев, направленные против православных догматов о почитании св. мощей и священных изображений (икон). Эти догматы не имеют, по видимому, за собой таких решительных, в форме предписаний или заповедей выраженных, свидетельств Слова Божия, как другие, оспариваемые нашими противниками, пункты православной догматики. И это обстоятельство сбивает с толку не одних пашковцев, но и многих других слабых в вере, ничего общего с ними не имеющих. Однако, если почитание св. мощей и икон не заповедуется в Библии прямо, то косвенные оправдания оно имеет и здесь, а главное – оно является естественным и необходимым следствием тех отношений наших к св. небожителям, какие – на твердых библейских основаниях – исповедует Церковь православная.

Живая связь с высшим, духовным миром св. небожителей, обязывающая нас к молитвенному поклонению и почитанию их, как друзей Божиих и наших заступников, – обязывает с тем вместе воздавать почтение и вещественным останкам, с которыми они во время земной жизни имели и по отшествии от земли не перестают иметь теснейшее общение. Таковы, прежде всего и главным образом, останки телес или св. мощи угодников Божиих. Как составная часть существа, как носитель и ближайший сотрудник великого духа, в нем обитавшего на земле, тело святого уже на этом одном основании достойно почитания со стороны тех, кто имеют долг чтить переселившуюся в горний мир душу его. Но

–233–

кроме того, св. мощи заслуживают благоговейного почитания и по своему собственному достоинству, т. е. не

только как останки людей, прославивших себя высокими подвигами и добродетелями, но и сами по себе, как действующие источники благодатных даров, через них посылаемых свыше. Если тела всех христиан, по учению апостольскому, священны, как «члены Христовы» и как «храмы живущего в них Святого Духа» (1Кор.6:15 и 19); то тела прославленных угодников Божьих не перестают быть таковыми и по разлучении с их святыми душами, так как внутренняя, таинственная связь между ними этим видимым и временным разделением не разрушается. Само нетление св. мощей, т. е. изъятие их из общего закона всего вещественного, есть разительное свидетельство присутствия в них божественной благодати и живого общения их с переселившимися на небо душами, которые не перестают пользоваться ими, как органами или посредниками при низведении божественных милостей всем, с верой и любовью притекающим к ним и почитающим их.

Этот преимущественно факт, – факт нетления св. мощей, как видимый знак присущей им невидимой благодатной силы и как твердое основание для нашего почитания их, и служит камнем преткновения и предметом глумления со стороны пашковцев и им подобных отрицателей. Лучшим способом вразумления наших противников в этом пункте их лжеучения было бы, конечно, указание на сам факт чудесного сохранения св. мощей и на несомненные исторические свидетельства о случаях действительного получения высшей благодатной помощи через их посредство. Но, так как признание чуда требует известной степени веры или – по крайней мере – непредубежденного отношения к делу, чего не вправе ожидать мы от упорных противников церковной веры, свидетельства же церковной истории в их глазах и вовсе не имеют значения; то для борьбы с их заблуждением нам по необходимости остается воспользоваться тем только оружием, с которым сами они выступают против нашего догмата, – оружием библейски-догматическим.

–234–

«Почитание мощей нетленными есть вражда против Бога». Это общее положение, столь решительно высказанное,

пашковцы обосновывают на нескольких библейских текстах, из коих одни утверждают, что тление есть общий закон человеческих тел, положенный для них Самим Творцом еще в лице согрешившего прародителя; другие свидетельствуют, что из этой общей участи не были изъяты и тела некоторых праведников, как Давида (Деян.13:36) и Лазаря (Ин.11:39).⁷⁷⁹ Если божественный приговор Адаму: «прах ты и в прах возвратишься» (Быт.3:19) – имеет безусловную силу в отношении ко всем его потомкам, то отмена этого приговора относительно некоторых людей невозможна, ибо она ставила бы Бога в противоречие с Самим Собой. Но если даже допустить, что по каким-либо основаниям она и была бы возможна для праведников, то все же остается непонятным, почему бы такое преимущество давалось только некоторым из них, а не всем без исключения. Таков внутренний смысл пашковских возражений против нашего догмата о нетлении св. мощей.

Что смерть и разрушение человеческого тела есть общий, Самим Богом установленный для нас, закон, – это истина, которая и в св. Писании и в свидетельствах ежедневного опыта имеет неопровержимые за себя доказательства. Но чтобы этот закон не мог допускать решительно никаких исключений, – этого отнюдь нельзя утверждать, при правильном представлении об отношениях Бога к миру и при надлежащем внимании к свидетельствам Библии.

Нетление св. мощей, как явление исключительное, не вытекающее из естественных, известных нам причин, имеет все признаки истинного чуда. Но кто не отделяет Бога от мира непроходимой бездной, кто признает непрестанно действующий мироправящий Промысл Божий, – тот может ли хоть на минуту усомниться в возможности чудес? Божественное всемогущество, установившее законы вселенной и сохраняющее их, – не нарушая и не отменяя их общего течения, может производить изъятия из них

–235–

во всех тех частных случаях, когда они оказываются не в состоянии выразить особых намерений и целей Божественного

Промысла. Отрицать возможность таких действий, выходящих за пределы причин естественных и совершаемых непосредственно силой Божией, значит – или не признавать живого отношения Бога к миру, или же ставить всемогущую и всесвободную волю Божию в зависимость от условий тварного бытия, или – наконец – вообще ставить дух в безусловное подчинение слепой материи и её механическим законам. Напрасно возражают нам, будто вмешательство Бога в обычное течение мирового порядка ставило бы Его в противоречие с Самим Собой, предполагая в Нем как бы недовольство собственным произведением. Ничего такого в совершении чуда нет. Здесь нет переустройства или поправки общих законов вселенной, как бы несовершенных или непригодных в отношении к тем целям, для каких они назначены Творцом. Тут есть лишь ограничение, изменение или прекращение их механического действия в случаях исключительных, когда они оказываются недостаточными для выражения особых целей божественного мироправления или несоответствующими духовно-нравственному состоянию разумных существ, обитающих в условиях материального бытия. Законы мира физического, как и весь этот мир, поставлены на службу человеку и притом – приспособительно к условиям его временного, подгреховного состояния на земле. Но когда господство греха в человеке прекращается, когда дух человеческий в своем стремлении и приближении к Богу получает решительный перевес над плотью с её земными тяготениями; тогда и законы вещества мало-помалу теряют свою власть над человеком и могут, наконец, совсем прекратить свое действие на него, если на то последует особая воля Божия. Чудо нетления мощей в своей возможности и обуславливается именно этой нравственной высотой святых душ, возвышающей и телесные их сосуды над общими условиями материального бытия, а в своей действительности – особым действием всемогущества Божия, которому одному принадлежит распоряжение законами нашего мира.

Кто имеет хоть какое-нибудь доверие к Св. Писанию

–236–

и не хочет упорно закрывать глаза перед ясными его свидетельствами, тот не может отрицать ни возможности чудес вообще, ни в частности – чудесного изъятия тел святых из общего закона разрушения. Тем удивительнее слышать это отрицание от пашковцев, которые так хвалятся своим благоговейным уважением к Св. Писанию и глубоким его разумением. Не видно, впрочем, да и нельзя предположить, чтобы пашковцы отвергали всякие чудеса, ибо это значило бы отвергнуть добрую половину уважаемой ими Библии. Их смущает только одно чудо – нетление св. мощей – и смущает потому, что является отступлением от закона, Самим Богом установленного для всех человеческих тел. А разве каждое чудо, по самому понятию о нем, не есть такое же отступление от богоучрежденных законов вселенной? Разве, напр., приостановка солнца и луны при Гаваоне ([Нав.10:13–14](#)) не была изменением обычного Самим Богом установленного ([Быт.1:16](#)), течения этих светил небесных? Разве чудесное воскрешение Лазаря ([Ин.11:44](#)) и другие многочисленные случаи упразднения смерти всемогущей силой Божией не представляют отступления от прямой заповеди, изреченной Богом всему роду человеческому в лице его прародителя ([Быт.2:17](#))?

Но если эти аналогии покажутся не довольно убедительными для наших противников, то мы можем выставить им на вид прямые показания Св. Писания о двух чудесных случаях изъятия тел человеческих не только от тления, но и от самой смерти. Взятие живыми на небо праведных Эноха ([Быт.5:24](#)) и Илии ([4Цар.2:11](#)) не есть ли разительнейшее доказательство того, что святые угодники, по действию божественного всемогущества, могут не увидеть тления ([Пс.15:10](#))? Здесь дано решительное опровержение того принципиального положения, на котором стоят пашковцы в своем отрицании православного догмата. Общечеловеческий закон смерти и телесного разрушения, как оказывается, вовсе не имеет той безусловной силы, какую они хотят придавать ему. Библия ясно свидетельствует об исключениях из этого закона,

производимых Самим Законоположителем. – Тем естественнее подобные исключения для христианских пра-

–237–

ведников, спасенных верой в Искупителя. Христос Своей смертью поправил смерть. И если это временное наказание еще продолжает тяготеть над искупленным человечеством, так как решительное освобождение от него отсрочено до конца нашего мира; то все-таки нельзя уже сомневаться в том, что Бог может и прежде дня судного уничтожить в каком-либо святом и саму побежденную смерть и следствие её – тление. Сам Воскресший Господь отнял всякие сомнения относительно такой возможности, когда на вопрос ап. Петра о евангелисте Иоанне ответил: «если Я хочу, чтобы он пребыл, пока приду; что тебе до того» (Ин.21:22)?

Возражение против чудесного нетления св. мощей еще могло бы иметь некоторый вид убедительности, если бы было установлено, что божественная всемогущая сила не может иметь деятельного отношения к предметам неодушевленным и что тела святых, по разлучении их с душами, остаются вне всякой связи и общения с этими последними. Но утверждать этого решительно нельзя, не противореча ясному учению Слова Божия. В 4 кн. Царств повествуется, «что когда погребали одного человека, то погребавшие, увидев полчище (врагов-моавитян), бросили того человека в гроб Елисеев; и он при падении своем коснулся костей Елисея, и ожил, и встал на ноги свои» (4Цар.13:21). Что скажут по поводу этого чуда противники почитания св. мощей? как объяснят воскрешение мертвеца через одно прикосновение к костям человека Божия? откуда эта сила животворная у безжизненных останков? Это – благодатная сила животворящего божественного Духа, которой преисполнены были святые угодники в душах и телесах своих при жизни и которая остается действенной и объединяющей эти части их состава и по разлучении их смертью. Здесь – единственное разъяснение тайны нетления св. мощей и чудотворений, от них исходяемых.

Но если так, то почему, – спрашивают нас противники, – не все святые сподобляются от Бога великого дара нетления.

Почему праведники (как Давид и Лазарь), богоугодная жизнь которых несомненно засвидетельствована, не удостоены однако этого дара? Разрешить это не-

–238–

доумение можно только устранивши его, показавши его неуместность. Оно вытекает из того ложного предположения, будто нетление есть прямое и естественное следствие человеческой праведности, а не чудо божественного всемогущества, каково оно на самом деле. Между святостью человека и нетлением его тела нет необходимого причинного соотношения. Святость или духовное совершенство есть личное, свободное дело души, стремящейся к богоуподоблению и достигающей цели своих стремлений в непосредственном лицезрении Бога и блаженном единении с Ним. Между тем нетление тела, – поскольку оно предполагает ограничение общемировых законов, – не может быть результатом стремлений тварной воли, а лишь особым действием всемогущего Распорядителя вселенной. Оно не может быть рассматриваемо и как необходимая награда от Бога за праведность или святость человеческую; ибо, с одной стороны, святая, добродетельная жизнь (как мы знаем) вовсе не есть заслуга наша пред Богом, а с другой – она имеет своим предметом вечное спасение души и в достижении этой цели (душей же) находит свое полное завершение. Говоря вообще, для нетления св. мощей нет достаточной причины в условиях жизни и деятельности самих людей, сподобляемых такого дара. Эта причина – и определяющая и действующая – лежит всецело в Боге, Который, сохраняя тела святых, употребляет их орудиями обнаружения Своей силы и Своих благодеяний.

А если так, если св. мощи пребывают в нетлении не потому, что они суть тела святых, а потому что избраны Богом служить проводниками Его особых благодатных действий в нашем мире (хотя – разумеется – избраны для этой цели предпочтительно перед другими вещественными предметами по причине освящения от Духа Св. и близкого общения с их святыми душами); то спрашивать, почему тела одних святых нетленны и источают чудотворения, а других – нет, значит спрашивать о

неисповедимых судьбах промысла или иначе – ставить вопрос неуместный и даже дерзкий. Что для Своих чрезвычайных откровений в мире Бог избирает такие, а не иные орудия – это тайна, непроницаемая для ума челове-

–239–

ческого. И те, кто требуют объяснить эту тайну в отношении к нетлению св. мощей, пусть познают неправильность своего требования из следующих обратных вопросов, которые мы вправе предложить им на тех же основаниях. Почему, напр., Енох и Илия, а не другие какие-либо люди, сподобились живыми перейти на небо? Почему Моисей, а не другой кто, поставлен был Богом в вожди и законодатели Израиля? Почему Соломону дана великая премудрость, а Сампсону необычайная крепость телесная? Почему праведный старец Симеон, а не кто другой, получил от Духа Св. обетование не увидеть смерти, прежде чем увидит Христа Господа? Почему Спаситель по воскресении Своим явился прежде Магдалине, а не другому кому? и пр. и пр. Ряд таких вопросов можно было бы продолжить слишком далеко, если бы уже и в приведенных не была достаточно ясна вся несообразность подобной пытливости. Вместе с ап. Павлом, мы должны только признать, что благодатные дары Св. Духа многообразны и подаются людям по Его благоизволению различно: «одному дается Духом слово мудрости, другому слово знания,... иному вера; иному дары исцелений»... и т. д. (1Кор.12:8–11). А почему так, а не иначе распределяются эти дары между людьми, – о том мы не можем знать и должны вместе с тем же св. апостолом смиренно исповедовать свое бессилие: «о, бездна богатства, и премудрости, и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! ибо кто познал ум Господень? Или кто был советником Ему?» (Рим.11:33–34).

Естественным и необходимым следствием признания св. мощей сосудами благодати Божией и органами откровения божественной силы в мире является в нашей православной Церкви особое почитание этих сокровищ, выражающееся кроме молитвенного перед ними поклонения и внешним образом – устройством приличных гробниц для их хранения и св. храмов на

местах их упокоения. Здесь – новый повод для пашковцев укорить нас в тяжком религиозном преступлении. Они подводят нас под суд известной обличительной речи Спасителя: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что строите гроб-

–240–

ницы пророкам, и украшаете памятники праведников, и говорите: если бы мы были во дни отцов наших, то не были бы сообщниками их в пролитии крови пророков. Таким образом, вы сами против себя свидетельствуете, что вы сыновья тех, которые избили пророков» (Мф.23:29–31; см. Лк.11:47–48). Но только при крайнем недоразумении можно усмотреть в этом евангельском свидетельстве то, что хотят видеть пашковцы, т. е. что «строение гробниц в память пророкам и прежде бывшим святым неужели угодно Господу и даже противно Ему». ⁷⁸⁰ Если бы не предупредили нас противники, мы сами должны были бы привести этот библейский текст и – конечно – не в осуждение себе, а прямо в свое оправдание. В самом деле, слова Спасителя, прежде всего, содержат в себе драгоценное историческое свидетельство о существовании в то время обычая чтить останки св. угодников Божьих – построением и украшением гробниц для них. И Господь вовсе не порицает и не отвергает этого благочестивого обычая самого в себе, а напротив – только возвышает его внутренний смысл и значение, потемненное в сознании современных Ему носителей религиозного культа. Его грозные обличительные слова направлены исключительно против лицемерного, показного уважения книжников и фарисеев к останкам праведников, без соответственного внутреннего благоговения и искренней религиозной настроенности. Потомки убийц пророков, на словах осуждавшие преступления своих отцов, они на самом деле имели такое же злобно-враждебное настроение к избранникам Божиим, как и предки их. От сердцевода Господа не скрыты были, конечно, богоубийственные замыслы Его врагов; и вот Он, – в виду близости Своих страданий от тех, кто так хвастливо выставляли на вид свое уважение к праведникам, – открыто разоблачает то глубокое противоречие, какое лежит между этим наружным уважением и внутренним озлоблением против

Величайшего Праведника, Самого Господа избитых пророков и праведников. – Таков внутренний смысл уккоризненной речи Спасителя к

–241–

лицемерным строителям и украсителям пророческих гробниц.

В)

Непоколебимые историко-догматические основания, на которых утверждается почитание св. мощей, дают с тем вместе опору и для другого православного догмата – о почитании св. икон. Как скоро признано то общее положение, что благодатная сила Божия имеет между предметами мира вещественного особые органы для своих чрезвычайных обнаружений; то в число этих органов должны быть включены и священные изображения Бога и святых Его. И это – столько же по силе таинственной связи, которая существует между лицом изображаемым и вещественным его отображением, сколько и по силе того отношения, какое имеем к священным изображениям мы (люди), облеченные плотью, для которых изображения эти служат необходимым посредством в общении с невидимым духовным миром.

Бог, как Существо высочайше свободное, может конечно обнаруживать свои действия, где и как хочет. Но Его свобода есть вместе и любовь, а свойство любви – обращаться по преимуществу к тому, что ей приятно. Обнимающий Собою пределы всего мира и Сам неопиcуемый никакими пределами, Бог сокращает, так сказать, Свою беспредельную необъятность, обращаясь туда, где находится ограниченный пространством предмет любви Его; а где почиет любовь Его, там, по свойству божеского Существа, действует и сила Его. Какие же предметы на земле могут привлекать к себе любовь Божию и быть орудиями божественной силы? Без сомнения – те, которые стоят в теснейшем единении с тварным духом, стремящимся к Богу, служа посредниками или помощниками в этих стремлениях к богообщению. Таковы прежде всего, как мы видели, св. тела, в которых обитали праведные души, преисполненные благодати и любви божественной и

привлекшие Божие благоволение к этим вещественным сосудам своим, запечатлевшим в себе высокие свойства их и через них, так сказать, одухо-

–242–

творившимся. Таковы, далее, те вещественные предметы, которые были освящены частным употреблением праведников и через само прикосновение к их св. телам приобщились благодатной силы и сделались проводниками её, по ясному свидетельству Св. Писания. Так, милоть Илии, оставленная им Елисею, чудодейственно разделила воды Иордана для перехода этому последнему пророку (4Цар2:14); платки и опоясывание ап. Павла, возлагавшиеся в его отсутствие на больных и бесноватых, исцеляли недуги и прогоняли духов нечистых (Деян.19:12). Таковыми же, наконец, должны быть признаны и св. иконы или вещественные изображения ликов Господа и святых Его. Правда, в Слове Божиим не находим мы прямых показаний ни о проявлениях силы Божией через св. иконы, ни даже – о самом существовании этих последних – по той простой причине, что при жизни св. писателей (первых христианских святых) естественно еще не могло быть их священных изображений. Но зато в истории Церкви имеем мы многочисленные и неоспоримые тому доказательства; и если бы противники наши упорно и безосновательно не отворачивались от этих доказательств, они были бы безответны. Впрочем, и на почве библейских аналогий и чисто рациональных доводов православный догмат имеет за себя достаточно твердые основания.

Тому, кто стал бы отрицать достоинство св. икон на том соображении, что они, как предметы внешние для лиц, на них изображаемых, не могут иметь никакого к ним отношения, предложим мы вопрос: а милоть Илии, разделившая Иордан, – «главотяжи и убрusцы» Павла, исцелявшие недужных, – даже «тень проходящего Петра» (Деян.5:15), своим осенением подававшая здоровье болящим, и т. под. вещественные предметы – какую связь имели с самым существом святых, что сделались сосудами и проводниками благодатной силы Божией? Если вещи материальные становятся предметами

особой любви божественной и органами силы Божией не сами по себе, а вследствие отношений их к личному духу, то отношение изображений к лицам изображаемым во всяком

–243–

случае не менее существенно и близко, чем напр. отношение одежды или тени от тела – к духу праведника.

Мы не могли бы, разумеется, понять и уяснить, каким образом устанавливается взаимоотношение между св. небожителями и их земными изображениями, если бы не обратили внимания на то значение, какое имеют эти последние для нас, живущих на земле. Для нас, облеченных плотью и привыкших все мыслить и представлять под условиями чувственности, крайне затруднительно возвыситься до живого, непосредственного общения с миром духовным, стоящим вне этих условий. Если и бывают мгновения, когда ум человеческий в священном порыве может отрешаться от земного и возноситься из мира чувств в мысленный, из конечного – в бесконечность; то, во 1-х, такие экстатические порывы чрезвычайно редки и возможны только для людей особо высокой духовной настроенности, а во 2-х, это такие состояния, при которых человек едва ли даже остается при своем сознании. При обыкновенном же состоянии наш ум, в своих представлениях о божественном, необходимо должен иметь какую-нибудь чувственную опору, на которой мог бы остановиться, чтобы не потерять сознания. Притом же, в стремлении человека к Богу не один ум должен в нем действовать, но должны принимать участие и другие способности души, совсем не выходящие уже за пределы конечного и видимого, – воображение и чувство. Даже сама плоть наша, как созданная Богом и Его только силой содержащая и живущая, должна необходимо участвовать в благодарственных порывах и возношениях духа к Богу, как и участвовала она у некоторых св. мужей (Пс.62:2; 83:3).⁷⁸¹ Все это создает для нас неотложную потребность в чувственных образах, которые служили бы пособием и опорой для нашей духовно-чувственной природы в её стремлениях к миру горнему. Такими образами, наиболее соответственными и приличными, и

являются св. иконы. Что святые угодники, переселившиеся от нас на небо, всего естественнее должны представляться для наших чувств в тех телесных очертаниях,

–244–

какие носили они, живя на земле, – это едва ли нужно доказывать. Но мы имеем все основания представлять человекообразно и само бесконечное Существо Божие, так как Единородный Сын Божий, образ ипостаси Божией, вместив в Себе всю *полноту Божества телесне*, явил людям Бога, Которого *никто и нигде не видал* (Ин.1:18), и тем дал нам возможность изображать Его под видом человеческим.

Представляя нашему чувственному взору изображения лиц мира невидимого, св. иконы возбуждают в душе нашей духовные образы этих лиц, представляют их как бы сопричастующими нам и вызывают все те чувства, какие могло бы возбудить непосредственное, живое общение наше с небожителями. Любовь, благоговение, радость, прошение, благодарение – все это изливается перед иконами с такой же почти степенью живости и силы, как бы в непосредственном присутствии самих изображенных на иконах. «Пояснить это легко некоторым подобием. Портреты дорогих нам лиц не служат ли пособием для нашей памяти и воображения и не возбуждают ли в нас такой силы чувства, что, смотря на них, мы иногда как бы забываемся, начинаем при посредстве их видеть лиц, на них изображенных, беседовать с ними, оказывать им знаки любви и уважения, как бы они находились перед нами? Целуя портрет дорогого существа, кто когда-нибудь думал, что он целует полотно или бумагу, а не то лицо, которое он любит?». ⁷⁸²

Если же св. иконы представляют для нас олицетворение существ мира небесного, если через их посредство стремимся мы войти в живое общение с теми, кого не дано нам видеть непосредственно; то естественно, что и ответ на это стремление наше из мира горнего должен идти тем же путем, через те же видимые органы. Не безразличны, конечно, и сами по себе свящ. изображения для лиц, на них изображаемых, как

близки для нас наши портреты, уважение или неуважение к коим со стороны других людей относим мы прямо к своей

–245–

живой личности. Но когда эти изображения (иконы) делаются центром, около которого сосредоточиваются живые чувства, желания и стремления, идущие через них в мир горний, – тогда и отношение к ним св. небожителей, понятно, становится гораздо теснее и ближе, и получает в известном смысле характер необходимости. Благодатная сила Божия, – дерзаем сказать, – и не может не присутствовать и не проявляться в св. иконах, когда все необходимые условия с человеческой стороны, привлекающие и вызывающие её обнаружение, группируются около этих именно св. предметов. И она действительно присутствует и нередко обнаруживается яснейшим образом в знамениях и чудесах, свидетельства о которых находим мы и в истории и в современной жизни.

Оправдывая почитание св. икон на том основании, что они служат необходимыми посредниками наших отношений к миру сверхчувственному и вместе – проводниками божественных на нас воздействий, мы собственно доказывали больше, чем сколько требовалось доказать по прямому смыслу возражений наших противников. Пашковцы не только не признают св. икон орудиями силы Божией, но решительно восстают и против самого *употребления* их у христиан, прямо приравнявая их идолам. Длинный ряд библейских текстов, выражающих запрещение идолопоклонства и угрозы Божии идолопоклонникам, выставляется здесь сектантами против нашего догмата.⁷⁸³ Смысл всех библейских свидетельств кратко выражен во 2-й заповеди десятизакония: «не делай себе кумира и никакого изображения того, что на небе вверху, и что на земле внизу, и что в водах ниже земли. Не поклоняйся им и не служи им» (Втор.5:8–9). Едва ли нужно много уяснять, что эта заповедь, запрещающая идолопоклонство, не имеет никакого отношения к нашему иконопочитанию, ибо между тем и другим нет ничего общего по внутреннему смыслу. Какого рода отношение к чувственным предметам (идолам) имеет в виду

заповедь, это ясно видно из непосредственно предшествующих ей слов: «Я, Господь Бог твой, который вывел тебя из

–246–

земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим» (Втор.5:6–7). Итак, поклонение и служение кумирам запрещаемое 2-й заповедью, есть языческое обоготворение их, соединенное с забвением Бога истинного, с отречением от Него. Не имея понятия о Боге в Его невидимом существе и наблюдая лишь обнаружения Его силы в явлениях нашего конечного мира, язычники отождествили само существо Божие с этими внешними Его обнаружениями, раздробили так обр. идею Единого на множество и воплотили в формах ограниченных и материальных Существо безграничное и безусловно духовное. «Называя себя мудрыми, – говорит ап. Павел о язычниках, – обезумели и славу нетленного Бога изменили в образ, подобный тленному человеку, и птицам, и четвероногим, и пресмыкающимся» (Рим.1:22–23). Опасность увлечения языческим идолопоклонством, с утратой истинного понятия о Боге, была слишком близка для евреев чувственно настроенных и постоянно вращавшихся среди язычников: она-то и вызывала те многочисленные угрозы и прещения Божии, пример которых видим мы во 2-й заповеди десятословия. Все случаи действительного преступления этой заповеди народом еврейским ясно свидетельствуют, что поклонение и служение кумирам получало у него чисто языческий характер и сопровождалось богоотступничеством. В то самое время, как Господь вручал Моисею заповедь против идолопоклонства, вероломные люди «забыли Бога, Спасителя своего, совершившего великое в Египте, дивное в земле Хамовой, страшное у Чермного моря» (Пс.105:21–22), устроили себе идола и восклицали: «вот Бог твой, Израиль, который вывел тебя из земли Египетской» (Исх.32:4). Позднее, Иеровоам, царь израильский, сделав двух золотых тельцов, сказал народу; «не нужно вам ходить в Иерусалим; вот боги твои, Израиль, которые вывели тебя из земли Египетской» (3Цар.12:28). Наконец, бесчисленные пророческие обличения не оставляют сомнения в том, что, служа и поклоняясь вещественным изображениям

(кумирам), евреи действительно боготворили и не видели уже за ними Бога истинного: «осрамил себя дом Израилев, ... говоря –247–

дереву: ты мой отец и камню: ты родил меня» (Иер.2:26–27).

Если теперь сопоставить эти отношения народа еврейского к идолам с отношениями православных христиан к св. иконам, то никакого сходства усмотреть тут невозможно; а потому все угрозы и прещения Божии, направленные против первых, отнюдь нельзя прилагать к последним, (а в том ведь вся суть аргументации наших противников против иконопочитания). Иконы, как мы уяснили выше, не только не потемняют, а наоборот – гораздо более просветляют для нашего сознания идею Истинного Бога; ибо не в них мы воплощаем эту идею и не на них останавливаемся в своих стремлениях к богообщению, а берем их только точкой отправления и опоры для своих внешних чувств, чтобы отсюда вознестись духом к Высочайшему их Первообразу. Молясь и поклоняясь пред иконами, мы молимся и кланяемся не им самим, а тем, кто изображен на них, отнюдь не смешивая и не отождествляя внешних материальных изображений с духовным существом изображаемых вне и независимо от них стоящим. И если через посредство св. икон мы иногда ожидаем получить (и действительно получаем) явные обнаружения милости Божией к нам, то это отнюдь не в силу какого-либо сродства или необходимой (объективной) связи икон с самим существом Божиим, а в силу лишь нашего к ним отношения, в силу нашей потребности иметь видимое посредство для восприятия воздействий невидимой силы Божией. Как далеко отстоит подобное воззрение на иконы от языческого идолопоклонства, – надеемся – очевидно для всякого.

В самом Св. Писании легко усмотреть ясное различие идолопоклонства от иконопочитания. Решительно запрещая вещественные изображения в тех случаях, когда была опасность идолопоклоннического к ним отношения, оно прямо заповедует употребление свящ. изображений там, где подобной опасности не представлялось. Так, Сам Бог повелевает

Моисею: «сделай крышку (над ковчегом завета),... и сделай из золота двух херувимов... на обоих концах крышки... Там Я буду
–248–

открываться тебе и говорить с тобой над крышкой, посреди двух херувимов»... (Исх.25:17–18–22). И далее: «сделай полированную дощечку из чистого золота и вырежь на ней, как вырезают на печати: Святыня Господня... И будет она непрестанно на челе его (Аарона), для благоволения Господня к ним (израильтянам)» (Исх.28:36–38). По Божью же повелению, Моисей сделал и вознес на древе медного змия, который, по силе преобразовательного отношения к Спасителю мира (Ин.3:14), служил источником благодатных исцелений для всех, взиравших на него (Чис.21:8–9). – Нет нужды перечислять другие многочисленные свидетельства Св. Писания в этом же роде, так как и приведенных вполне достаточно для выяснения и утверждения защищаемой нами мысли. Как оказывается, Сам Бог в ветхом завете избирал вещественные изображения быть посредниками Его откровений и орудиями Его благодатных действий в людях и тем обязывал, конечно, народ свой относиться к этим священным изображениям с особым благоговением и почитанием. А это – все, что нужно для того, чтобы и наш православный догмат о почитании св. икон, имеющий такой же точно внутренний смысл, считать библейски обоснованным.⁷⁸⁴

Ал. Мартынов

**Корсунский И.Н. Черты из жития св. праведного
Филарета Милостивого в жизни Филарета,
митрополита Московского: (К 25-летию со дня
кончины святителя Филарета [Дроздова],
митрополита Московского) // Богословский вестник
1893. Т. 2. № 5. С. 249–282 (3-я пагин.)
(Продолжение.)⁷⁸⁵**

–249–

Каким же подвигом и какими добродетелями митрополит Филарет достиг этого, поистине вожделенного состояния?

Приняв в иночестве имя Филарета, любодобродетельного и получив это свое имя от имени святого праведного Филарета Милостивого, Филарет Дроздов, подобно последнему, который, как мы уже сообщали, «преспеваше целомудрием и украшенным всякою добродетелию житием»,⁷⁸⁶ прежде всего и ближе всего должен был упражняться в добродетелях иноческих и тесно связанных с ними общехристианских всякого рода и всех, по возможности, степеней, начиная с низших и кончая самыми высшими.

При пострижении в монашество Филарет Дроздов дал обеты целомудрия, нестяжания и послушания, а в связи с тем – поста и молитвы, кротости и смирения и т. д. Эти обеты, при строго-торжественной обстановке обряда пострижения, совершенного в Лаврской трапезной церкви⁷⁸⁷ и при возвышенном настроении духа самого постригаемого, произвели сильное впечатление на душу последнего. Вскоре по пострижении, на вопрос родителя, когда они могут

–250–

видеться, т. е. родитель с новопостриженным иноком-сыном, он, письмом от 14 декабря 1808 года, отвечал: «Теперь у меня нет вакансий. Я дал обещание быть там, где прикажут. Не скоро можно забыть его, чтобы просить куда-нибудь увольнения. Моя чередá прошла».⁷⁸⁸ Правда, здесь речь только об обете послушания, по требованию хода мысли письма родителя

Филарета; но, во-первых, этот обет давал Филарет одновременно с другими иноческими обетами, а во-вторых, другие обеты он почти со строго-иноческой точностью исполнял уже и до пострижения, а потому они, как уже близкие, сродные душе Филарета, быть может, не столь сильно поразили его сердце и не столь глубоко запали в его душу, в его память, как обет послушания. Поэтому-то, когда, вскоре же по пострижении Филарета Дроздова, его вызвали в Петербург для замещения должности в преобразовывавшихся тогда духовно-учебных заведениях С.-Петербургского учебного округа, и когда полюбивший его как сына старец-митрополит Платон, желая удержать его при Лаврской семинарии, поставил даже на официальную почву вопрос об оставлении его в Лавре, предложив тот же вопрос предварительно и на разрешение самого Филарета, Филарет, и сам любивший митрополита Платона, как «второго отца»,⁷⁸⁹ твердо однако выстоял в исполнении обета послушания. Биограф Филарета Дроздова Н. В. Сушков передает об этом следующее, и без сомнения, со слов достоверного свидетеля: «В 1809 году иеродиакон Филарет указом Синода был потребован в Петербург. Грустно было ему покинуть мирную обитель Преподобного Сергия.⁷⁹⁰ Не хотелось и Московскому митрополиту Платону расстаться с юным проповедником Лавры. Ты рад, – сказал он ему, – что тебя вызывают в столицу? – Нисколько, – ответил инок. – Так тебе не хочется туда? – Не хотелось бы. – А коли так, я отстою

–251–

тебя. – Благодарю. – Подай же мне прошение, что ты желаешь остаться в Московской епархии. – Желал бы, да сказать этого не имею права. – Как? – Я уже подал одно прошение о пострижении меня в монашество. Произнося тогда обет послушания, отрекся я от своей воли – и теперь другого прошения подать не могу». ⁷⁹¹ И после, отличительною чертою характера служения Филарета Дроздова Богу, Церкви и Отечеству, было то же послушание. Из послушания он, при своем великом уме, которым отличался уже в глазах всех и в Лавре,⁷⁹² сделал так много важного и полезного в различных отношениях, что его имя навсегда останется вписанным на

скрижалях Русской истории.⁷⁹³ Из послушания он исполнял нередко и такие, не относившиеся к кругу прямых его обязанностей, поручения, которые приводят всякого в недоумение относительно того, когда у него на все это хватало времени, при великом множестве более существенных трудов и подвигов. Из послушания он терпел нередко лишения и даже несправедливые оскорбления и гонения, безропотно покоряясь во всем воле Божией. В житии св. праведного Филарета Милостивого говорится, что пред самой кончиной своей он читал с глубоким благоговением молитву Господню и когда произнес слова: *да будет воля Твоя*, предал свой дух Богу, как бы запечатлев таким образом ту истину, что вся жизнь его была единою жертвою покорности воле Божией. То же самое почти можно

–252–

сказать и о митрополите Филарете, который, без сомнения, по собственному жизненному опыту, в 1843 году (следовательно после известных событий с ним в Петербурге, имевших последствием своим безвозвратное удаление его на свою епархию), и с церковной кафедры, в день Благовещения, в Чудове монастыре, в том же смысле учил о послушании. «Послушание, – говорит он здесь, – по имени своему, есть последование тому, что слышим, как наставление, или как повеление. Но в высшем, существенном, духовном значении, под именем послушания разумеется последование воли человеческой, как сотворенной и зависимой, воле Божией, как творческой и вседержавной», что тем более важно и полезно для человека, что воля Божия есть вместе и «непогрешительная» и «всеблагая», и высокий пример чего явил в Себе «Небесный Врач» испорченной грехом воли человеческой, воплотившийся Сын Божий, Который *смирил Себе, послушлив быв даже до смерти, смерти же крестныя* (Флп.2:8). Итак как «все в мире происходит под управлением Провидения Божия и следственно все по воле Божией, поколику не по воле человеческой», то «послушание может являться не только в том, чтобы действовать по воле Божией, но и в том, если не действуешь против воли Божией, и наипаче, если

безропотно страждешь по воле Божией... Впрочем, хотя истина и добродетель доступны всем: однако никак не излишни, а часто необходимы особые учителя, по роду знания, особые руководители, по роду подвигов. Так и для успеха в духовном послушании поколику можешь, поколику внутренне чувствуешь особенную нужду, избери себе особенного наставника, сведущего и опытного в сей науке, благословенного на сие служение, которого слово сильно жизнью, светло молитвою, охранено от заблуждения смирением. Покори ему свою волю ради Бога: и воля Бога небесного сойдет к тебе на землю, и твое простое земное послушание будет достигать до неба, по реченному к истинным и законным наставникам от Дающего пастырей и учителей: *слушай вас, Мене слушает*. Правда, послушание Богу посредством человека издревле вынесло свои училища из жизни обыкновенной, отделило

–253–

их от общежития мирского, создало себе особые обители, в которых и приносило и приносит свои плоды для неба и для земли»: но оно одинаково важно и для всех, в Церкви и в государстве. Легко ли однако, скажут, переломить собственную волю? – «Иногда трудно, иногда легко, смотря по тому, как ты сам себе делаешь сие трудным или легким. Когда ты хочешь исполнить волю возлюбленного отца или матери: не легко ли тебе забывать свою волю, не приятно ли даже приносить её в жертву? Кто препятствует тебе посредством веры и любви сделаться сыном Божиим, и сделать себе сладостным послушание воле Отца небесного? – *Отче наш, иже еси на небесех! Да будет воля Твоя во всех нас! Аминь*». ⁷⁹⁴ О том, как сам святитель Филарет в своей жизни осуществлял это учение о послушании, могут служить свидетельством следующие небольшие выдержки из его писем. Замечая, что в Петербурге в отношении к нему самому «дела не всегда идут прямою дорогою; а потому на что ни положишь руку, всегда должно опасаться, чтоб не подтолкнули», он, в письме к родителю от 6 ноября 1810 года, пишет: «это иногда беспокоит; однако и против сего есть средство. Надобно все принимать не от людей, а от Бога, и все сделается хорошим». ⁷⁹⁵ Или, с другой стороны,

когда в 1812 году внимание к нему не только со стороны высших лиц церковного управления, но и со стороны Высочайших особ Императорской фамилии было весьма велико и милостиво, он тому же лицу от 2 декабря означенного года писал: «не знаю, что хочет Бог сделать со мною моим излишним счастьем. Чувствую только, что вместе с ним более и более тяготеет на мне бремя обязанностей. Но да будет не по моей воле!». ⁷⁹⁶ В числе духовных наставников, руководителей для себя святитель Филарет, даже в то время, когда сам был мудрым учителем и советником не только обыкновенных людей, но и царей и

—254—

святителей, имел известного своей духовной мудростью и опытностью наместника Сергиевой Лавры, раньше упомянутого архимандрита Антония, бывшего долгое время духовником его. И вот, например, как он писал ему во время тяжких скорбей, испытанных в 1842 году: «9 и 10 марта получить утешение не был я достоин, но верую, что Господь облегчил мне искушение. Записку о пособиях к разумению Священного писания усиленно выманили у меня ⁷⁹⁷ под тем предлогом, чтобы лучше понять мысль, поданную в начале не мною; ⁷⁹⁸ это было приватно; я думал, что если найдут это возможным, то будут рассуждать о сем в С. Синоде; вместо того записка еще не утвердительная, представлена в виде моего личного мнения, без объявления мне, что есть противное мнение; написано опровержение в преувеличенных выражениях, которыми всякое толкование С. Писания признано *излишним* и *опасным*; сие подписано владыкою Новгородским ⁷⁹⁹ и его мнение Высочайше утверждено. Сие совершилось 7 марта; 9 был я в С. Синоде, не зная сего, и в сей день не объявлено; 10 приехал я в С. Синод, также не зная, что мне готовится; но в половине заседания, почувствовав себя нездоровым, отправился домой, и приготовленное мне внезапное объявление, которое в состоянии нездоровья особенно было бы трудно выслушать, последовало без меня, не без удивления других, что я так внезапно удалился пред самым объявлением. Помолитесь, чтобы Господь вразумил меня, что я должен делать и скажите

мне благое слово совета. Забота не о том, что случилось со мною лично, а о том, могу ли я сколько-нибудь быть полезен службе. Не указывается ли мне время устранился, чтобы оплакивать мои грехи, и вне мятежа дел молиться о благосостоянии святыя церкви?...

—255—

Поверзите меня к стопам Преподобного Отца нашего Сергия».⁸⁰⁰

Уже и в этих случаях, кроме послушания, покорности воле Божией, обнаруживается еще и глубокое смирение святителя Филарета, коим, как известно из жития св. праведного Филарета Милостивого, ярко сиял и сей последний. Глубоким, искренним смирением, при всей высоте личных достоинств и способностей души, святитель Филарет отличался с самых молодых лет и до последних минут своей жизни. Так в 1811 году, получив первую награду, наперсный крест, он от 4 июля писал своему родителю: «Подобно Живущему в вышних, но призирающему и на низкие, Государь Император удостоил и меня Всемиловитейшего воззрения, пожаловав мне наперсный крест... Вознесите со мною Ваши молитвы к Богу о благоденствии Всемиловитейшего Монарха, равно как и о том, чтобы Бог соделал меня достойным носить священное знамение, которое я получил недостойный».⁸⁰¹ Подобное же высказывал он и при получении последующих наград,⁸⁰² несмотря на то, что эти награды служили свидетельством не только его трудов, по честному, ревностному исполнению своих обязанностей, по столь же ревностному проповеданию им слова Божия, но и того, что верою «одушевляется слово и житие» его.⁸⁰³ И когда в конце 1809 года принимавший живое участие в его воспитании дед его по матери, Коломенский священник Никита Афанасьевич в письме своем к нему упрекал его в том, что он редко пишет ему, предполагая, в объяснение сего, возникшую в нем по переезде в Петербург гордость, то Филарет отвечал ему смиренно: «не знаю, есть ли во мне гордость; ибо статься может, что я не примечаю своих не-

—256—

достатков: но знаю, что ни моему состоянию, ни моим летам⁸⁰⁴ она ни мало не прилична; а еще менее в отношении к отцу и деду, которым я обязан лучшими правилами жизни». ⁸⁰⁵ Или вот слова его, писанные уже тогда, когда он имел очень высокое положение. «Не раскаивайтесь, – писал он от 14 мая 1848 года наместнику Лавры архимандриту Антонию, что передали слово осуждения. Мое ухо несколько обстреляно; и не гневаюсь на говорящего: только болезненно, что между служителями мира не достает мира. Впрочем знать слово осуждения не бесполезно. Это врачевство против гордости, и наставление об осторожности. Прошу молитв ваших». ⁸⁰⁶ И в то время, когда слава святителя Филарета, как мудрого архипастыря, гремела не только по всей России, но и далеко за пределами последней, когда без участия его великого ума и многоопытной мудрости не решалось ни одно более или менее важное дело не только в высшем церковном, но и гражданском управлении России, вот его отзыв на признание его заслуг Церкви и государству: «Благодарю за благое желание. Вы милостиво называете мои дни полезными: а я боюсь, чтобы они не явились бесплодными, и чтобы даруемое долготерпением Божиим умножение их не умножило моей безответности. Молитесь о мне, да не буду не управлен, мняся управлять другими». ⁸⁰⁷ Или, когда в 1855 году, по случаю кончины Государя Императора Николая Павловича, возник вопрос о путешествии митрополита Филарета в Петербурге, как старейшего из русских иерархов того времени, для участия в отпевании почившего Императора, то на высказанные по сему поводу мысли сам Филарет писал: «Что я не просился в Петербург, о том я спокоен в совести, и потому, что не имел примера в предшественниках и еще более

–257–

потому, что не в силах предпринять путь. ⁸⁰⁸ Но оттуда вести различные. Из хорошего источника весть, что Государь Император ⁸⁰⁹ изволил спрашивать, собираюсь ли я в Петербург: из хорошего источника и другая весть, что сего не было. Воля Господня да будет во всем. Обе Государыни ⁸¹⁰ удостоили меня милостивого ответа на мои письма. ⁸¹¹ А что вы разумели,

сказав, что мое прибытие в Петербург могло бы подать вину к безмирию других? Неужели вы думаете, что я потребовал бы первенства,⁸¹² или принял бы оное, если бы и предложили? Да не будет!». ⁸¹³ Вообще в отношении к добродетели смирения, как противоположности пороку гордости, святитель Филарет всегда мыслил и искренно стремился действовать (и действовал) в своей жизни так, как о том учил в одной из относящихся к 1848 году проповедей своих: «Если нет ничего противнее Богу, как гордость, потому что в ней скрывается обоготворение себя: то, по противоположности, всего паче должно быть приятно Богу смирение, которое, вменяя себя за ничто, всякое благо, честь и славу восписует Богу. Гордость не приемлет благодати, потому что наполнена собою: смирение удобно приемлет благодать, потому что упразднено как от себя, так и от всякой твари. Если гордость Ангелов с неба низринула во ад: то, по противоположности, надлежит заключить, что смирение от самого ада, то есть от самой глубины греха, может возвести на небо. Если высшая из добродетелей, *любовь*, по слову Апостола, *долготерпит, не завидит, не превозносится, не раздражается, николиже отпадает* (1Кор.13:4–8): то это потому,

–258–

что её поддерживает и ей споспешествует смирение. Смирение есть соль добродетелей. Как соль придает пище вкус: так смирение сообщает добродетелям совершенство. Без соли пища удобно повреждается: без смирения добродетель удобно растлевается гордостью, тщеславием, нетерпеливостью, и погибает. – Есть смирение, которое человек стяжавает своим подвигом, познавая свою немощь, недостойнство, ничтожество, тайно укоряя себя за свои погрешности и недостатки, не позволяя себе судить ближних, укрощая себя трудом и послушанием, избирая во всем простое и неизысканное. И есть смирение, в которое вводит человека Бог судьбами своими, попуская ему испытывать оскорбления, укорения, унижения, лишения. С надеждой подвизайтесь деятельно смирять сами себя, возбуждая себя словами Апостола Иакова: *смиритеся пред Господом, и вознесет вы* (Иак.3:10). С доверием

предавайте себя смиряющему Богу, внимая увещанию Апостола Петра: *смиритеся под крепкую руку Божию, да вы вознесет во время* (1Пет.5:6). Господь да презрит благодатно на всякую душу смиряющуюся, и да дарует нам опытно познать, что *близ Господь сокрушенных сердцем, и смиренныя духом спасет* (Пс.33:19). Аминь»⁸¹⁴. Этого опытного познания удостоился и сам святитель Филарет, как видно уже из обилия даров благодати, которые Господь излил на него особенно в последние десятилетия его жизни, к которым относятся и раньше приведенные нами случаи явления благодатной силы его молитв и благословения.

Нищета духовная есть смиренномудрие, – учит святитель Филарет в своем Катехизисе, при изъяснении первой заповеди блаженств Евангельских: *блажени нищии духом, яко тех есть царство небесное*. Но эта нищета духовная, это смиренномудрие, смирение, естественно, и в отношении к вещественному «избирает во всем простое и неизысканное», выражаясь только что приведенными словами проповеди того же святителя. Иначе сказать, с добродетелью смирения в христианине вообще, и в иноке особенно, должна находиться в тесной связи и добродетель

–259–

нестяжания, даже нищеты телесной. Этой добродетелью нестяжания весьма просиял св. праведный Филарет Милостивый. Получив за женою в приданое большое имущество и сам по наследству обладая значительными средствами, он не только не заботился, подобно многим богатым людям, о стяжании больших и больших богатств или об употреблении их на предметы роскоши, на удовлетворение своих прихотей и под., но и щедро расточал их бедным и неимущими, так что и когда, вследствие расхищения его имущества Измаильтянами, обнищал, то также нимало не скорбел и не заботился о том, равно как без всякого старания с его стороны произошло и то, что он потом снова сделался богатым, когда внучка его избрана была в супруги Императору Греческому (сыну Ирины – Константину). Святитель Филарет, митрополит Московский, также отличался всегда полнейшим бескорыстием и

нестяжанием. Когда еще он был в Петербурге ректором Академии и когда, по смерти его родителя в 1816 году, его родительница, которой он оказывал, по сыновней обязанности и любви, денежную помощь, однажды письменно выразила беспокойство о том, не отягощает ли его эта помощь, он прямо писал ей: «О мне вы беспокоитесь напрасно. По долгу сыновнему я желаю служить вам, и служу, чем могу. Меня сие не расстраивает: а беречь моему состоянию не прилично».⁸¹⁵ И еще раньше того родителю своему писал он в начале 1815 года: «Жалею, что теперь не могу послать ничего на Ваши нужды. Получаю много, а имею мало. Частью, может быть от того, что нет времени смотреть за порядком в употреблении. Притом в ветхом и бедном монастыре моем,⁸¹⁶ из которого и прежде доходов я не брал, умножилось расстройство, по причине худого наместника. Чтоб сие поправить, я, так сказать, купил нового наместника: ибо взяв его из общежительного монастыря, должен был и теперь помочь его нуж-

–260–

дам, и впредь решился делиться с ним, да с радостью творит свое дело, а не вздыхая. Впрочем надеюсь, если угодно Богу, доставить что-нибудь еще до истечения половины сего года».⁸¹⁷ Равно также и после святитель Филарет никогда не любил, как сам выражался, «заниматься денежными» делами,⁸¹⁸ не охотно принимал, а чаще всего отказывался от каких бы то ни было более или менее ценных приношений усердствовавших ему почитателей его,⁸¹⁹ относительно получаемых им денежных доходов нередко спрашивал: «что это?» – «откуда это?» и часто, не считая денег, отдавал их просившим о помощи. И только однажды, дабы не оставить, по учению слова Божия, без попечения *присных* своих (1Тим.5:8), без награждения их, с их многочисленным потомством, хотя каким-либо наследством, он распорядился исчислением как родственников, так и своих денежных средств с выделением известной суммы в пользу родственников.⁸²⁰ Притом бескорыстие в святителе Филарете имело совершенно духовный, следовательно, истинный характер. «Бескорыстие, – учил он с церковной кафедры, – есть расположение делать

добро, без желания собственной корысти... Христиански бескорыстен тот судия, который также не корыстуется самохвалением или почестями, как и дарами, а творит дело правосудия из любви к правде, из любви к ближнему, с благоговейным помышлением, *яко суд Божий есть* (Втор.1:17). Бескорыстен наставник, который в преподавании, наставлении и руководствовании послушника ищет только блага его, а не благодарности, спасения, а не уважения. Бескорыстен и послушник, если ревнует о делах послушания не ради преимуществ или возвышения, но ради заповеди и примера Того, Который *послушлив был даже*

–261–

до смерти, смерти же крестная (Флп.2:8). Может быть бескорыстен и владелец, – именно, когда он отрекается от умножения своих доходов, не желая отягчить иго подручных, и купец, когда, довольствуясь умеренным прибытком, не домогается прибыли на прибыль, или когда предпочитает маловыгодную торговлю вещами нужными и полезными прибыточной торговле такими предметами, кои доставляют пищу только прихотям, страстям и порокам, и самый наемник бескорыстен, когда, зарабатывая насущный хлеб и одежду для себя и своего семейства, не усиливается возвысить свою плату до того, чтобы копить или роскошествовать... Только тот раздаятель милостыни бескорыстен, у которого, по наставлению Господню, *не весть шуйца, что творит десница* (Мф.6:3), который, отдавая правою рукою долг человеколюбия, не держит в левой счетного листа своих добродетелей». ⁸²¹ Поистине так всегда поступал и сам святитель Филарет, подражая св. праведному Филарету Милостивому. И это как в отношении к бескорыстию, так и в отношении к нестяжанию, которое уже прямо требовалось от него самым обетом монашеским. «Братия монашествующие! – взывал он в одной из проповедей своих, произнесенных в 1853 году в Николо-Угрешском монастыре. – К нам особенным образом относится Христово учение о нестяжании. Для других это есть совет, подлежащий свободному избранию: для нас это есть обет, который, вместе с обетом целомудрия и послушания, мы уже приняли на себя

пред алтарем Господним. Если непринятие доброго совета может быть погрешностью, и погрешностью опасной: то нарушение данного обета есть решительно вина, подвергающая правосудию Божию. Итак, надлежит нам заботливо благоустраивать образ нашей жизни, чтобы он, сколько возможно, сообразен был с нашим обетом. Обитель дает вам легкий способ соблюсти нестяжание в отношении к жилищу: ибо дает вам жилище готовое. Дополняйте ваше нестяжание тем, чтобы не желать жилища, по вашему вкусу, просторного, украшенного: довольствуйтесь необхо-

–262–

димым. – Представляя вам готовую трапезу, обитель освобождает вас от необходимости иметь собственное стяжание для пищи. Дополняйте ваше нестяжание тем, чтобы всегда безропотно довольствоваться предлагаемым, и не требовать ничего изысканного. – Обычай многих обителей предоставляет каждому брату самому пещись об одежде и некоторых других потребностях данными способами. Как тут соблюсти нестяжание? Можно соблюсти, если данное тебе будешь почитать не собственностью, а благодеянием и даром, если будешь иметь одежду и прочее только необходимое и простое, не будешь иметь излишнего, не позволишь себе желать изящного, если избыток вверенного тебе не удержишь и не умножишь, а употребишь на пользу души и на благоотворение ближнему». ⁸²² И сам митрополит Филарет верно служил начертанному им здесь идеалу нестяжательного инока. Вся обстановка его покоев, его жилища и в Москве, и в Лавре, и на Петербургском подворье и в Гефсиманском скиту отличалась величайшею простотою, отсутствием всякой роскоши. Такою же простотою, отсутствием роскоши и изысканности отличалась и его ежедневная трапеза, одежда и прочее. Он всегда стеснялся принимать разного рода подарки, особенно же изысканные, из области предметов роскоши. Еще в бытность свою на службе в Петербургской духовной академии он чрезвычайно смущался обычаем, уже давно там водворившимся, чтобы монахи, и особенно стоящие на виду, ученые, носили одежду более роскошную, чем следовало бы иноку и тем побуждали

товарищей даже и не желавших такой роскоши, не отставать от них, и это еще при общей дороговизне всего в Петербурге. «Роскошь здешняя, – пишет он родителю своему от 6 ноября 1810 года, – превышает и дороговизну. Платье, которое в С.Л.⁸²³ носил бы в праздник, здесь не без стыда можно носить в простые дни. Если честной инок несет на грешном теле своем, особливо в зимнее время, около 600-т рублей: то, ко-
–263–

нечно, он не из последних!!». ⁸²⁴ Так он рассуждал всегда и после. «Известно вам, – писал он, например, еще в 1828 году викарию своему епископу Дмитровскому Иннокентию (Сельно-Кринову), – молвами сопровождавшееся дело об одежде духовенства. Мнение Синода, не знаю, какое, представлено было Государю еще до меня. Ныне объявлено повеление считать дело решенным. Не знаю, как другие думают: а мне кажется, что в сем простом решении есть довольно премудрости. Есть ли бы надлежало объявить войну какой одежде: то, по моему мнению, не шляпам священнических жен, но великолепным рясам архиереев и священников. По крайней мере это во-первых: но сие-то и было забыто. *Священницы Твои, Господи, да облекутся правдою!*». ⁸²⁵ Когда в 1831 году Спасобородинская игуменья Мария (Тучкова), из усердия к святителю Филарету, которого глубоко чтит всегда, прислала ему в дар ценный сосуд для питья, то он писал ей от 28 февраля означенного года следующее: «Когда вы присылаете мне простое и надобное рукоделие: тогда я имею истинное приобретение, и охотно думаю, что во время холеры⁸²⁶ ноги мои сохранились от судорог помощью чулок, работанных добрыми и человеколюбивыми руками; но сосуд с позолоченными краями из пустыни к человеку, около которого и без того много роскоши, – разве в обличение роскоши? В таком случае обличение можно было бы написать и послать с меньшею заботою, чтобы оно не разбилось на дороге». ⁸²⁷ Равным образом когда в 1845 году его родительница прислала ему в подарок шелковые перчатки своего изделия, то он писал ей: «напрасно вы заботитесь о моих надобностях, которых угадать не можете. Перчатки присланные, не на мою, а на детскую руку; и притом ни шелковых, ни

бумажных уже несколько лет не могу я употреблять. Если в чем возможна мне ваша помощь: о том я вас по-

–264–

прошу, и тогда не напрасен будет труд ваш. Например, если не утрачена после Батюшки рукопись, в которой есть врачебное описание трав: я желал бы посмотреть её». ⁸²⁸ Или вот еще слова письма святителя Филарета к наместнику Сергиевой Лавры архимандриту Антонию от 18 июля 1848 года: «Вчера вечером принесли мне ваше письмо и две корзинки с плодами и ягодами. Садовника еще не видал я, ни вчера, ни ныне, потому что сегодня был я на освящении храма. Теперь его нет дома. Если он пришел за каким-нибудь делом, и кстати нес плоды: и в сем случае мне совестно думать о сем труде; а еще больше, если он и шел только для плодов. Если бы у меня не было хлеба, и он принес бы таким образом: то было бы в нем добродетель, а мне благодеение. К вишням нельзя приложить слова: *взалкахся, и дасте ми ясти*. Благодарю за благословение от обители: но прошу не посылать подобных посольств». ⁸²⁹ Вообще святитель Филарет во все время своей долгой жизни строго соблюдал обет нестяжания и «покидая мир, не оставил в наследство миру стяжания. Не много употреблялось им на себя из той части доходов, какая принадлежала ему в Лавре и в Чудове, с приписанным к нему Николо-Перервенским монастырем и его часовней Иверской иконы Богородицы. Все, кроме необходимого на содержание своего дома, пошло на дела Евангельской любви к ближнему, любви к отечеству, любви к благолепию храмов Божиих. Осталось ли что наследникам? ⁸³⁰ Разве в последние месяцы земной жизни что-нибудь уцелело из доходов бессребренника? Разве не успело, быть может, его сердце расточить на благая Божия даяния?... *Расточи, даде убогим: правда его пребывает в век века (Пс.3:9)*». ⁸³¹

Кроме обетов послушания и нестяжания, с относящимися к ним другими иноческими и общехристианскими

–265–

добродетелями, святитель Московский Филарет, без сомнения, в точности соблюдал и третий из важнейших

монашеских обетов, – *целомудрие*, чистоту девства, вел поистине равноангельную жизнь в этом отношении, уподобляясь и с этой стороны св. праведному Филарету Милостивому, который, по житию его, «преспеваше целомудрием», хотя и был женат и имел детей. Равноангельная жизнь, целомудрие, девственность истинного инока представляет собой такую великую тайну приобщения жизни самого Бога во плоти и Его пречистой Матери Приснодевы, в которую мирянам не следовало бы и стремиться проникать. Но если не проникать в эту тайну, в эту сокровенную жизнь в Боге и для Бога, то проникать к ней благоговейным вниманием всякому не только можно, но и должно; ибо всех без различия касается слово Писания: *явися благодать Божия спасительная всем человеком, наказующи нас, да отвергшемся нечестия и мирских похотей, целомудренно (σωφρόνως), праведно и благочестно проживем в нынешнем веке (Тит.2:11:12)*. И миряне, взирая на высоту девства в истинно монашеской жизни, с этой высоты могут выносить для себя в назидание возвышенные черты такой жизни и тем возвышать свою жизнь до возможного подражания той жизни – в безбрачии – для совершенной чистоты девства, а в состоянии супружеском – для честности брака с его нескверным ложем. Итак, прежде всего, что такое девство и целомудрие? – Разумеем девство и целомудрие именно как добродетель, а не как состояние невинности в детстве; ибо девство невинного детства, скажем словами святителя Московского Филарета, есть «еще только трава лилии, а не цвет; только леторосль яблони, а не яблоко благовонное».⁸³² Отвечаем на поставленный вопрос словами того же святителя: «Девство, как подвиг, как добродетель, как цвет чистоты, как плод целомудрия, как путь совершенства, является тогда, когда человек, в возрасте, по обыкновенному ходу телесной природы, более или менее располагающему к супружеству, не предаваясь влечению природы, не увлекаясь обычаем, приме-
–266–

рами, приятностями и нуждами общежития, решается не приобщаться браку, а соблюсти девство навсегда». Но при этом только «угождение Богу», по слову св. Апостола (1Кор.7:32:34),

«и для сего освящение духа и тела есть цель подвижающихся в девстве. Кто бежит на поприще девственной жизни не к сей цели, тот не к венцу бежит. Для того девственник и устраняется от супружества, чтобы особенная склонность к существу земному не задерживала, или не кривила его стремления к Богу. По сему стремлению всею силой ума и любви к Господу, и по направлению всей деятельности к благоугождению Ему, девствующая душа и называется невестою небесного Жениха. Из сего главного закона девства не трудно уразуметь, что телесное удаление от всего, принадлежащего браку, не есть совершенное девство, а только низший степень оного: ибо стремление и приближение к Богу, как существу духовному, может и должно совершаться собственно в духе; девство же тела отъемлет только препятствия стремлению духовному, и пресекает стремления противоположные». Поэтому «подвижающийся в сей добродетели должен сохранять сердце свое чистым от всякого плотского вожделения, от всяких помыслов, противных целомудрию; невольные приращения нечистых помыслов без укоснения отражать; для сего бдеть осторожно над движениями своих помышлений и желаний, занимать и ограждать ум и сердце свое, то упражнением в слове Божию, то внимательною внутреннею молитвою». Для этого же «и око надлежит обучать, чтобы оно служило девству, то есть, отвращать взоры от всякого соблазнительного предмета, а на представляющиеся неизбежно взирать без страсти, без помысла, видя не видеть и, как можно скорее, пресекать опасное видение. И сие-то есть, умерщвлять чувство зрения, по завету Господнему: *аще око твое десное соблазняет тя, изми е, и верзи от себе* (Мф.5:29). Отсюда – покрывало на очах, пустынножительство, затворничество». Подобным же образом «нужно умерщвлять и прочие чувства, как-то: слух – от слышания нескромных и соблазнительных речей, вкус, обоняние, осязание – от соответствующих им ощущений, наклоняющих к неге и роскоши. Отсюда –

–267–

упражнение в молчании, пост, сухоядение, простота и суровость в одежде, одре, жилище, порабощение и

умерщвление тела трудом, молитвенными бдениями, коленопреклонениями. Чтобы сократить изображение девства в одну черту, привожу прекрасное и многозначительное изречение святого Златоуста: *корень и плод девства есть жизнь распятая* («О девстве», гл. 79).⁸³³ И если целомудрие честного брака можно сравнить с талантом серебряным, то чистоту девства по всей справедливости должно сравнить с талантом золотым.⁸³⁴ – Святитель Московский Филарет именно и обладал этим золотым талантом, сиял чистотою девства. Еще в ранней молодости он прямо и решительно отказался от двукратного предложения его земляков – Коломенцев – поступить в Коломну на место приходского священника,⁸³⁵ каковое поступление, конечно, потребовало бы предварительного вступления в брак. И во все последующее время своей долгой жизни настолько отличался чистотою и безупречностью девственной жизни, что самые злейшие враги его никогда не осмеливались не только обвинить, но и заподозрить его в чем-либо не соответствующем требованиям строго монашеской, истинно девственной жизни. Согласно им же самим начертанному и нами сейчас приведенному изображению истинного девства, он всю жизнь свою посвятил осуществлению идеала такой равноангельной жизни. Он непрестанно бодрствовал над самомалейшими движениями своих помышлений и желаний, дабы стать достойным сосудом благодати святого Духа, жившей в нем.⁸³⁶ Он постоянно занимал и ограждал ум свой и сердце свое, если не трудами по долгу архипастырства, то упражнением в слове Божиим или внимательною внутреннею молитвою. О трудах его по долгу архипастырства нечего

–268–

говорить: они очень хорошо всем известны. Кроме того святитель Филарет, по свидетельству одного из лиц близко его знавших, «с особенным постоянством внимал чтению слова Божия: это было его непреложное келейное правило – освящать каждый день чтением Божественных Писаний, за каковым занятием неоднократно приводилось видеть его и мне недостойному. Слово Божие было насущным хлебом не только

его самого, но он питал им еще многие тысячи душ». ⁸³⁷ О молитвенном подвиге святителя Филарета также хорошо всем известно. Кто не знал его в совершении общественных богослужений, когда дух его так высоко настроен был молитвенно и так обильно изливался в молитве общественной, невольно поднимавшей на высоту и дух присутствовавших при этом? ⁸³⁸ А как велик был его келейный молитвенный подвиг, как часто прибегал он к молитве внутренней, это вполне ведомо одному только Богу. Не без опытного основания он еще в 1818 году своему родному брату Никите Михайловичу Дроздову, проходившему тогда курс учения, писал между прочим «старайся исполнять свое дело тщательно и верно: а затем меру успеха и благосостояние свое поручай Богу, прибегая к Нему часто тайною сердечною молитвою; и Он сохранит тебя». ⁸³⁹ И о дальнейшем течении его многолетнего жизненного подвига по справедливости говорено было более близко знавшими его современниками: «для всех несомненно, что он был строгий инок, искренний молитвенник и высокий подвижник. Вступая за порог его кельи, ощущалась как бы иная атмосфера, чувствовался иной мир, не те к каким мы привыкли в своей

–269–

обыденной жизни». ⁸⁴⁰ Нередко в святителе возникало стремление к совершеннейшему отшельничеству, к «пустынножительству». Даже с церковной кафедры взывал он, беседуя о пустынножительстве: «мне же, который не долго беседую с пустынею и о пустыне, и потом долго пребываю в молве и попечениях города и дел человеческих, – *кто даст ми криле яко голубине? и полещу и почию!* Могу ли сказать себе, – или когда наконец возмогу сказать: *се удалихся бега, и водворихся в пустыни!* Когда облегчуся от бремен чужих, чтобы обратить все попечение к облегчению собственного, *да не како, иным проповедуя, сам неключим буду (1Кор.9:27)?*». ⁸⁴¹ В связи с тем святитель Филарет, если, по высокому званию архипастыря и по долгу учительства, не мог часто «упражняться в молчании» или, точнее, упражнялся в молчании только тогда, когда это было нужно, а когда требовалось слово, то изливал его в сильных потоках высокого красноречия во спасение душ и

на пользу церкви и отечества: то остальные благочестивые упражнения наблюдал и исполнял в высшей степени. Разумею, говоря его же словами: «пост, сухоядение, простоту и суровость в одежде, одре, жилище, порабощение и умерщвление тела трудом, молитвенными бдениями, коленопреклонениями»; – вообще искренно стремясь иметь в себе, *корень* и достигнуть *плода девства*, всю, можно сказать, долгую жизнь свою провел сраспинаясь Христу, распиная плоть свою со страстями и похотями. Пища и питье его и в обыкновенное время, в ежедневной жизни была самая простая и не изысканная, употребляемая к тому же в весьма незначительном количестве; в посты же, и особенно в великую четырехдесятницу, постничество святителя достигало необыкновенной строгости. Во всю страстную седмицу он питался одною просфорою. «Трудно было найти человека скуднее и слабее его по плоти, –
–270–

говорил один из витий церковных под живым впечатлением оконченного пути его долгой жизни, – и что же? Покоил он её, берег, много заботился о ней? Вечно занятый делом, и преимущественно умственным, постоянно заботясь о том, как бы на все достало у него времени, он вкушал свою крайне умеренную трапезу тогда, когда ему о ней напоминали, отходил ко сну, когда этого требовали поздний час ночи и совершенное изнеможение от трудов дня. Никогда не видали его праздным или отдыхающим среди дня в покойном положении; если немощь принуждала его лечь, то он принимал самое неудобное положение, чтобы не предаться сну, по его мнению, безвременному. Об его келейных молитвенных подвигах один Господь знает. Так проведена жизнь от ранней молодости до восьмидесяти пяти лет – без роздыха, без развлечений, без всяких так называемых утешений плоти, в заботах, трудах, бдении, воздержании».⁸⁴² Одежда его была самая простая в обыденной жизни: черный шерстяной подрясник, пояс из черной шерстяной материи, черная скуфейка на голове, простые чулки и туфли на ногах;⁸⁴³ и только для парадных выходов и выездов он имел более ценную верхнюю одежду, что было неизбежно в его положении. В «порабощении и умерщвлении тела трудом»

трудно было и найти, кажется, равного ему. Что же касается до «молитвенных бдений и коленопреклонений», то, кроме сказанного выше, вот еще свидетельство лица, близко знавшего святителя Филарета: «Мы знаем, – говорило это лицо с церковной кафедры в день памяти св. праведного Филарета Милостивого, чрез 11 дней по кончине митрополита Филарета, – что почивший святитель проходил подвиг непрестанной молитвы. И только что воссиявшее солнце долгого летнего дня и длинное бессолнечное утро зимы – чему свидетелями

–271–

были в скромной келье великого иерарха? После утреннего молитвословия он предавался продолжительному, глубоко благоговейному чтению слова Божия, т. е. тому молитвенному действию, в котором сам Бог беседует к человеку в словах Евангелистов, Апостолов, Пророков. Затем каждодневно шел во храм, или для участия молитвою в совершаемой священником службе, или для причащения св. Христовых тайн, или для принесения бескровной жертвы. Он был чужд мысли, будто бы продолжительность молитвы не полезна, будто бы достаточно нескольких слов и воздыханий, чтобы очищена и освящена была грешная душа. Мгновенное восхищение разбойника в рай или оправдание мытаря признавал он чудом милосердия Божественного, а не поводом для нас к ослаблению молитвенного подвига. Не терпел он только неразумного многоглаголанья в молитве; осуждал в молитве тщеславие; но требовал исполнения церковного молитвенного чина, веруя, что все, св. Церковью постановленное, спасительно для нас, рассуждая, что время, употребленное на протяженную молитву, с лихвою возвратится молящемуся трудолюбцу в успехе его дел, начатых при освящении от молитвы. Столь молитвенно было начало каждого его дня, и этот молитвенный дух проникал его душу и его дела, так что завет Апостола: *непрестанно молитесь*, был исполнен им с точностью и с таким успехом, который служил полным оправданием апостольского заветования». ⁸⁴⁴ Господь еще на Земле сподобил святителя Филарета таких великих даров, которые лишь немногим достаются в удел. С одной стороны, и тело его, таким образом

очищенное и утонченное, не только не отягощало душу (Прем.9:15), но и само облегчалось, воскрилялось, одухотворялось, не являясь уже препятствием к подражанию жизни бесплотных и к принятию благодатных посещений Святого

–272–

Духа;⁸⁴⁵ а с другой, – душа его все более и более приближалась к уподоблению бесплотным силам в отношении к направлению воли и упражнению её в делании добра и т. д. «При высоких умственных талантах, – говорит о святителе Филарете также близко знавший его епископ Никодим, – Филарет бдительно озаботился раскрытием их в себе и имел великий дар от Бога (я думаю – за его ангельское целомудрие и чистоту) раскрытие сие совершить правильно».⁸⁴⁶ Острота и глубина его ума, быстрота и ясность соображения, широта и разнородность его ведения и познаний, строгость и последовательность его мышления, обширность и крепость памяти и т. д. невольно приводили всех в изумление, особенно же при его способности превосходнейшего во всех отношениях изложения своих мыслей в устном слове и письмени, вследствие чего всякое слово его, всякая строка его писания всегда были и доселе остаются имеющими полный глубокого смысла вес и высокое значение. Но в гармоническом соотношении с таким развитием умственных талантов шло в нем и развитие других сил души, – укрепление воли в достойном его звания и имени хождении и действовании и воспитание сердца. Особенное внимание мы обратим на последнее. «Из десяти дев, – говорит тот же епископ Никодим имея в виду святителя Московского Филарета, – не все мудры, а только те, у коих в светильниках есть елей, что по Златоусту, есть – милосердие. Самое чистое девство, самое строгое отчуждение от мира, посты, молитвы будут почти без цены, при суровости нашей и жестокости сердца. Впрочем, сначала о покойном Филарете говорили, что его правда жестока, неумолима, даже сближается с тираниею: но после стали смягчать отзывы, и наконец его стали величать другим Филаретом Милостивым».⁸⁴⁷ А между тем в душе своей

Филарет Дроздов и с самого принятия на себя имени св. праведного Филарета Милостивого начал стремиться подражать ему как в

–273–

других добродетелях, иноческих и общехристианских, так и в делах милосердия, которыми особенно прославился сей святой праведник.

*«Блажени милостивии, яко тии помиловани будут (Мф.5:7), рече Господь. Сбытся то на блаженном Милостивом Филарете, иже за свою многую к нищим милость получи от Господа премное помяновение и богатое воздаяние в нынешнем и в будущем веце».*⁸⁴⁸ Так начинается в Четых-Минях житие св. праведного Филарета Милостивого. За свое великое милосердие праведник преимущественно и наименован был Милостивым. Дела милосердия его неисчислимы. Он любил нищих, как детей и братьев своих, всем нуждавшимся в его помощи он благотворил не взирая на лица и не различая ни более или менее бедных, ни своих или чужих; отдавал последнее нуждающимся даже тогда, когда сам, вследствие нападения Измаильтян, лишился почти всего своего состояния; больные, вдовы, сироты, странники находили у него всегда приют, помощь и утешение и проч. И святитель Московский Филарет, особенно когда принял на себя имя св. праведного Филарета Милостивого, всеми силами и при малейшей к тому возможности старался и делами милосердия приблизиться к уподоблению своему новому небесному покровителю, особенно же с тех пор, когда к тому открылась для него большая возможность со вступлением на Московскую архиерейскую кафедру. Так еще в бытность его ректором С.-Петербургской Духовной Академии в этом отношении известны нам следующие случаи. Известный Юрьевский архимандрит Фотий, в мире Петр Спасский, учившийся около года в означенной Академии при Филарете и выбывший из неё по болезни не окончив курса, в своих автобиографических записках, между прочим сообщает следующее: «Петр Спасский неизвестно от кого слышал, что Филарет сострадателен, милостив весьма, и его знает; помысл

ему и пришел тогда: пойду я и буду его просить, дабы в дом отца отпустил меня лечиться. По

–274–

сему случаю пришед, видел наедине Филарета к себе сострадательность и милость. Идя же к Филарету, призвал Господа в помощь, стал у дверей в прихожей комнате его. По докладу вскоре, как вышел к нему Филарет, вот вид лица его был яко Ангела Божия; он сожалел о его болезни, взял па себя попечение искать средство к его облегчению», так что «Петр-студент его любил и думал, что во всю жизнь свою не обрящет себе другого по сердцу более».⁸⁴⁹ Другой случай из того же периода жизни митрополита Филарета рассказывает биограф последнего Н. В. Сушков. «Однажды, молодой архимандрит, – сообщает он о Филарете, как ректоре Академии, – погруженный в ученые занятия, слышит тихий стук в дверь. – Войдите!... Перед ним один из лучших воспитанников Александро-Невской Лавры Глухарев (известный впоследствии переводчик библейских книг и начальник алтайской миссии архимандрит Макарий) с золотыми часами в руке. – Что это за часы? – Один молодой человек, крайне нуждаясь в деньгах, поручил мне их продать. Не купите ли, ради доброго дела? – Сколько же нужно ему? – Нужно-то ему, может быть, и вдвое больше того, во что он их ценит. – Во сколько же? – Он уступает их за 200 р. – Хорошо, что на этот раз могу уделить на часы деньжонок, только не по вашей оценке. – Как знаете. – Они дороже стоят. Вот, возьмите. – Макарий⁸⁵⁰ вместо 200 р. получил 500 р. и с большой радостью отнес их к молодому человеку. Этот молодой человек, тогда мало известный, в последствии один из самых близких людей к кн. А. Н. Голицыну, теперь⁸⁵¹ почтенный старец Ю. Н. Бартенев. Он недавно передал мне, – добавляет Н. В. Сушков, – приведенный мною рассказ о своих часах. – Да-да! молвил Юрий Никитич с чувством, – это, друг, в своем роде благотворительность;

–275–

он выпутал меня тогда из трудных обстоятельств своей щедрой покупкой».⁸⁵² Но в Петербургский период своей жизни и деятельности Филарет, как мы видели, не получая много денег,

и несмотря на то, что «не умел беречь», как сам говорил,⁸⁵³ т. е. все же тратил много и на дела благотворительности, не мог так щедро раздавать милостыню, благотворить, как с тех пор, как сделался епархиальным архиереем, и особенно с тех пор, как в 1821 году вступил на кафедру святителя Петра, в самое сердце России, равно как и в сердце русской благотворительности, – Москву. За 46-летний период своего управления Московской епархией, от которой из разных источников ему шло довольно много денежных доходов, святитель Филарет, никогда не занимавшийся точным исчислением этих доходов и вообще не любивший, как сам говорил, заниматься «денежными делами», оказал бесчисленное количество благодеяний разными лицам, щедрою рукою раздавал милостыню и пособия нищим и бедным, жертвовал много на разные благотворительные учреждения и дела, на учебные заведения, на нужды Церкви и Отечества, единоверных и единоплеменных нам народов востока, находившихся (и находящихся) под мусульманским игом и т. д. И прежде всего он считал священным долгом своим, особенно в великие Праздники Рождества Христова и Пасхи, раздавать щедрую милостыню нищим, независимо от раздачи её в 1-е декабря, в день своих именин, т. е. в день памяти св. праведного Филарета Милостивого. При этом изредка случалось так, что забыв по какому-либо уважительному обстоятельству озаботиться распоряжением о такой раздаче на 1-е декабря, он переносил эту раздачу, и при этом иногда увеличивал сумму раздачи, на следующие праздники. Так напр. было в холеру 1830 года, когда так

–276–

много хлопот доставляла всем эта непрошенная гостья. «В сии не беззаботные дни, – писал он от 5 декабря 1830 года наместнику Сергиевой Лавры архимандриту Афанасию, – я забыл о первом декабря. Возьмите мои триста рублей, и с о. казначеем раздайте служителям, богаделенным и бедным. Или уже исполните сие к празднику, как рассудите, и как бывало».⁸⁵⁴ Таких распоряжений о раздаче из его денег на праздники и на другие нарочитые дни по одним письмам его к наместникам Лавры архимандритам Афанасию и Антонию мы находим

множество, и в итоге сумма этих раздач выходит очень большая.⁸⁵⁵ А сколько таких раздач не записано! Сколько раздач шло чрез другие руки! Из таких раздач можно видеть, например, что они шли между прочим и чрез руки его матери⁸⁵⁶ и других родных и доверенных лиц. Наконец, сколько милостыни раздаваемо было и в простые, не праздничные дни! «Кто из нас не видал, – говорит одно из доселе здравствующих лиц Московского духовенства, близко знавших дело, – что ежедневно, особенно в день субботний, целые толпы нуждающихся и бедствующих окружали двери дома его и от щедрот его получали вспомоществования? Кроме того, сколько бедных от десницы его принимали благотворения, о которых не знала шуйца! Сколько совершено дел человеколюбия и нищелюбия, которые остались известными только Богу»!⁸⁵⁷ Укажем несколько частных случаев его милосердия и благотворительности разным лицам за Московский период архипастырской дея-

–277–

тельности святителя Филарета. В 1823 году в Сергиевой Лавре, при производившихся постройках один из кровельщиков потерпел увечье и вскоре умер, о чем наместник, архимандрит Афанасий, довел до сведения митрополита Филарета, как настоятеля Лавры. Святитель Филарет от 5 ноября означенного года пишет наместнику: «Жаль кровельщика, хотя вина не наша. Есть ли осталось семейство: возьмите у о. казначея моих сто рублей, и отошлите чрез надежное посредство».⁸⁵⁸ В 1827 году скончался штаб-лекарь Ст. Гр. Витовский, с 1805 года служивший сперва при Троицкой Лаврской Семинарии (следовательно когда в ней еще учительствовал В. М. Дроздов, впоследствии Филарет, митрополит Московский), а потом и при Московской Духовной Академии, также как и при Лаврской больнице, и лишь за несколько недель до своей смерти уволенный от службы при этих учреждениях. Хотя его не всегда и не во всем одобрял святитель Московский Филарет, однако по кончине его писал наместнику Лавры, тому же архимандриту Афанасию: «Тело штаблекаря, чтобы похоронено было в Вифании на счет Лавры, я согласен. Вдове выдайте от Лавры

100 р. и от меня столько же, хотя брак сей был вопреки моему совету. Академия также не худо бы сделала, есть ли бы помогла чем-либо вдове».⁸⁵⁹ – В том же году несколько позже святитель Филарет писал викарию своему, епископу Дмитровскому Иннокентию (Сельнокринову) по другому случаю: «Пошлите благочинного монастырей в Зачатейский монастырь, велите там найти бедную больную, из духовного звания, живущую в кельях Суховой, наведаться хорошо о её положении, устроить, чтоб она имела помещение без платы, и мне о последующем написать. Поговорил бы он Татьяне, которая ходила за покойным схимником в Симонове, не возьмется ли она пещись о больной, и в таком случае,

–278–

устроить им удобное и близкое помещение».⁸⁶⁰ – В 1846 году весною чрез Сергиев Посад проходила партия вольных переселенцев. По представлению полицеймейстера Сергиева Посада г. Бибикова, Лавра приложила попечение о них, донесши о том митрополиту Филарету с сообщением и о том, что из его настоятельских доходов тоже часть пошла на это попечение. Митрополит Филарет по этому случаю писал наместнику Лавры архимандриту Антонию: «Благодарю, что приложили попечение о бедствующих странниках из голодного края; благодарю, что и меня приняли в участие сего попечения; только немного жалуюсь вам на то, что вы скупы были на мои деньги. Одобряю распоряжение о призрении оставленных в Посаде больных от Лавры. Сделайте им что-нибудь и от меня, по их потребности. На Москву же не гневайтесь. Без сомнения, потому она не помогла им, что не знала о них. Как это не пересыльные, а вольные переселенцы, то Тюремный Комитет⁸⁶¹ верно не знал о них, а также и другие, кроме некоторых чиновников полиции, между которыми, видно, не нашлось Бибикова, и которые, вероятно, не представили и своему высшему начальству, в каком положении странники. Но я согласен с вами, что это печально не только для них, но и для нас, мимо которых полк несчастных мог пройти не примеченным – только во время дремоты. Это, конечно, не доброе знамение. – Хороша осторожность, что больных странников поместили отдельно.

Обратите внимание, не нужны ли некоторые предосторожности для наших, находящихся с ними в сообщении, чтобы не принесли болезни к нам. – Господину Бибикову скажите, что я с утешением узнал о его человеколюбивых распоряжениях, и с любовью призываю ему Божие благословение».⁸⁶² К 1848 году относится щедрая помощь святителя Филарета, оказанная, чрез наместника Лавры архимандрита Антония, семейству Савичевых и сопровождавшаяся истинно отече-

–279–

ской его попечительностью о них.⁸⁶³ В 1855 году святитель Филарет писал тому же наместнику: «Г. С. пишет мне странное письмо. Что за обида в том, что неизвестный принял меры помочь её бедности? От чего тут отчаиваться? От чего перестать ходить в Троицкий собор, и это, видишь, с благословения о. Илария? Скажите казначею, чтобы дал ей от меня 100 р. с. И не посоветуете ли ей при случае, что не нужно смущаться тем, в чем нет вины, и что в скорбях ко храму Преподобного Сергия надобно прибегать, а не убегать от него?»⁸⁶⁴ И много подобных случаев можно было бы привести еще. При этом нередко святитель Филарет нарочито делал благотворения с соблюдением возможной тайны. «Если при сем получите недоношенные одежды», – писал он, например, тому же наместнику архимандриту Антонию в 1846 году: «отдайте их, кому нужно, не говоря, кто дает».⁸⁶⁵ Или вот еще случай, сообщаемый биографом митрополита Филарета Н. В. Сушковым: «В течение полувекового пастырства не мало встречалось ему людей порочных, даже неисправимых и дерзких. Строгость тут необходима; безнаказанность опасна. Соблюдая постепенность взысканий с виновных, он отечески следит за ними и как радуется исправлению того или другого, как любовно восстанавливает и повышает очувствовавшихся и образумившихся! Зато упорствующие, кто бы им ни покровительствовал, доколе не смирятся, не покаются, остаются в том положении, в какое поставили себя своим поведением, нравом, страстями. Впрочем и тут, по народной поговорке: «одна рука наказует, а другая милует», он, сколько когда может, облегчает участь осужденного не только

смягчением наказания, но и тайным пособием его семье. И такие пособия до того раздаются в тайне, что и сами получающие не знают и не угадывают, откуда и от кого они. Совершенно случайно довелось мне однажды открыть этот род его благотворительности. Несколько лет назад он вынужден

–280–

был сместить одного диакона. Скучность семьи удаленного смущала его пастырское сердоболие. Разведав о положении и жизни диаконовой жены, он назначил ей от себя пенсию соразмерно тому содержанию, какое получал на службе её муж. Каждый месяц неведомое ей лицо доставляло в опалый дом положенное вспоможение. Вот блуждавший по распутиям жизни образумился, отрезвился от страстей и заблуждений – и восстановлен в прежний сан диакона. Пенсия прекратилась. Тут только муж и жена стали догадываться, кто их питал во время испытания. Не скоро, но утвердились они наконец в своей догадке. Кто-то из употреблявшихся на передачу им ежемесячного пособия проговорился. Дияконша издавна была вхожа в дом родителей моей жены. От неё-то мы и проводали про эту незаслуженную пенсию».⁸⁶⁶ С другой стороны бывали случаи благотворительности и иного рода со стороны митрополита Филарета, в которых его великий, пронизательный ум иногда как бы вступал в борьбу с его милосердием, побеждавшим в конце концов соображения его ума. Вот, например, случай такого рода, найденный нами в его письмах к наместнику Лавры архимандриту Антонию: «Кто это Августин? – писал он последнему от 25 октября 1855 года. – Откуда он поступил в Лавру, и долго ли в ней был? Я совсем не помню.⁸⁶⁷ Простите меня; мне думается: неужели в России не можно было найти тихого места? Неужели спокойнее платить Туркам подать и, вместо безмолвия, писать в Россию красными и черными чернилами, чтобы получить пособие, вместо того, что в России можно было иметь готовый непрощенный хлеб? В епитимью за сии мысли пошлите ему от меня, что рассудите».⁸⁶⁸ Бывали случаи и другого рода. Многие, рассчитывая на щедроты Московского архипастыря, обманывали его ложным

–281–

изображением своих бедственных обстоятельств, чтобы получить от него возможно большее вспомоществование. Стремившийся делать добро так, чтобы *шуйца* не знала того, что *творит десница*, святитель помогал и таким просителям, не входя в расследования истинного положения их обстоятельств. Многим и сходил с рук такой обман. Но иные самим Богом наказываемы были за это. Вот, например, один из таких случаев, записанных и обнародованных в печати. «В одном дворянском семействе брат с сестрою были разного мнения о высокопреосвященном митрополите Филарете; сестра очень почитала его, но брат позволял себе говорить о нем без всякого уважения. Однажды между ними зашел разговор о прозорливости владыки, и брат, несколько не доверяя этому, вознамерился испытать оную обманом и, несмотря на просьбу сестры оставить это намерение, оставался непреклонен; и вот однажды, одевшись в самое бедное платье, он отправляется на Троицкое подворье, представляется владыке и говорит ему, что его постигло несчастье, – поместье его сгорело, и он находится в крайности. Выслушав это, владыка удалился во внутренние покои, вынес пакет с деньгами, который и отдал ему с сими словами: «вот вам на погоревшее имение». По возвращении домой, он показывает полученный им от владыки деньги, и с восторгом рассказывает обо всем подробно, чем сестра его была ужасно огорчена. На другой день он получает известие, что в тот самый день и час, в который он был у владыки, в его поместье сгорела часть его имения, и именно на ту сумму, какую он получил от владыки. Это событие его ужасно поразило, и он немедленно поехал ко владыке, рассказал обо всем чистосердечно, и со слезами просил прощения. С того времени он верил в прозорливость владыки и очень уважал его».⁸⁶⁹ – Подобные

–282–

случаи, конечно, не могли не наводить благосердного владыку на грустные размышления о некоторых из благодетельствуемых. Зато, с другой стороны, его как до глубины души трогали истинно бедственные события в жизни гонимых судьбою, бедных страдальцев, исторгая слезы

сострадания к ним и сочувствия, хотя бы это были люди и совершенно ему не знакомые,⁸⁷⁰ так и сердечно радовали благодеяния вообще и в частности. Мы помним, как он благодарил наместника Лавры за попечение о вольных переселенцах из голодного края и за то, что наместник и его, святителя Филарета, принял в участие при этом попечении. Вот еще более наглядный случай такого же рода. «Сведения о Феогносте и о больном беспомощном отроке, нашедшем в нашей больнице успокоение и доброе приготовление к переходу в другую жизнь, – писал он наместнику от 16 апреля 1844 года, – очень меня утешили, и побудили благодарить Бога за учредившееся у нас призрение подобных.⁸⁷¹ Отрок, вероятно, умер бы без помощи на улице. После благословения Преподобного Сергия, вашему попечению, о. наместник, обязан я тем, что завещанное Преподобным Сергием человеколюбие распространяет свой дух и свои действия. Господь да утвердит сие, еже соделал благодатию своею».⁸⁷²

(Окончание будет)

Ив. Корсунский

**Введенский А. И. Современное состояние
философии в Германии и Франции // Богословский
вестник 1893. Т. 2. № 5. С. 283–318 (3-я пагин.).
(Продолжение.)⁸⁷³**

–283–

II. История философии

Когда запас идей, заложенных в основу той или другой эпохи в истории умственного развития человечества, исчерпан; когда, вследствие этого, оригинальная продуктивность падает, и ум, перестав удовлетворяться своими собственными построениями, не находит, однако, и новых путей: тогда ничего другого не остается как возвратиться к прошлому. Изжившая свой жизненный принцип, мельчающая и повторяющаяся мысль, как старец, начинает теперь жить главным образом в пережитом, как бы стремясь заглушить воспоминанием о былой отваге и свежести горькое сознание своего наличного старческого бессилия. Вот почему в эпохи упадка оригинальной и самостоятельной философской мысли обыкновенно пробуждается любовь к разработке её прошлой истории: так было в период упадка классической философии, – в период развития в Александрии односторонней, мелочной историко-филологической учености, обратившейся к усиленному собиранию и комментированию историко-литературных памятников прошлого; так обстоит дело и ныне, в современной Германии. Куно-Фишер и Целлер, Гармс и Виндельбанд, Прантль и Дильс. Браш, Эрдман и Фалькенберг, Дюринг и Ланге, Шwegлер-Кёбер

–284–

и Ибервег-Гейнце, – эти, столь известные занимающимся философией, имена её историков, не говоря уже о величинах второго порядка, в роде, напим., Винценца Кнауера или баадерьянца Рабуса: вот что выступает прежде всего в нашем сознании, когда мы говорим о «философии в современной Германии», и вот чем, не смотря на упадок в ней оригинальной продуктивности, она все еще продолжает удерживать в своих

руках философскую гегемонию. Конечно, подвести итоги прошлому, привести в возможную ясность запас нажитых умственных сокровищ время от времени полезно, и периодическое оживление разработки Истории Философии несомненно имеет весьма благотворное влияние на направление дальнейшего развития философской мысли. Но все же это – не сама философия, но лишь временный суррогат её: История Философии есть, так сказать, лишь оратор у гроба умершей, отошедшей в область прошлого, мысли, который, притом, далеко не всегда задается дидактической целью определить, можно ли идти дальше в том же направлении или уже пришла пора покинуть неверные, сбивчивые и перепутанные стези отцов.

История Философии, как и всякая другая история, – как история политической жизни, культуры, права и т. д., – понимается и пишется трояким способом. Или выставляют на первый план *личную инициативу* выдающихся деятелей, фигуры которых в таком случае набрасываются во весь рост, так что заслоняют собою всю историческую перспективу, и мы почти не видим за ними никаких вспомогательных факторов, никаких мелких исторических влияний, никаких побочных течений (обработка истории *хроникальная*). Или, наоборот, на первый план выдвигается так называется «над-органическая (культурная) среда», в частности, в нашем случае – литературно-философские традиции или подражательные повторения, так что личность со степени самостоятельного исторического агента низводится до простого орудия исторического фатума, безусловно подчиняющего себе личную инициативу и личное творчество, вследствие чего исторический процесс является каким-то безличным саморазвитием (обработка *прагматическая*, которая в настоящее время скло-

–285–

няется все более и более к переходу в механический эволюционизм). Или, наконец, оба эти крайних понимания истории объединяются, «возводятся к синтезу», и исторический процесс истолковывается, как результат «интерференции» перекрестных влияний на великих людей, которые

перерабатывают эти влияния по своим индивидуальным законам, так что являются подлинным источником всякой исторической «инновации», хотя в свою очередь и сами эти передовые личности суть лишь наиболее типичное выражение некоторого мирового принципа, некоторой управляющей историческим процессом идеи (обработка истории философская). Первое понимание истории было господствующим в прошлом столетии; второе – в начале текущего; третье преобладает в наше время и особенно в Германии. Вслед за Куно-Фишером, который, по меткому выражению одного историка новой мысли, «страдал искушением простоты и ясности» и, вследствие постоянного стремления выводить последующее из предыдущего, нередко отступал в своей знаменитой «Истории философии» от исторической правды, – вслед за этим талантливый историк выступил ряд подражателей, которые, в меру своего таланта и своих познаний, продолжают тоже дело философского воссоздания истории философии. Само собою понятно, что при этом основной руководящий принцип должен был оказаться в полном согласии с общею тенденцией современной немецкой философии. И так как такую тенденцию, как это видно отчасти уже и из вышеизложенного курса Паульсена, служит стремление свести причинно-механическое и теистическо-телеологическое понимание мирового процесса к «высшему синтезу» (?) в понятии *логической необходимости*: то и в построении истории философии руководящею идеею оказывается та же логическая необходимость.

Это веяние не могло, конечно, не отразиться и на университетской постановке Истории Философии. И действительно, его можно было ясно проследить в одном из двух читанных в зимний семестр 189½ уч. года курсов общей истории философии – в курсе Эббингауза,⁸⁷⁴ а

–286–

отчасти и в другом – в курсе Целлера. Мы не станем, однако, входить в ближайшее исследование этой стороны дела: в общем выгоды и невыгоды философской обработки истории философии понятны сами собою; детальное же исследование

влияния такого приема на постановку тех или других частных историко-философских проблем есть слишком сложная задача, чтобы её можно было касаться мимоходом. Не входя поэтому в оценку упомянутых курсов с объективно-научной точки зрения, ограничусь лишь их характеристикой *ad hominem*, – со стороны их пригодности для аудитории, с точки зрения педагогической.

Целлер и Эббингауз, – многоученый автор всемирно известных трудов и молодой, ничем серьезным пока себя не заявивший, профессор о котором впервые узнаешь чуть не в стенах университета, – какая резкая противоположность! И однако Эббингауз пользовался не только не меньшим, но гораздо большим успехом, чем Целлер. Причина этого заключалась в различии способов *изложения* обоих курсов. Излагать историю философии, как и всякую другую историю, можно двояким способом: можно или *слушателей* вводить в общество мыслителей, уже сошедших с исторической сцены, живущих своими, чуждыми нам, понятиями, говорящих своею архаическою речью; или, наоборот, можно этих *последних* вводить в наше, современное нам общество, и заставлять их выражать свои мысли в наших понятиях и терминах. Первого приема держался Целлер, который часто прерывал свое изложение философии (особенно древней) словами самих философов, приводимыми в греческом или латинском подлиннике; второму следовал Эббингауз, который давал своим слушателям философские идеи уже после того, как провел их чрез свое собственное сознание и выразил всем доступною речью. Интерес к курсу Целлера ослабевал прямо пропорционально пред-

–287–

ставлявшейся в нем для слушателей трудности входить в круг чуждых им понятий и разумеать чуждую им речь. Все это, конечно, вполне естественно и понятно, и жаль, что почтенный профессор предполагал в своей аудитории серьезности и интереса к документальному изложению науки больше, чем сколько она представляла. Он думал, очевидно, что студенты одушевлены все теми же серьезными и возвышенными стремлениями, которыми и сам он жил, когда был на их месте;

но *tempora mutantur* и при том быстрее, чем мы обыкновенно думаем.⁸⁷⁵ Во всяком случае судьба рассматриваемых курсов служит красноречивым напоминанием о том, что обработка предмета для *печати* и для *живой аудитории* два совершенно различных дела, и что характер лекций всегда и в значительной мере должен определяться запросами аудитории, если только лектор не хочет, чтобы его слова были простым биением воздуха.

Уже заранее можно было ожидать, что, начав курс истории философии Фалесом, Целлер и Эббингауз не могли довести его вплоть до наших дней. И действительно, оба они оборвали свое изложение на идеалистической философии (на Шеллинге), не коснувшись таким образом самых интересных т. е. современных течений философской мысли. К счастью этот недостаток был восполнен пр.-доцентом Дёрингом, который прочел самостоятельный курс (два часа в неделю), посвященный выяснению основных направлений современной немецкой философии. Мы считаем необходимым изложить здесь в общих чертах содержание лекций Дёринга не только потому, что к этому обязывает нас задача нашего очерка, посвященного выяснению именно *современного* положения философии в Герма-

–288–

нии, но и потому, что этот маленький курс и сам по себе представляет не малый интерес. Это не просто история, но вместе и *критика* основных направлений новой немецкой философии. С острою, режущую силою мысли, напоминающею анализы древних элеатов, почтенный историк вскрывал перед своими слушателями прихотливо переплетенные нити новой философской мысли и обнаруживал, что она, по-видимому, все еще недостаточно отчетливо сознает, куда ли идет, куда должна идти. Вот почему этот очерк истории новой немецкой философии для ознакомления с её современным положением, по нашему мнению, вдвойне полезен, – и как история течений новой философии и как их меткая критика. Итак, попытаюсь проследить и кратко характеризовать.

Основные направления современной немецкой философии по лекциям пр.-доцента Дёринга⁸⁷⁶

Дёринг различает в современной немецкой философии прежде всего два общих течения: одно с преобладающим догматическим характером, другое – с характером скептическим или полускептическим (новокантианцы и критицисты). Последнему, впрочем, он уделил сравнительно

–289–

мало внимания; но за то полнее сосредоточил его на первом – на системах догматических. Их в свою очередь он подразделил на два больших класса: *панпсихизм* и *панфизизм*, причем в каждом классе снова отметил два момента или две фазы – первоначальную и подновленную. В первоначальном панпсихизме далее, он различил три основных формы: *панлогизм* (Гегель), *пантелизм* (Шопенгауэр) и *панэстетизм* (Лотце). В позднейшей фазе панпсихизма – две формы: одна с антихристианскою окраскою (Гартман), другая с наклоном к Христианству или, по крайней мере, к религии вообще (Вундт). Наконец, в позднейшей фазе панфизизма он так же различил две основных формы: *гилозоизм* (Кцольбе-Геккель) и *дуализм* (Дюринг). Таковы основные, относительно-самостоятельные, течения или типы современной философии в Германии. Перейдем к их ближайшему определению и характеристике.

1. Пантелизм Шопенгауэра

Внешним поводом начинать изложение направлений современной философии с пантелизма для нашего историка послужил столетний юбилей Шопенгауэра (1888, II. ¹⁰/₂₂), который привлек к нему всеобщее внимание, дал толчок к переизданию и изучению его сочинений и таким образом сделал философию Шопенгауэра в данную минуту самую популярною. Но и независимо от этого есть достаточные внутренние основания начинать историю новейшей мысли прямо с пантелизма, минуя панлогизм. Правда, Шопенгауэр начал свою литературно-философскую деятельность еще со второго десятилетия нашего века; но его сочинения сделались известными и распространились во вторую треть его; влияние же их сказалось лишь во второй половине столетия. Вот почему

пантелизм – направление в полном смысле современное, тогда как панлогизм уже отошел в область истории. – Точка зрения Шопенгауэра должна быть названа пантелизмом потому, что для него воля есть первое известное (*volō ergo sum = sum substantia volens*), основа всего и все. Понимание и

–290–

воспроизведение его философии весьма затруднено тем обстоятельством, что у него как бы *три концентрических круга идей*, соответствующих трем гносеологическим принципам, которые сменяют друг друга как бы случайно и применяются без должной критической осторожности. Натура глубоко интуитивная, проникнутая убеждением, что кто не видит истины, тому ничем не поможешь (*verum index sui et falsi*) и, поэтому, до презрения равнодушный ко всяким рациональным и спекулятивным доказательствам, он, однако, с этой интуитивистической (волюнтаристической) точки зрения непрестанно ниспадает то на точку зрения идеалистического субъективизма и скептицизма (к Канту и Фихте), то даже на точку зрения грубого эмпиризма точных наук. Отсюда у него ряд противоречий: он часто повторяет, например, идеалистическое положение «*kein Object ohne Subject*» (нет объекта без субъекта) и сообразно с этим смотрит на наш организм, как на «являющуюся или утверждающую себя волю», а внешний мир понимает совершенно идеалистически; но с другой стороны и самые психические акты он считает иногда лишь продуктом или проявлением организма, т. е. спускается с точки зрения идеалистической на материалистическую. Воля у него слепа и поэтому раскрывается механически, необходимо, – «эволюционирует» в том же самом смысле, как и у позднейших эволюционистов; и, однако, рядом с этим темным и слепым началом Шопенгауэр вводит в свою систему платоновские идеи, которые играют в ней какую-то непонятную и двусмысленную роль и т. д. и т. д.⁸⁷⁷ – В

–291–

развитии Шопенгауэровской философии пессимизм предшествует его идеализму и исторически (в развитии идей философа) и логически. Пессимизм есть руководящая идея

всей системы, если только философские воззрения Шопенгауэра можно назвать системой: мир есть зло (этот тезис подтверждается эмпирически); следоват., его принципом или источником может быть только слепая и ненасытная воля, неудержимое и неудовлетворимое, бессмысленное стремление. В этом истолковании генезиса философии Шопенгауэра Дёринг сходится со всеми теми историками и мыслителями, которые в развитии философской мысли усвояют преимущественное значение мотивам практическим, особенно – с Рилем.⁸⁷⁸ Служа подлинным источником философии теоретической (метафизики), пессимизм с другой стороны определяет основные черты и всей практической философии Шопенгауэра, так что он есть *подлинный центр всех идей философа*. – В отрицательном понимании последней цели жизни, т. е.

–292–

во взгляде на неё, как на постепенное самоотречение, которое начинается забвением зла жизни в *искусстве* и особенно в *музыке*, продолжается в постепенно раскрывающемся, под влиянием симпатии и справедливости, понимании, что «наше я не – я, но нечто другое, ты», и оканчивается сознанием, что истинная свобода от зла есть небытие, нирвана, каковое сознание в свою очередь развивает «квиетив воли» (воздержание от деятельности) и потребность в аскетизме, – во всем этом у Шопенгауэра много сходства, кроме буддизма, с неоплатонизмом. В этом последнем сближении Дёринг, насколько нам известно, совершенно оригинален. – Шопенгауэрова философия имела и имеет огромное влияние; но это влияние идет не в глубину, а в ширину, и держится не объективной прочностью его воззрений, а случайным совпадением их с настроением эпохи, болезненно восприимчивой ко злу и не доверяющей целительной силе Христианства.

2. Панфизизм Фейербаха, Молешотта, Карла Фохта и Бюхнера

Направление зародилось в конце тридцатых годов (39-й г. – год издания книги Фейербаха, возмущавшей о его разрыве с Гегелем) и теперь уже замирает.⁸⁷⁹ Сочинения представителей

панфизизма с внешне-литературной стороны удовлетворительны, даже больше – прекрасны; но не глубоки. Мелочность, пристрастие к цитатам,⁸⁸⁰ нагромождение ненужных числовых и фактиче-

–293–

ских данных, укрывательство за авторитетами, без внимания к их достоинству, эклектизм и компиляция, при недостатке систематической научной строгости и даже при нередких самопротиворечиях, – все это производит невыгодное впечатление на серьезного читателя. Но, с другой стороны, именно этими свойствами сочинений панфизистов-материалистов объясняется их успех у полуученой толпы и популярность, – Что касается, в частности, передового борца материализма (панфизизма), Бюхнера, то это, по замечанию Дёринга, «совсем нефилософская голова». Его произведения не наука, но – эмпирико-философские рассуждения дилетанта. Принципы сущего (время, пространство, материя и сила), по Бюхнеру, бесконечны и «бессмертны». Но понятие бесконечности взято у него далеко не во всей философской глубине и рассматривается с чисто внешней, количественной стороны («квантитативно»): он оперирует с триллионами, квардиллионами и т. д., и наивно воображает, что решил всё о бесконечном и вечном. Кант со своими антиномиями для него не существует. – Он допускает бесконечное множество атомов в смысле *физически* неделимых частиц вещества; но его учение об атомах, и вообще о веществе, выражено крайне неопределенно и колебательно: атомы у него то простые, от вечности неизменные, химически различные элементы вещества; то – сложены («вероятно») из какого-нибудь тонкого начала, например, из эфира. Учения о динамическом атомизме он не принимает и не понимает: оно для него слишком тонко. Но он маскирует это и объявляет непонимаемую им теорию «продуктом ненаучной фантазии». Сила, т. е. вообще сила, «мировая сила», есть нечто сложное: она состоит из других частичных сил, которые могут переходить «преобразовываться» друг в друга. Но установка и перечень этих сил у Бюхнера совершенно искусственны и произвольны, как и всё вообще в

учении о силе. Сначала он объявил силу причиной движения; а когда появилась теория кинетического движения, стремящаяся исключить силу из объяснения движения, он эклектически связал этот новый взгляд со старым, – объявил, что движение есть

–294–

сущность силы, и стал употреблять оба эти термина, как синонимы. Отсюда новая путаница и новая неясность. Вообще, – и это очень характерно для Бюхнера, – он «следит за наукою», прислушивается к ней до жалкого раболепства, и гордится своими «современными взглядами». Но кроме некритического наслоения теорий и непродуманных суждений в различных изданиях его «Материи и Силы» из этой погони за наукою ничего не выходит: в свои совершенно материалистические по своей основе и сути взгляды мало-помалу он вводит элементы сначала гилозоистические, а потом «психические» – говорит об «одушевленных атомах», а в материи видит разом и вещество и дух, лишь неодинаково проявляющийся сквозь внешнюю оболочку, что зависит от ступени «развития» материи. Далее, колебание в понятии о материи и силе влечет за собою новое колебание по вопросу об *отношении* материи и силы: он понимает это отношение то монистически, – говорит о материи и силе, как о двух сторонах одного и того же, нам неизвестного начала; то дуалистически – говорит о духе, как о чем-то самостоятельном, стоящем *подле* вещества. Отношение мысли к механическим процессам в организме (к движению) определяется так же весьма нетвердо: мысль рассматривается то как другая *сторона* молекулярных – мозговых процессов, то как их *продукт*. Человек от животного генерически не отличается и произошел от последнего (дарвинизм). Бессмертие, свобода, вменяемость и т. д., с этой точки зрения, конечно, должны быть признаны «фикциями, некритически образованными в донаучный период». Нравственность – продукт природы; главные факторы её – наследственность и воспитание. В этом, как и во всем остальном, много решительных заявлений, но мало критической осторожности и заботы о надлежащем научном обосновании и

ясности этих заявлений. Вообще вся доктрина панфизизма есть конгломерат необоснованных, крайне непродуманных и несогласованных утверждений.

–295–

3. Панэстетизм Фехнера, Вайсе и Лотце

Панэстетизм выступил почти одновременно с панфизизмом, не только доселе не обнаруживает признаков замирания, как этот последний, но напротив, насколько можно судить по отношению к нему современного мыслящего сознания, ему именно принадлежит будущность, хотя те исторические формы, в которых он проявлялся доселе, требуют значительной переработки. Основанием и источником мирового бытия в нем признается уже не разум, но – чувство или, точнее, Единое, блаженное в своем чувстве, самоудовлетворенное, вседовольное. Идея (Гегель), равно как и воля (Шопенгауэр) могут быть поняты пантеистически, как начала безличные и бессознательные; *но бессознательное чувство* есть такая же несообразность, как деревянное железо: лично не переживаемое, не сознаваемое ни в какой мере, так сказать *нечувствуемое чувство* есть, очевидно, *contradictio in adjecto*. Следовательно, мировое Начало есть начало личное. В нем, как условие полноты его блаженства, живет экспансивное «проникнутое энтузиазмом влечение» осчастливлять кого-нибудь, – другие существа (*Enthusiastischer Trieb zur Beseligung*), которое в свою очередь предполагает желание и силу создать их, создать мир. Словом, Бог, как источник мировой жизни, с этой точки зрения, есть любовь в собственном смысле слова, – любовь, воззвавшая мир к жизни по единственному мотиву сделать его участником своих благ. Это – оптимизм, но уже не холодный оптимизм панлогизма, но теплый и греющий оптимизм любящего сердца. Точку зрения панэстетизма выражают главным образом три мыслителя: Фехнер, Вайсе и Лотце.

По Фехнеру Бог – мировая душа, мир – Божие тело, почему Бог и знает или, точнее, непосредственно сознает мировую жизнь в каждый данный момент, как свою собственную. Этот странно звучащий тезис, к счастью, не проведен у Фехнера

последовательно. Его *чувство* и мотивы практические подсказали ему мысль о правде теизма, который он и сделал темой своих

–296–

работ. Решая, однако, специально-богословские вопросы без внимания к положительной догме, он, как известно, высказывал много фантастических и чисто гадательных соображений (учил наприм., об апокатастасисе и пр.).

Задачей философии Вайсе был синтез начал спекулятивной философии с христианской догматикой, каковой синтез при желании сохранить особенности той и другой, конечно, не мог вполне удовлетворить ни спекулятивных мыслителей, ни строгих христиан, – особенно последних. Догматы о воплощении, о первородном грехе, о воскресении и т. д. – все это у него перетолковано с точки зрения на мир, как на постепенно развивающееся, проходящее известные периоды, целое, причем в мировой процесс Божество вовлечено больше, чем допускает теизм. Печать одностороннего интеллектуализма правой гегельянской на произведениях Вайсе довольно заметна и лишь отчасти умеряется его эстетическими концепциями, под влиянием которых главным образом и развиты им теистические моменты его философии (наприм., учение о творении и т. д.).

Лотце взял свой основной принцип из Фехнера-Вайсева эстетизма и развил его при помощи Гербартовского плюрализма. Этими двумя чертами вполне охватываются особенности его системы. Сочинения Лотце, как известно, распадаются на две больших группы: сочинения специальные (по медицине, физиологии и психологии) и общепhilosophические. Что касается этих последних, то в них развита логически связанная и законченная система идей, хотя и не всегда в систематической форме. Некоторые части системы набросаны отрывочно и фрагментарно и изложены лишь конспектно (в «диктатах»). Систему Лотце всего правильнее разделить на три части, – на философию: а) теоретическую, б) практическую и в) религиозную.

а) Теоретическая философия складывается из теории познания и метафизики, которая в свою очередь подразделяется на онтологию, космологию и психологию. – Коренная особенность и вместе недостаток теории познания Лотце – субъективное отношение к вопросу о познании: философ спрашивает не о том, что есть в действительности, но

–297–

лишь о том, что *может и должно быть* – согласно с моими субъективными потребностями. Отсюда скептико-позитивистическая окраска его гносеологических воззрений: «что такое сущее в себе – неизвестно, но если иметь в виду, что оно *должно* соответствовать нашим потребностям и целям нашей жизни, то, *вероятно*, оно таково» – вот подлинный смысл его воззрений. Он сравнивает процесс познания с настройкою музыкального инструмента: оно должно привести в ясность и согласовать то, что уже дано, заложено в нашей природе. Это очень рельефно обрисовывает его основную точку зрения, но в то же время указывает и самое больное место его философии – её субъективизм. «Знание возникает из наших потребностей и специально – потребностей интеллектуальных, но его критерий чувство (эстетическое и нравственное)»: отсюда у Лотце недостаточно внимательное отношение к логическому методу и к объективному обоснованию своих концепций. – В понимании онтологии Лотце держится традиционных взглядов: это есть учение о сущем или бытии вообще. Бытие же определяется у него, как отношение (*Inbeziehungstehen*), элементы которого понимаются в смысле монад Лейбница и Гербарта, хотя у Лотце несколько иной исходный пункт и иные результаты. Совокупность сущего, по Лотце, так же как по Лейбницу и Гербарту, есть единство во множестве, но это последнее понимается у него не столько качественно, как у названных мыслителей, сколько количественно. Единое абсолютное стремится к самоутверждению и самосохранению: отсюда совершающееся в одном пункте или в один момент должно повториться и в других пунктах, в другие моменты, вследствие чего именно и возникает множественность. Единство сущего, данное прежде множественного, – вот

центральная мысль философии Лотце, так что лейбнице-гербартовский плюрализм, кажется, переходит у него в спинозизм (наприм., он иногда выражается так «вещи – мысли Божественные, порождаемые им и в нас»). Вообще онтология у Лотце изложена довольно нетвердо и колебательно; реализм наивного сознания и идеализм в смысле Беркли, плюрализм и спинонизм, – вот роковые противополож-

–298–

ности, из которых Лотце не мог вполне выбиться. – В космологии, как и в признании плюрализма, Лотце опять примыкает к Лейбницу. Как и этот последний, он думает, что пространство не существует реально, но есть лишь наше понятие или точнее, перевод на наш субъективный язык инородных отношений между элементами сущего. Очевидно, что этим своим субъективным пониманием пространства он становится в противоречие с своею собственною, весьма ценною в научном отношении и имевшею в истории вопроса о пространстве большое значение, теорию «местных знаков» (Localzeichen), которая мирится только с реалистическим пониманием пространства. Подобным же образом и время он рассматривал лишь как логическое отношение основания и следствия, как безвременную связь причины и действия. Движение, по Лотце, есть переход элементов сущего из одного состояния в другое. Материя – система отношений между этими элементами. Мировое целое не есть законченное, совершенное существование, но нуждается в развитии, в истории. С этой стороны философию Лотце не без основания сближают иногда с дарвинизмом; но конечно между ними все же остается, не смотря на это внешнее сходство, громадная разница в том, что у Лотце развитие осуществляется телеологически, а у дарвинистов – механически. – В психологии у Лотце замечается больший наклон в сторону Спинозы, чем Лейбница; душа не субстанция в строгом, метафизическом смысле, – субстанциональность в собственном смысле принадлежит только Богу, – хотя и может быть называема субстанциею в некотором условном смысле, в смысле относительно самостоятельного проявления или *действия* Божества. Этим

разрешается уже и труднейший в рациональной психологии вопрос о происхождении душ и именно в том смысле, что исключаются как теории творения, рождения, так и предсуществования душ. В нашей жизни можно уследить моменты непосредственного, более или менее ощутимого (смотря по обстоятельствам), вступления Божества, так что она есть как бы мелодия с паузами. Бессмертие не есть вопрос строго метафизический: это – дело веры.

–299–

б) Практическая философия или наука о ценности бытия (Werthwissenschaft) есть самая характерная особенность системы Лотце. К сожалению, она не развита с желательной полнотой. Как в философии теоретической над науками о природе (космология) и духе (психология) возвышается, чрез объединяющую их в некотором общем им обоим моменте онтологию, одна общая теоретическая наука – метафизика: так и в практической философии над науками о ценном в мире объективном (эстетика) и субъективном или долженствующем быть (этика) возвышается посредством науки о ценном вообще (соответствует онтологии), единая практическая наука о ценности бытия. Таким образом она состоит из трех частей: *общего учения о ценном* (обрывки, намеки – даже не «диктаты»), *эстетики и этики*. – Задача общей части практической философии состоит в том, чтобы раскрыть истинную природу ценного: оно не может быть абстрактной природы, но должно иметь конкретное значение и, в качестве живой силы, обуславливать наше индивидуальное благо. – Такою живою и реальною силою ценное заявляет себя прежде всего в прекрасном, исследование которого составляет задачу первой специальной части науки о ценном – *эстетики*. Прекрасное есть наиболее конкретная форма, откровение в чувственной (объективный момент) и непосредственно чувствуемой (момент субъективный) форме истины и блага. Оно обуславливает не только наше субъективное счастье, но и – объективное самодовольство или блаженство внешней природы. Раскрытие этой последней мысли у Лотце несколько фантастично: в природе будто бы есть некоторое самочувствие,

самоуслаждение своею красотою и т. д. – Другую основную формой ценного является нравственно доброе, исследование которого составляет задачу *этики*, второй специальной части науки о ценном. Основой нравственности, по Лотце, служит, как и по Канту, некоторый безотчетный императив (совесть), но не безусловный, а условный: он должен содействовать осуществлению нашего блага и, лишь при этом условии, имеет обязывающую силу. Это сообщает этике Лотце утилитарную или, общее, эвдемонистическую окраску. Постулат нравственности есть наша свобода; но учение о

–300–

свободе является непонятною непоследовательностью в системе, которая, как мы отметили это у Лотце выше, относится двусмысленно к учению о субстанциальности души и склонна рассматривать её просто, как действие или самообнаружение Божества. Исполнением нравственно должного мы достигаем не только своего личного блага, но телеологически содействует и осуществлению блага мирового, универсального.

в) Третья часть системы Лотце, философия религии, имеет громадное значение для теологов; в его учении о бытии Божиим, о миротворении, о Промысле и т. д. много ценных мыслей и возбуждающих намеков.⁸⁸¹ К сожалению Дёринг не анализировал этой части системы философа с желательною подробностью. Он отметил лишь некоторые пункты, стоящие в связи с философиею общею. – Взаимодействие между элементами сущего возможно лишь в том случае, если они объединены в некотором онтологическом центре (т. е. в Боге – космологическое доказ.), – в некотором Первоначале, которое должно быть источником всего прекрасного, истинного и доброго т. е. должно быть Существом совершенным (доказ. онтологическое). Такое Существо может быть понято лишь как всемогущая самостоятельная Личность, создавшая мир и промышляющая о нём. Входящее в понятие промышления понятие *управления* предполагает в существах управляемых относительную самостоятельность или свободу выбора и самоопределения. Таким образом, понятие свободы, которое было подорвано в философии теоретической, являлось

простым постулатом в философии практической, снова восстанавливается в философии религиозной. – Камень преткновения для философии религии Лотце – это вопрос о зле. В сущности он не объясняет здесь его происхождения, как в своей эстетике не объясняет появления в природе безобразного (Hässliches). Зло для него факт, который рационально осмыслить нельзя. Вот почему и пессимизм теоретически неопровержим: от него одно спасение – *вера* в святого и благого Подателя

–301–

жизни, несомненно ведущего нас ко благу, хотя и неведомыми путями.

Панэстетизм Лотце или, как еще можно характеризовать его философию, – его *эстетико-эвдемонистический идеализм* вызвал к себе двоякое отношение, породившее два радикально противоположных взгляда на научное значение его идей. Наприм., историк новой философии Фалькенберг называет Лотце «классиком философии», «классическим философом»; а, по известному вульгарному отзыву Карла Фохта, он есть по что иное, как *speculirender Struwwelpeter*.⁸⁸² Дёринг находит этот последний отзыв грубым и резким, но в сущности верным. И по его мнению философия Лотце на большое научное значение претендовать не может. Но нам кажется, что Дёринг мог бы и должен бы был высказаться о философии Лотце сочувственнее уже по одному тому, что как увидим далее (ст. гл. V), сам он стоит в своих положительных взглядах под значительным влиянием этого мыслителя. Но и независимо от этого, принцип панэстетизизиса, который, по разъяснению историка, является в системе Лотце логически и исторически необходимым дополнением крайних принципов панлогизма и пантелизма, – этот принцип и сам по себе, независимо от всех недостатков в его проведении, требует к себе во всяком случае более осторожного отношения.

4. Агностицизм Альберта Ланге

Это своеобразное направление, владычество которого над умами, падает на конец шестидесятых и семидесятые годы, характеризуется отречением от метафизического *знания* во имя,

постигаемого лишь *чувством* и не переводимого поэтому в понятия; этико-эстетического идеализма.

–302–

«Подлинное знание дается лишь точными науками; но изучая законы явлений, они ничего не говорят нам об их сущности т. е. о том, что собственно только и представляет для нас ценность; эти безусловно ценные, идеальные основы жизни постигаются нами интуитивно, в некотором *поэтическом* прозрении; след., всякая, претендующая на познание сущности бытия, метафизика есть лишь поэзия, но не знание, в строгом смысле»: вот *résumé* взглядов Ланге. – Эти взгляды нельзя рассматривать, как случайность, порожденную чисто индивидуальными особенностями названного мыслителя. Нет. Это – исторически необходимое явление. В нем слились три течения, три настроения, характеризовавшие средину нашего века. Во-первых, увлечение положительными науками заставляло искать истины только в них. Во-вторых, как противовес одностороннему развитию догматической философии (Фихте-Шеллинга), пробудился интерес к критической стороне философии Канта, который вызвал крайне сдержанное отношение к метафизическим вопросам, чему в свою очередь содействовало и тогдашнее направление естественных наук: Бюхнер ожидал, что корифеи естествознания выскажутся за материализм, но ошибся – они воздержались от всяких положительных суждений о «последних вопросах» и выставили на своем знамени известное «*ignoramus et ignorabimus*». Наконец, в-третьих, быстро развивающаяся промышленность (дух «индустрионизма»), по закону контраста, вызвал стремление в область идеала. Но так как объективное обоснование этого идеализма уже заранее было признано невозможным (под влиянием кантовского критицизма и мысли о том, что истина *только* в точных науках); то ему пришлось усвоить лишь субъективное значение. Таково происхождение этико-эстетического агностицизма Ланге. – Это направление имело и имеет многих последователей как в среде философов (Либман и др.), так и в среде теологов (Липсиус, Герман, Бендер и др.), потому что оно отвечает основным стремлением

нашего времени; но усвоить агностицизму Ланге серьезное научное значение, очевидно, нельзя. «Ты можешь, – говорят, – *быть настроен поэтически и даже пиэтистически, а мыслить мир должен*

–303–

материалистически, как неизменно твердо связанную систему отношений атомов»; но разве мысль может не вторгаться в мое настроение? и т. д. – Возражения против Ланге, впрочем, известны и я не буду задерживать читателя на изложении их по Дёрингу.⁸⁸³

5. Новый панпсихизм с антихристианскою окраскою (Эдуард-фон-Гартман)

Система Гартмана есть психический монизм, противоположный плюрализму, с одной стороны, и дуализму материи и духа, – с другой. Частнее её нужно определить как синтез пантелизма и панлогизма, но синтез не органический, не внутреннее объединение бесконечных воли и разума в единстве Божественной Личности, но – лишь как внешнее подлеположение этих непримирённых и противоборствующих начал, как внешнюю связь этих атрибутов в самопротиворечивой, *дуалистической субстанции* «Бессознательного». И так как эту универсальную бессознательную субстанцию, как бы механически составленную из противоборствующих начал, можно называть Божеством лишь в смысле несобственном, – то систему Гартмана правильнее называть панпсихизмом, чем (как это иногда делают) пантеизмом. – Гартман признает «вещь в себе» в смысле независимой от нашего сознания, существующей вне и прежде него, реальности и считает эту «вещь в себе» познаваемую. Это познание осуществляется, во-первых, мистически, поскольку подлинная основа сущего открывается нам в «предчувстви-

–304–

ях», «догадках», прозрениях», «непосредственных интуициях» и т. д. и, во-вторых, – индуктивно, путем эмпирического раскрытия и оправдания мистической концепции или гипотезы. Эту свою основную гносеологическую точку

зрения сам Гартман называет трансцендентальным реализмом. – Мир, по Гартману, есть *объективное*, реальное явление (в отличие от Канта и Шопенгауэра: у них он – явление *субъективное*), непосредственное присутствие в котором Абсолютного-Бессознательного наглядно проявляется во всем том, что не может быть объяснено из механических условий. Примыкая к Ланге,⁸⁸⁴ Дёринг находит этот прием совершенно ненаучным. Жители Австралии сводят в природе все то, чего не могут объяснить, на *devil-devil* (божество): подобным образом и Гартман сводит на свое Бессознательное всякое событие, действующая причина которого *не вполне содержится* в одновременно существующих материальных обстоятельствах. Негр Австралии и философ бессознательного различаются между собою лишь в том, что последний дальше отодвигает границу «естественно объяснимого», чем первый; но прием мысли один и тот же: в обоих случаях одна и та же *произвольная* остановка, как на пределе объяснения, на том, что, хотя еще и не объяснено пока, но вообще объяснимо и может быть со временем объяснено научно точно. Далее, проблема перехода мира из идеальной в реальную, временно-пространственную форму существования у Гартмана объясняется отнюдь не более, чем в учении теизма, на который он всегда нападает: его, направленные к решению этого вопроса, речи об «атомизировании» абсолютной воли, об относительных субстанциях, как о «связках лучей абсолютного», – все это и подобное звучит иногда красиво, но содержит очень темный и неуловимый смысл. – Было бы лучше, – рассуждает Гартман, – если бы вовсе не было никакого мира; но раз миру суждено было возникнуть (?), он явился все-таки в наилучшей форме: наш мир есть лучший из всех возможных миров. Эту точку зрения сам философ называет *эволюционистическим опти-*

–305–

мизмом в том смысле, что наш мир или, точнее, мировой процесс, мировое *развитие* есть наилучшее средство для угашения в Бессознательном неразумного желания проявлять себя в пространственно-временной форме. Конечно, этот

странный и двусмысленный оптимизм, это «врачество пораженного болезнью божества», этот «план божественного самовоспитания и самовразумления», – все это такие утопии, которые уже заранее, до ближайшего ознакомления с системой, сильно подрывают доверие к ней.

6. Новый панфизизм с наклоном к переходу в гилозоизм (Кцольбе, Цёлльнер, Геккель)

Характеризованное в заглавии течение мысли есть материализм, непоследовательно перемешанный с гилозоистическими элементами. Толчок этому направлению был сообщен врачом *Кцольбе*, который, под влиянием Фейербаха, с одной стороны, и Лотце (поскольку этот последний оспаривал *vis vitalis*), – с другой, наметил, сначала в своем *Новом изложении сенсуализма* (1855 г.), а позднее в сочинении *О пределах и происхождении человеческого познания* (1865), основные черты гилоизма. Он принимал род «мировой души», состоящей из ощущений, неизменно связанных с комбинациями атомов, – ощущений, которые в человеческом организме лишь сгущаются и группируются в общий эффект душевной жизни. К этим двум принципам (атомы и ощущения) он присоединял еще третий, – от вечности сложенные из групп атомов *органические основные формы*, из взаимодействия которых с механизмом естественных процессов могут быть объяснены организмы. Жизнь разлита повсюду и все одушевлено. Разница только в степени. Дана пара мышей и бочка с мукой. Животные размножаются, а вместе с этим – ощущения и чувства; след., *в муке должны существовать ощущения и чувства*, хотя лишь слабо и бледно, не так концентрированно как в мозгу: вот в конкретной форме тезис гилозоистов.⁸⁸⁵ – Астроном

–306–

Цёлльнер (особенно в своем сочинении *О природе комет*, 1872) ввел в доктрину гилозоизма эвдемонистический момент: переход механического напряжения в живую силу связан с чувством удовольствия, испытываемого каждым атомом, что и служит для существ природы стимулом к переходу в высшие формы. Таким образом Цёлльнер признал в природе некоторый универсальный эгоизм, как условие её жизни и развития.

Неудивительно, что, при таком направлении своего мышления, Цёлльнер склонился к спиритизму. Научного в его идеях немного: это почти сплошная фантастика. – Еще дальше провел гилозоистический принцип известный дарвинист Геккель (в своей *Общей морфологии организмов*, 1866 г., равно как и в позднейших сочинениях: *Естественная история творения, Антропогенеза* и др.). Он объединил идеи гилозоистов с началами дарвинизма и таким образом пытался установить цельное монистическое миропонимание. Вся материя одушевлена. Духовное начало и вещество нераздельны. Природа и её жизнь есть замкнутое, причинно-механическое целое, безусловно исключаящее телеологический дуализм. В воззрениях Геккеля не без основания находили родство с идеями Спинозы: разница между ними лишь в том, что первый кладет центр тяжести в материальном моменте существующего и отождествляет свой монизм с материализмом естествознания, тогда как Спиноза все разрешает в свою субстанцию, начало идеальное. – «Мне кажется, – писал Кцольбе в одном из своих сочинений (*Происхождение самосознания*, см. у Ланге, т. II, стр. 117), – мне кажется, что я попал со следствиями, к которым меня принудил мой принцип, в сказочный мир мысли»: под этим откровенным заявлением могли бы и должны бы были подписаться все вообще гилозоисты. Их воззрения действительно больше похожи на сказку, чем на научную теорию.

–307–

7. Новый панфизизм с дуалистической окраской (Евгений Дюринг)

В противоположность Геккелю, Дюринг⁸⁸⁶ выступает борцом за самостоятельность телеологического, общее – психического принципа, который он ставит *подле* физического (отсюда дуалистическая окраска). Но так как в проведении своих взглядов он непоследователен, то и ему не удалось подняться над общею тенденцией *панфизизма*. Так оправдывается данная в заглавии характеристика его воззрений. – В теории познания Дюринг является решительным реалистом-догматиком. Можно сказать, что он проникнут безусловным доверием к

человеческому разуму: между этим последним и миром соответствие полное, так что бытие и мышление могут и должны ручаться друг за друга (мир, по его выражению, *verstandesmäßig eingerichtet*). Объективно-реальное значение он усваивает не только рассудочному, но и чувственному познанию: ощущения, восприятия и формы восприятий (пространство и время), так же как и рассудочные категории, имеют свои «объективные корреляты». Из совокупности всех наших познавательных функций возникает идеальный образ мира, который точно соответствует реальному. – В метафизике у Дюринга рельефно выступает дуализм материи и формы, причины и цели. В веществе совершенно непостижимым образом заложены некоторые идеальные принципы: формы или типы (нечто в роде платоновских идей), обуславливающие сохранение родов сущего, и – цели, обуславливающие непрерывное развитие или совершенствование мира. Но этот «идеальный мировой схематизм» у Дюринга нисколько не обоснован и не объяснен из высшего духовного Начала, вследствие чего он много теряет в своей научной ценности. Единое, всеобъемлющее, вне – или сверхпространственное бытие (характеризовано у Дюринга совершенно неопределенно) бесконечно

–308–

и вечно; но мир, как *явление этого единого бытия*, ограничен и по пространству и по времени, в силу математического «закона определенного числа», который заключается в том, что всякое число и всякая величина, по самому понятию своему, конечны («бесконечное число» есть *contradictio in adjecto*). Дюринг – заклятой враг дарвинизма (единственный в Германии и в этом его немалая заслуга перед наукою!). Принцип борьбы за существование, по его мнению, есть совершенно ложный принцип: в царстве не живых существ (растений, наприим.) он, очевидно, есть лишь метафора; в кругу живых, особенно людей, как показывает опыт, лучшие типы скорее всего гибнут в борьбе. И это понятно: борьба ведет к расширению грубой силы, бесстыдной хитрости и жестокости, вследствие чего преимущества, доставляемые умом, или

теряют всякое практическое значение или даже способствуют унижению типа. – В психологии Дюринг восстает против субстанциальности души, но признает реальность состояний сознания. Но что такое сознание и откуда оно, – эти вопросы остаются у него без ответа. Его выражения, что это «своеобразный космический феномен», «арена психических процессов», «высшая, наиболее тонкая форма проявления антагонизма механических сил» и т. п. не дают, конечно, определенного ответа на указанные вопросы, хотя не оставляют сомнения в том, что, если бы философ высказался определеннее, он разрешил бы свой дуализм в панфизизм с его причинно-механической необходимостью. – У Дюринга, как и у Лотце, подобно которому, в понимании философии он кладет ударение на её практическую задачу (он определяет философию, как «развитие высшей формы человеческого сознания о мире и человеческой жизни или как установку принципов всякого человеческого знания и всякой человеческой деятельности»), – между теоретической философией и этикой ставится посредствующая философская дисциплина практического характера – *учение о ценности жизни*. Здесь он является противником пессимизма и противопоставляет ему *разумный оптимизм*, который состоит из четырех основных элементов: 1) из доверчивой преданности разумной природе (атеизм), принципиально

–309–

исключающей всякие тревожные *warum*; 2) из повышения темпа жизни (*Lebenssteigerung*), – из стремления устроить жизнь так, чтобы сумма удовлетворенных желаний превышала сумму желаний неудовлетворенных; 3) из понимания зла, как телеологически необходимого средства для достижения разнообразия в жизни, от которого (зла) всегда можно найти исцеление в *диететике* и, наконец, 4) из разумной надежды на реализацию в будущем высших культурных типов, долженствующих перестроить нашу жизнь и освободить её от гнетущих социально-экономических зол. – Основа этики – признание за другими одинакового с нами достоинства и естественное чувство симпатии. Условие автономной

(разумной) нравственной жизни – во-первых, одинаковое материальное благосостояние, затем уничтожение религии и культа, полная личная свобода, коммунизм, уничтожение капитала и т. д. Здесь философ уже переходит в публициста – пропагандиста доктрин новейшего социализма. – В общем философские воззрения Дюринга производят какое-то двойственное впечатление: есть мысли научно-ценные, но их формулировка не строга, связана с повторениями и даже внутренними противоречиями, вплоть до коренного, несколько не устраненного, дуализма материи и формы, причины и цели. Мысль острая, возбуждающая; но впечатление портится повсюду проторгающимся субъективизмом философа, который всю жизнь боролся против ненавистного ему «профессорства» и не пропускал случая поглумиться над ним, что, в свою очередь, породило в нем склонность к переоценке своих собственных заслуг и к самовосхвалению. *Во всяком случае это – не объективное, а субъективное, окрашенное личными симпатиями и антипатиями «понимание действительности».*

8. Новый панпсихизм с наклоном к Христианству (Вундт)

Вундт служит для нас прекрасным доказательством того, как неизбежно всякий искренний и последовательный мыслитель рано или поздно приходит к постановке и

–310–

решению метафизических вопросов: он начал физиологией, от неё перешел к психологии, а в своем недавнем большом труде («Система философии», 1889) является решительным метафизиком. Его основной принцип здесь – *Всеединая Воля*, как основа всего существующего. С этой стороны система Вундта представляет более всего сходства с Шопенгауэровой системой; однако, она и отличается от неё довольно определенно и именно двумя чертами: во-первых, у Шопенгауэра на первый план выступает единство принципа (монизм), а у Вундта – множественность относительно-самостоятельных единств или индивидуальных волей (плюрализм); во-вторых, у Шопенгауэра мировая Воля слепа и абстрактна, лишена всякого направляющего и определяющего её внутреннего принципа, всякой *convergierende Tendenz*, у

Вундта, напротив, прежде всего оттеняется именно эта тенденция, внутренний, *этический* момент или принцип, определяющий Волю к мирозданию и мироустройству. Вот почему его концепция мировой Воли, как первоосновы сущего имеет большое сходство с учением о Боге положительного, христианского теизма.⁸⁸⁷ – Философия, по Вундту, есть

–311–

«универсальная или всеобщая наука, стремящаяся объединить все частные (и особенно специально-научные) познания с целью образовать единое, удовлетворяющее как требованиям рассудка, так и потребностям сердца, миро- и жизнесозерцание». Она разделяется на две главных части: а) *учение о познании* (формальная логика и теория познания или гносеология) и б) *учение о принципах* (которое снова подразделяется – на *общее* учение о принципах или метафизику и *специальное* учение о принципах, – принципах природы и духа). – Основная тенденция теории познания у Вундта, как и у Лотце, скептическая: наше познание таково главным образом потому, что *наша* природа так устроена, а не потому, что в ней будто бы точно отображается объективная действительность. Вопреки декартовскому положению «*de omnibus dubitandum*», философия, подобно специальным наукам, должна начинать

–312–

доверием к чему-либо данному. Отсюда его собственный исходный пункт – *наивный реализм* или точка зрения восприятия. Над нею возвышается рассудочное познание – методическое, основанное на анализах; над ним, в свою очередь, – познание разумное, философское, направляющееся к розысканию единства и законченности. Скептическая тенденция проскальзывает у Вундта уже при изложении первой ступени познания: ощущения суть лишь *символ* чего-то объективного. Еще яснее она выступает при обработке понятий – в стремлении к освобождению их от противоречий, с которыми они связаны в наивном реализме. Наконец идеи объявляются прямо нашими продуктами: они трансцендентны и ни в каком случае в опыте не даны, хотя толчок к их открытию дает опыт (по закону основания и следствия). Метафизика живет и

движется гипотезою; а гипотеза есть не что иное, как рациональное дополнение опыта. Следовательно, метафизические идеи и концепции имеют эмпирическое основание; но сведены к опыту и им оправданы быть не могут. Это, по Дёрингу, *«рационалистический скептицизм*

–313–

на эмпирической подкладке». – Обдать идеи, как сказано, есть область гипотетического: отсюда их принципиальная смутность и незаконченность. *Космологическая* идея дает нам некоторый смутный образ мира, как «ограниченной целостности», границ которой, однако, точно мы указать не можем. *Психологическая* идея дает нам некоторую концепцию души, как единства душевных функций (но не субстанции), как чистой активности, как некоторого *аналогон* динамически понимаемого атома (Ein seelisches Seiendes). Если основа понятия о душе есть идея связи, духовного единства; то можно говорить не только об индивидуальной душе, но – и о душе семьи, государства и других «проявлений общей воли», в которых сказывается некоторый внутренний, единящий принцип. Во всем этом, далее, проявляется один и тот же, все связующий, принцип, одна и та же мировая Воля, идеальная человечность, Божество, как основание нравственного и всякого вообще миропорядка. *Онтологическая* идея есть синтез идей космологической и психологической. Этот синтез может быть достигнут или разрешением космологической идеи в психологическую (психический монизм); или, наоборот, – психологической в космологическую (монизм физический – материализм); или – подлеположением обеих идей (дуализм); или, наконец, удержанием от обеих частных идей их общего, родового признака – genus'a для обеих species (трансцендентный монизм). Вундт проходит первым путем – сводит космологическую идею на психологическую и приходит, таким образом, к *пантелизму*, или, общее, к *панпсихизму*. Чтобы быть достаточным основанием для объяснения мира и истории человечества, мировая Воля должна служить конкретным воплощением идеала нашего нравственного самосознания, предваряющим при том мировой процесс. И «так

как основание может проявляться в следствии лишь поскольку само входит в него, то и Бог может быть мыслим лишь как *мировая воля*, а мир, мировое развитие – как раскрытие этой Бож. воли и деятельности» (S. 442). Эта идея Божества необходима и философия таким образом может доказывать *необходимость* религиозной веры, но пере

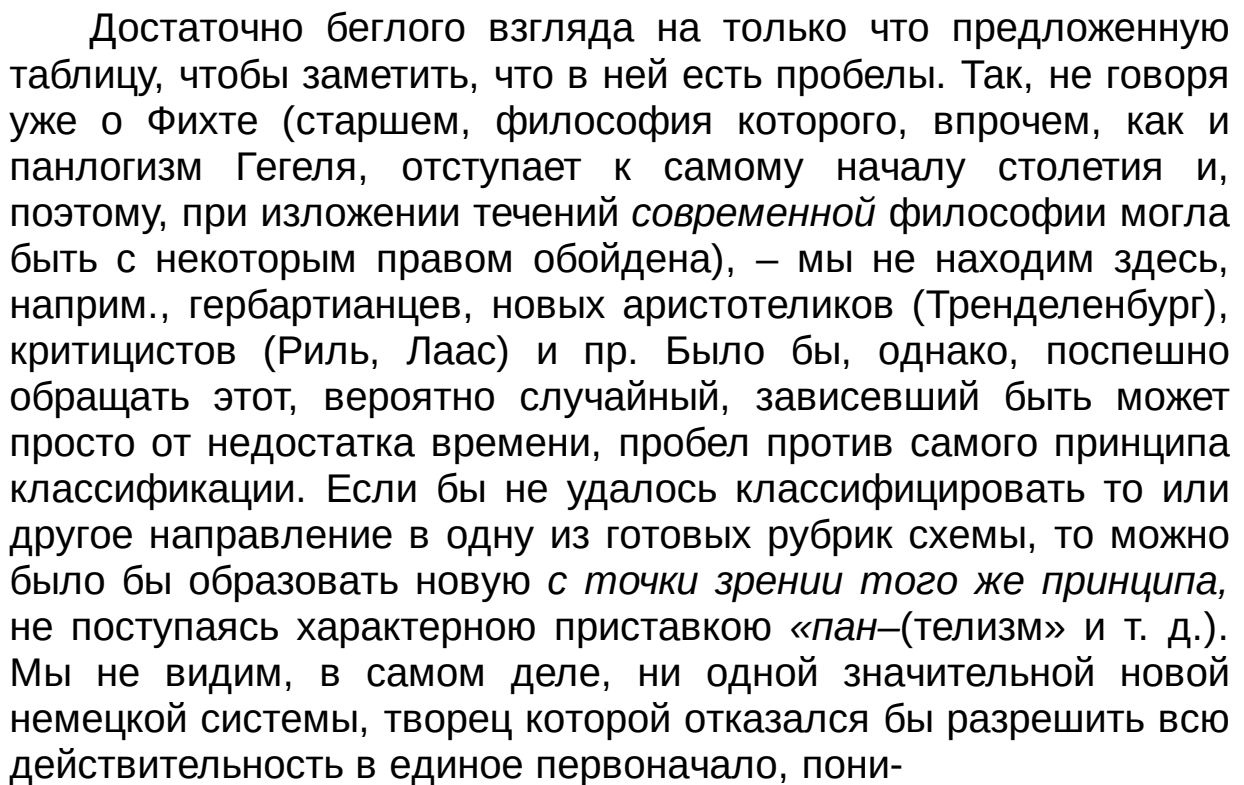
–314–

вести её в знание не в силах. – В системе Вундта восхождение от опытных данных к метафизическим гипотезам, *regressus* почти повсюду хорош; но дедукция, объяснение из этих гипотез данной действительности, так же почти повсюду, неудовлетворителен. Так, – самый важный пункт, – мирообразовательный процесс и мотивы к нему в абсолютном остаются совершенно невыясненными. Вообще, что касается дедукций, то читателю «Системы» неизбежно придется пережить *обман ожиданий*: масса подготовительной работы и ничтожный, нисколько не соответствующий результат. При том, самое чтение и понимание «Системы», вследствие сложности и разнохарактерности развитых в ней мыслей, весьма затруднено. За всем тем, не смотря на колебание философа в отношении к вопросам о Боге, личности Христа, бессмертии и т. д., – не смотря на это колебание, его *синтез современной натурфилософии с основными идеями положительной религии (Христианства) при помощи мысленно необходимых концепций*, должен быть признан, вместе с благородным идеализмом Лотце и Ланге, одним из самых светлых явлений в современной философии. Во всяком случае, это – высшая, доселе достигнутая, фаза философской мысли и весьма ценная субструкция для теологии. – Этим общим суждением о философии Вундта курс Дёринга заканчивался.

Характеризованные Дёрингом направления современной философии графически можно изобразить в следующей схеме, которая наглядно показывает, когда направления зарождаются, как они разрастаются, порождают из себя другие, побочные течения и таким образом теснят друг друга:

–315–

А. панисихизмъ: В. паяфизизмъ. Полускентяцизмъ:



–316

мает ли он это последнее как панфизисты, или как панпсихисты: для этого немецкий ум слишком прямолинеен и слишком строго воспитан своей прошлой историей! Вот почему *трансцендентальный* или *трансцендентный* (как предпочитает Вундт) *монизм*, предполагающий подчиненный дуализм *неразрешимых* друг в друга начал материи и духа, чужд современной немецкой мысли, которая так воспитана, что может понять только *монизм субстанциальный*. И вот почему, когда Дёринг рассматривает всю современную немецкую философию под углом зрения этого последнего (панпсихизм и панфизизм суть лишь *виды* субстанциального монизма), он, по нашему мнению, ставит её в *единственно правильную* перспективу и разом освещает все положение дела истинным светом. Усвоив один этот его принцип классификации, мы понимаем, без всякой дальнейшей критики, с чем собственно имеем в немецкой философии дело. Даже в лучших системах, каковы по справедливости системы Лотце и Вундта, наша душа есть лишь «момент абсолютного», его «действие» и т. д., так что ото всего остается лишь один внушительный, по неопределенный «пан», оставляющий для нас, не смотря на все апелляции философов к чувству, лишь очень условную возможность свободно-самостоятельной деятельности, личных усилий и инициативы.⁸⁸⁸

Но и независимо от этого, если мы будем рассматривать принцип классификации Дёринга просто с чисто логической, формально-логической точки зрения, мы должны отдать ему решительное преимущество пред другими, общепринятыми принципами классификации течений новой философии. Эти течения или, как говорят чаще, философские школы обыкновенно группируют или *по именам* философов (гегельянцы, гербартианцы и т. д.),⁸⁸⁹ или по их

–317–

отношению к реализму и идеализму,⁸⁹⁰ или наконец, разом и потому и другому принципу т. е. допускают классификацию смешанную.⁸⁹¹ Но имена, как известно, далеко не всегда дают правильное представление о деле, а с другой стороны, где это

последнее обстоятельство имеет место, обыкновенно под одним делом подписывается несколько имен или, говоря применительно к нашему вопросу, одни и те же идеи разделяются многими мыслителями. Вот почему, хотя в подробных курсах истории философии можно (и принято) говорить о каждом мыслителе в отдельности, при характеристике *общих* течений или направлений мысли этот прием решительно неудобен. Подобным же образом и классификация по рубрикам «идеализм» и «реализм», хотя она и удобнее предыдущей, не может быть, однако, признана *в научном отношении вполне удовлетворительною* и именно – вследствие *многозначности* приведенных терминов, которые, как известно, употребляются для характеристики и гносеологических и метафизических точек зрения и при том в обоих случаях с различными оттенками. Мы не говорим уже о смешанном принципе классификации: логика таких принципов не одобряет. Над всеми этими способами классификации высоко поднимается прием Дёринга. Во-первых, его принцип чужд всякой многозначности и не допускает перетолкований. Во-вторых, он полно охватывает предмет *и сам по себе, без дополнения другими вспомогательными принципами*, достаточен для выполнения не только главного деления, но и для установки дальнейших членов схемы, для внесения в неё частных видовых различий (чего нельзя сказать даже о сравнительно хорошей классификации по прин-

–318–

ципу реализма и идеализма). В самом деле разграничение начал психического и физического, далее в психическом – моментов логического, волевого и эстетического, и, наконец, в физическом – чистой материи, живой материи (гилологизм) и материи, подчиненной духу, телеологически им формуемой и обладаемой (дуализм), это разграничение устанавливает совершенно определенные углы зрения на предмет и дает надежные точки опоры для ориентировки в сложных и перепутанных течениях современной немецкой философии.

Таким образом, не смотря на пробелы и недостатки в частностях, маленький курс Дёринга, по нашему мнению,

должен быть отнесен к числу самых ясных и поучительных историко-критических очерков современной философской мысли.

А. Введенский

(Продолжение следует)

**Струнников А. А. Доступно ли нам
непосредственное познание Божества? [Рец. на:]
Астафьев П. Е. Воля в знании и воля в вере //
Вопросы философии и психологии. Кн. 14. С. 75–96
// Богословский вестник 1893. Т. 2. № 5. С. 319–330 (3-
я пагин.).**

–319–

Давным-давно, еще в Греции, вслед за появлением настоящего стремления или любви к мудрости, вслед за появлением философии появилось и стремление к поверхностному мудрованию, к пустым словопрениям, – софистика. Сущность последней сводилась к тому, что при соблюдении кажущейся логической правильности мысли, а тем более при соблюдении внешней словесной правильности, человек нарушал самые существенные законы мышления, благодаря чему мог утверждать и защищать, что угодно, говорить за и против одного и того же, доказывать какую угодно бессмыслицу. Главнейший прием софистов был очень прост: это употребление одного и того же слова в разных значениях или, в частности, буквальное понимание выражений, обыкновенно понимаемых в переносном смысле. Так софисту легко было доказать хотя бы бессмертие человека таким образом. Смертью называется уничтожение, разрушение; а если так, то самое выражение «человек умер» окажется заключающим в себе противоречие и потому мысль о возможности смерти для человека недопустимой: если уже умер, разрушился, уничтожился, то стало быть он уже не человек; человека нет; осталось если уже не чистое ничто, то лишь земля, прах; а если человек еще существует, то значит не умер, а жив... И не смотря на простоту подобных

–320–

приемов, софистика весьма вредила философии, роняя её представителей в глазах большинства, которое, не различая философа от софиста, готово было и первого представлять

себе в виде лишённого всяких убеждений пустослова, способного отрицать все древние верования народа, равно как и нравственные правила.

Не вывелась софистика, особенно в области философии, и теперь; сохранив до сих пор основной свой прием рассуждений, она приобрела себе даже новое орудие в иностранных словах: грек почти ничего не заимствовал в деле философии от иных народов и потому по необходимости все свои мысли выражал на родном языке, тогда как все новые народы, переняв науку от греков и латинян, усвоили и много иностранных наименований, которые особенно помогают затемнять мысль и дают возможность всякому, не вдумывающемуся много в свои слова, легкомысленному писателю утверждать много такого, бессмыслие чего оказалось бы очевидным, если бы доказательство и вывод были высказаны простым русским языком. – Вот какое впечатление произвело на нас окончание статьи: «Воля в знании и воля в вере» (Вопросы философии и психологии, книга 14:1892 г.). Или бы не говорить вовсе, не затрагивать вопроса, или говорить основательно, доказательно, ясно; иначе мы лишь роняем и так небольшое уважение, какое еще немногие питают к философии. Насколько голословно или односторонне утверждается различие знания и веры в этой статье, это мы старались показать в другом месте; о поверхностности в этом отношении достаточно говорит уже первая строка статьи (стр. 75): знание называется бескорыстным, как будто медицина не наука, не знание, и как будто её изучают не в виду той пользы, какую от неё надеются получить посредственно или непосредственно! Подобных односторонних преувеличений столько (особенно стр. 78:79, 80:92, 93), что было бы утомительно пересчитывать все: всякий, кого занимает вопрос, увидит их и сам. В данном случае поговорим лишь о том, может ли человек непосредственно знать Божество, и как об этом рассуждает г. Астафьев?

–321–

Уже самые общие положения и выводы г. Астафьева не могут не наводить на недоумение. Бог, по мнению г. А-ва, оказывается исключительно предметом веры, а никак не знания

внешнего, научного; вера, по его же утверждению, есть знание субстанциальное, знание сущности вещи, *cognitio rei*; ясно стало быть, что нам доступно познание сущности Божества, ибо в том-то ведь и различие научного знания от веры, что, тогда как первое познает лишь внешние отношения вещей, не достигая сущности, вера непременно есть познание сущности (конец 84 стр. и 85:88 стр.). Но ведь всякий знакомый с христианским катехизисом припомнит, что познание сущности Божества почитается в нем недоступным человеку; а ведь г. А-в, судя по всему, желает быть не только христианином, а еще и православным. Но оставим это: может быть автор и сумеет как-нибудь примирить свой взгляд с учением св. Писания, говорящего: «Бога никтоже виде нигдеже»; станем на почву логики и здравой мысли вообще и на этой почве рассмотрим рассуждение г. А-ва.

Для удобства читателя сперва изложим сущность рассуждений разбираемого писателя. Существуют два главных вида знания: знание в собственном смысле, т. е. знание рассудочное, научное, и вера. Предметом первого является внешнее как по отношению к познающему, так и познаваемому; хотя в качестве необходимого предположения в основу рассудочного знания и полагается недоказуемое рассудочно признание бытия внешнего по отношению к нашему сознания предмета, тем не менее, развиваясь далее исключительно на почве рассудка и внешнего опыта, оно никогда не достигает познания самой сущности вещи, а доставляет лишь сведения о внешних отношениях вещей. Такова вся наука в тесном смысле; это знание о явлениях, а не о вещи, знание феноменальное, *cognitio circa rem*. Предметом веры, или иначе: знания субстанциального, является самая сущность вещи и прежде всего сам человек в своей внутренней духовной сущности: созная в себе

—322—

хотения, действованиа (усилия, напряжения), а затем чувства и мысль, и наконец самое это свое самосознание, всякий человек, всякий субъект, тем самым непосредственно познает не что-либо внешнее, а самую внутреннюю сущность

самого себя, в силу чего такое знание и называется субстанциальным, метафизическим, – это *cognitio rei*. Но так как центром всех душевных явлений оказывается воля, то и все непосредственное знание человека о себе сводится в сущности к сознанию себя как волящего, к сознанию деятельных чувств, являющихся «единственным непосредственно ведомым субъекту во всем содержании его знания» (стр. 82), так что, «если есть вообще какое-либо непосредственное знание о субъекте, то оно состоит лишь в знании его о себе, как деятельном, усиливающемся, напрягающемся» (стр. 83–84).⁸⁹²

Но «если воля, составляющая существо субъекта, непосредственно и всеобще сознается, как деятельная, производящая, словом творческая воля, то её существо, как творческой, производящей, никогда не покрывается ни одним из её проявлений, ни каким угодно множеством их. Она всегда глубже, больше по содержанию своему, чем все произведенное ею, получившее от неё своё бытие. Иначе, если бы она вполне вылилась, воплотилась в последнем, то перестала бы быть творческою, деятельною и обратилась бы в мертвое, лишенное внутренней жизни явление, перестала бы быть субъектом. Как деятельная, производящая, воля есть по существу своему стремление, начала которого и концы, корень и вершина выходят за пределы всякого отдельного опытного проявления и любого ряда опытных проявлений своих. Составляя содержание всеобщего, непосредственного, субъективного знания, данного внутреннему опыту, она тоже непосредственно указывает ему на выходящий за пределы всякого возможного опыта, трансцендентный характер

–323–

своего существа, на мир сверхопытных трансцендентных начал и конечных целей того, что каждый сознает в себе, как самое свое внутреннее бытие. С этим непосредственным признанием начала творческой деятельной воли, как существа субъекта, и *implicite* заключающимся в нем признанием мира трансцендентных, лежащих вне всякого опыта и всякой феноменальности начал и конечных целей, знание субъекта о себе, внутреннее, субстанциальное и безусловно достоверное,

становится и естественною, общею всем знающим о себе существам почвою, на которой вырастают верования в тесном смысле слова, т. е. верования религиозные. Без признания творческой воли и следовательно её трансцендентного источника, начала, смысла и цели – религиозное верование вообще не возможно; там же, где эти условия на лицо (а даны они в общечеловеческом внутреннем сознании, лежащем также в основе и всякой объективной, феноменальной мысли), там существуют и условия и потребность религиозного верования, религиозного научения. Душа знающая о себе в этом непосредственном, внутреннем знании является, повторяя известное выражение Тертуллиана, от рождения, по природе религиозно-настроенной, как по природе же она и метафизична» (стр. 85:86).

Таким образом «деятельная воля, как такая, заключает в сознании о себе непосредственное указание на непокрываемые и неисчерпываемые никакими проявлениями её трансцендентные начало её и конец. Как трансцендентное начало деятельной воли и трансцендентная конечная цель её, они необходимо мыслимы не иначе, как в смысле безусловной (вне условий опыта), трансцендентной творческой воли и безусловной же (неосуществляемой в мире опыта, им ни утверждаемой, ни опровергаемой) конечной цели деятельной воли. Не зная в своем опыте отвне и по общим внешним отношениям ни какой деятельной воли вообще или чего-либо ей аналогичного, предметная, феноменальная мысль не содержит и ни каких указаний на трансцендентную безусловную творческую волю и безусловный, трансцендентный идеал её. Она не знает и не может знать ни того метафизического, ни того этического определения трансцендентного высочайшего существа, в котором дается

–324–

естественная основа богопознания и религиозного верования для всякой мысли, не ограничивающейся одним феноменальным, предметным знанием, но познающей своего субъекта и субстанциально, как деятельную волю. Если бы не было последнего, субстанциального внутреннего знания (что,

конечно, невозможно, ибо оно всякому мыслящему существу, как мы видели, присуще, хотя и может им оставляться без надлежащего внимания, без признания его действительного значения и т. п.), то не было бы у человечества и всеобщей естественной основы богопознания и почвы для религиозного верования. Там же где есть внутреннее, субстанциальное знание, где признается и деятельная воля и метафизическое определение высшего трансцендентного существа, – как безусловной трансцендентной воли, и этическое – как безусловной нравственной цели, – там есть на лицо и те два существенные, основные естественные условия религиозной веры, которых непременно требует от верующего учение Христа и Христовой Церкви.

Оба эти определения трансцендентного высшего Существа, – и метафизическое (как безусловной творческой воли) и этическое (как безусловного нравственного идеала этой воли), – представляют, как мы видим, знание, необходимо данное мысли вместе с непосредственным знанием его о деятельной воле, как существе самого мыслящего субъекта. И оба определения неизбежно указывают мысли в область вне – и сверхопытного, трансцендентного, хотя оба суть знание и естественное, и необходимое, и опытное» (стр. 88:89).

Сущность всего сказанного можно, как видит читатель, свести к следующим трем мыслям: 1) В собственном самопознании мы непосредственно познаем сущность себя самих, как деятельного, волящего существа; 2) деятельная творческая воля по самой сущности необходимо является трансцендентной и безусловной, т. е. не стесняемой условиями опыта, но переступающей мир явлений и стремящейся к бесконечному идеалу; 3) безусловность и трансцендентность воли *implicite* в себе самих заключают непосредственное указание на мир трансцендентный и безусловный вообще, в частности на Божество, Которое определяется метафизически как трансцендентное творче-

–325–

ское начало или безусловная воля, а нравственно, как безусловный нравственный идеал этой воли. Общий же вывод

такой: Божество доступно нашему внутреннему познанию непосредственно: оно дано нам в сущности самого самосознания. – Рассмотрим эти мысли по порядку.

Прежде всего, правда ли, что в самосознании мы непосредственно сознаем собственную сущность? Многие уважаемые и известные мыслители с этим несогласны, а утверждают как раз обратное т. е. что и в себе самих, в своем внутреннем мире, мы непосредственно подмечаем лишь явления, состояния, а не сущность. Да и в самом деле: сколько доводов в пользу этой последней мысли! Если б мы непосредственно сознавали сущность себя, то не могло бы быть и вопросов о том, тождественна душа по сущности с телом или нет, бессмертна она или нет, проста или сложна. Но все эти вопросы приходится, как всем известно, решать не самонаблюдением, а рассуждением, логическим выводом из наблюдаемых душевных явлений, особенно по сравнению их с телесными. – Да и что собственно мы подмечаем, непосредственно сознаем в себе? Те или другие отдельные хотения, стремления, действия, чувствования, мысли, – но разве все это сущность, а не частные её проявления, временные состояния? Пока ясно не опровергнуто значение приведенных соображений, мысль о том, что мы непосредственно познаем собственную духовную сущность, остается недоказанной. Но если, вообще говоря, эта мысль является спорною, то для г. А-ва, в виду его своеобразных рассуждений, она должна бы казаться и вовсе невозможною, если только понимать слова в их прямом значении. Он говорит ведь, что сущность всего внутреннего мира воля, существо которой, «как творческой, производящей, никогда не покрывается ни одним из её проявлений, ни каким угодно множеством их. Она всегда глубже, больше по содержанию своему, чем все произведенное ею, получившее от неё своё бытие. Иначе, если бы она вполне вылилась, воплотилась в последнем, то перестала бы быть творческою, деятельною и обратилась бы в мертвое, лишённое внутренней жизни явление, перестала бы быть субъектом. Как деятельная,

–326–

производящая, воля есть по существу своему стремление, начала которого и концы, корень и вершина выходят за пределы всякого отдельного опытного проявления любого ряда опытных проявлений своих. Составляя содержание всеобщего непосредственного субъективного знания, данного внутреннему опыту, она тоже непосредственно указывает ему на выходящий за пределы всякого возможного опыта, трансцендентный характер своего существа, на мир сверхопытных, трансцендентных начал и конечных целей того, что каждый сознает в себе, как самое свое внутреннее бытие» (стр. 85:86). – Сам г. А-в таким образом принужден сознаться, что, составляя содержание непосредственного знания, данного внутреннему опыту, воля лишь указывает на сверхопытный характер своего существа. Но как указывает: опытно или нет? Г. А-в говорит «непосредственно»; но здесь-то вот и начинается софистика в смысле смешения различных понятий одного и того же слова. В самом понятии параллельных линий дано то, что они никогда не пересекутся, и можно сказать, последняя мысль «непосредственно» заключена в их понятии, – это одно значение. В самом понятии треугольника заключена та истина, что сумма внутренних углов его равна двум прямым: нужно сделать немногие соображения, чтоб убедиться в этой истине; так что и здесь можно сказать, что эта истина дана «непосредственно» в самом понятии треугольника, но это будет уже иное значение, так как все-таки, чтоб доказать, чему равна сумма внутренних углов треугольника, нужны предположения, соображения, – словом логическое мышление и посредственный вывод. И тем не менее выражение, что помянутая истина *implicite*, непосредственно дана в понятии треугольника, все-таки будет иметь смысл; ведь не мыслим же никакой прямолинейный треугольник, к которому бы сказанное было неприложимо. Даже более: мы доходим до признания этой истины посредством соображений, но сама по себе эта истина, будучи необходимым признаком всякого треугольника, прямо заключена в самом понятии его. – Но есть и третье значение слова «непосредственно»: я непосредственно чувствую, что сейчас весел. Это прямо уже

опытное восприятие, отличающееся от признания того, что параллельные линии никогда не пересекутся: я не могу сказать, что веселость мой всегдашний признак, что я «всегда» буду весел, – я лишь чувствую, что *есть* теперь. – А можно подыскать и четвертое значение: я непосредственно вижу, что один предмет выше другого, один ближе ко мне, чем другой, а между тем новейшие психологи говорят, что и это кажущееся непосредственным восприятие в действительности опосредствовано другими предшествующими душевными явлениями, в частности почти ускользающими от нашего сознания мускульными ощущениями, порождаемыми движениями мышц, двигающих глазным яблоком и управляющих сужением и расширением зрачка, о чем не безызвестно и г. А-ву. – В каком же теперь из сих смыслов говорит он, что безусловная и трансцендентная сущность воли дана нам непосредственно? Что она не дана нам прямо во внутреннем опыте, которому даны лишь проявления её, это очевидно и признается самим г. А-вым: иначе лишне было бы и говорить о том, что сущность воли не покрывается её проявлениями. На эту сущность воли лишь *указывают* проявления, – а как указывают? Да так, что самое понятие деятельной, творческой воли требует, по мысли г. А-ва, признания того, что она не может вполне выразиться в производимых ею явлениях, ибо тогда перестала бы быть живою, деятельною, став мертвою. Верно или нет это рассуждение, – вопрос иной; но очевидно, что это *рассуждение*, представляющее собою попытку анализировать понятие воли, полученное путем обобщения отдельных её проявлений, с тем, чтобы путем такого анализа т. е. стало быть рассудочным путем вывести заключение о сущности её. Что это именно так, что воля в её сущности не дана нам во внутреннем опыте, в непосредственном восприятии, по крайней мере всецело, это явно уже из следующего: сущность воли существовала и прежние годы, равно как существует и теперь, и будет существовать в будущем, – но кто же решится сказать, что будущее теперь же доступно нашему непосредственному

восприятию или что о прошлом мы знаем непосредственно в настоящем восприятии его? О будущем

—328—

мы лишь гадаем, а о прошлом, следовательно и о прошлых проявлениях воли, знаем по памяти, которая нередко и изменяет нам. Таким образом сущность воли всецело вовсе недоступна нашему непосредственному восприятию.

Но если так приходится говорить о познании собственной сущности, то что должно сказать о познании, Божества, да еще не в явлениях Его, а в существе? Как здесь понимать это «непосредственно»? Непосредственному нашему восприятию Божество, да еще в своей сущности, уж никак недоступно; если б мы видели, ощущали Бога также, как ощущаем свои желания, усилия, то едва ли бы кто мог сомневаться в Его бытии или стремиться за чем-то доказывать это бытие рассудочно. Но в этом-то и дело, что не только прямому, опытному восприятию Божество, по крайней мере для большинства в настоящей жизни, недоступно, но г. А-в не указывает ни какого даже и кажущегося логического перехода от мысли о личной безусловной воле к понятию безусловного, внешнего по отношению к нашему самосознанию Существа — Бога. Единственным переходом здесь остается лишь аналогия, — один из самых ненадежных способов умозаключения. Раз мы признали в себе бытие безусловной метафизической трансцендентной сущности, так отчего же не признать бытие такой сущности и вне нас? Вот мы и признаем таким образом бытие и других людей, и Бога. Но если уже бытие других людей, как самосознающих, основывается на аналогии с собой, если даже их душевный мир прямо, непосредственно (в том же смысле, как собственный душевный мир) не доступен нам, — чужая душа, по пословице, потёмки, — то тем более Божество: здесь самая аналогия-то теряет силу, ибо ведь называть нашу человеческую ограниченную, не всемогущую волю безусловною и от неё делать непосредственно переход к вполне безусловной Воле ничем не стесненного всемогущего Существа, как бы отождествляя себя с Богом, может лишь самая поверхностная софистика.

Таким образом все рассуждения г. А-ва о доступности нам непосредственного познания Божества оказались несостоятельными, – а ведь между прочим на них-то

–329–

на целую половину и основывается его противоположение религиозной веры знанию, тогда как стоит лишь просто и беспристрастно взглянуть на рассуждения самого г. А-ва, чтоб понять, что сам он допускает, что не только понятие Божества, а и понятие собственной сущности являются следствием рассудочной работы мысли, т. е. знанием в его же собственном смысле. Если-б это было не так, то не зачем бы было и тратить столько рассуждений для доказательства той истины, которая будто бы дана всем (стр. 70) непосредственно. Такие истины не доказывают многословными рассуждениями, на них достаточно указать, достаточно упомянуть их, чтоб всякий согласился, что это правда. Зачем мне доказывать кому бы то ни было ту всем известную вещь, что человек иногда страдает? Может быть много поводов упоминать об этом, рассуждать о том, что такое страдание, в своей сущности – но доказывать, что бывает страдание, нет никакой нужды. Не было бы нужды доказывать и то, что Божество дано непосредственному опытному восприятию человеческого сознания, если б это было в самом деле так. Если ж г. А-в имел в виду не опытное восприятие, подобное восприятию собственных душевных явлений, то почему он, столь много говоря о последнем и так усердно приравнивая познание Божества к самопознанию, не указал различия того и другого! – Лично не сомневаемся, что указать это различие, значило бы отказаться ото всей сущности своего взгляда, и лишь для поддержания его приходилось просматривать самые ясные противоречия и делать насилия действительной истине. Если даже признать, что основные черты понятия Божества даны непосредственно, то для вполне развитого понятия личного Бога, по мысли самого же г. А-ва, нужно откровение (стр. 90); а оно дается всегда в виде внешнего знания, т. е. в виде слов, книг и т. п. Стало быть, даже по мысли г. А-ва, вся полнота сведений о Боге и религиозных верований получается не из непосредственного источника, а из

внешнего; непосредственной оказывается лишь основа: признание Бога вообще; но такая же недоказуемая рассудочно, но лишь предполагаемая волею основа, признание объекта внешнего сознания предмета, ле-

–330–

по его же словам и в основании всего научного знания (см. кн. 13), – какая же, стало быть, и здесь разница между верою и знанием? Уж не в том ли она, что всякое субстанциальное познание (т. е. вера), всякое познание касающееся своей собственной воли свободно, охотно? (стр. 92:93). Кто не знает, что всякий с удовольствием бы не признал своих грехов и глупостей; если ж их признает, то признает по необходимости (что отчасти признает и г. А-в, говоря о том, что субъективное знание о себе не допускает никаких сомнений и колебаний, – отрицание здесь не мыслимо),⁸⁹³ и с прискорбием, а нередко и с раскаянием?

Признавая несостоятельными рассуждения г. А-ва, самый вопрос о возможности непосредственного познания Божества мы все-таки оставляем открытым. Знать сущность Божества, видеть Бога как бы глазами – нельзя; но знание сущности и знание непосредственное не одно и то же, а слова Ап. Павла, что Бог «не далече от единого коегождо нас... о Нем бо живем и движемся и есмы» (и 1Кор.13:12, относящиеся, правда, к будущей жизни), дают повод думать, что может быть и возможно допустить рассудочное умозрение, требующее признания Божества с такою же ясно сознаваемою необходимостью, с какою оно требует признания основных законов мышления, и в этом смысле непосредственное.

Алексей Струнников

**Введенский А. И. Западная действительность и
русские идеалы: (Письма из-за границы) //**
Богословский вестник 1893. Т. 2. № 5. С. 331–363 (3-я
пагин.). (Продолжение.)⁸⁹⁴

–331–

Письмо шестое

Кёльнский Собор, как символ католичества. – Специально католическая физиономия западного города за Кёльном. – Католичество и культура. – Организация и материальное положение католического клира во Франции – Проповедь Монсеньёра Д'Юльста в Соборе Парижской Богоматери. – Ослабление влияния кат. церкви на массы. – Причины этого явления по Тэну, Леруа-Больё и Брогли. – «Дехристианизация» Франции. – Причины этого явления – вторичные и коренная. «Социально-демократическая эволюция» папства. – Католичество и рабочий вопрос. – Энциклика папы Льва XIII о рабочем вопросе (De conditione opificum) – Как папа опровергает социализм? – О социальном значении Христианства и кат. церкви, по энциклике. – Об отношении к рабочему вопросу со стороны государства. – Об ассоциациях и кооперациях рабочих, как единственном исходе из современного социального кризиса, по энциклике. – Главная ошибка в энциклике. – Неудовлетворенность ею. – Что может спасти западный мир от «социального землетрясения»? – Две формулы выражающие господствующее настроение современного католического Запада.

Le christianisme en France s'est réchauffé
dans le cloître et refroidi dans le monde.

Taine.⁸⁹⁵

Adveniat regnum Tuum!

На рубеже, отделяющем католический Запад от протестантского, возвышается монументальный памятник – Кёльнский Собор. Массивный и величественный, разделившийся на множество как бы самостоятельных пристроек и, однако, ничуть не утративший своего

архитектонического единства, своего строго выдержанного стиля, постоянно достраивае-

–332–

мый и все еще недовершенный, уходящий своими гордыми шпицами в далекую высь голубого неба и в то же время грузно осевший на землю, – этот священный колосс служит наглядным и выразительным символом католической церкви с её прочною организацией, с её горделивыми замыслами, с её постоянными достройками при неизменности основной идеи и плана, с её страстными порывами к небу, которые не мешают ей, однако, всем существом своим, всеми привязанностями и помыслами оставаться на земле, – церкви, о которой так правдиво сказал поэт:

Она небес не забывала,
Но пыль земли на ней легла...

Присматриваешься к этому колоссу ближе, и аналогия становится все отчетливее и отчетливее: в воображении проносятся разнохарактерные картины, напрашивается сближение за сближением и, кажется, символически переживаешь все, чем живет католик, начинаешь постигать загадку великого, неразгаданного факта и становишься участником чуждого мира, чуждых дум и чувств, чуждой, глубоко сокрытой, утаенной жизни. Вот вступаешь под сень величественных сводов храма, и, когда в священном полумраке тебя охватывает могучее, уничтожающее чувство таинственного, заглушающее личную мысль и личное желание, все проявления сознательной жизни, и ты как бы сливаешься со всем окружающим; когда слушаешь громовой звук органа и немую, непонятную «мессу», которая самым фактом своей непонятности как бы снимает с тебя обязанность участвовать в молитве *своею* мыслью, *своим* словом, движением *своей* души, *своей* единоличной воли: когда переживаешь все эти безотчетные, но невольные настроения, тогда ясно чувствуешь все обаяние соблазна отдаться, – бессмысленно и безвольно, – внешнему водительству, внешне «спасающей матери» – католической церкви. Вот вместе с проводником мы поднимаемся на кровлю храма и проходим по его бесконечным

наружным переходам. У подножия храма смиренно стелется город, а далее открываются необозримые горизонты... Заманчиво, до раздражения заманчиво даже и это, лишь

—333—

мгновенное и призрачное обладание окрестностью и шумным городом, которое дается на этой высоте: насколько же заманчивее и обольстительнее должно быть реальное обладание миром, людьми, их душой и совестью! И вот – разгадка папства, его неутомимой энергии, которой хватает для поддержания громоздкой и сложной постройки вот уже в продолжение стольких веков! Переходишь непрестанно мыслью от символа к тому, что он так полно символизирует и не знаешь, чему больше дивиться, – тому ли каменному колоссу, около которого стоишь и которым любишься, или тому обширному и сложному построению, которое воздвигается вот уже много веков и захватывает своею площадью почти все страны света и которое называется католическою церковью...

Но вот проводник, наскучивший ожиданием, выводит из раздумья указанием на одну любопытную подробность, которая сразу разрушает иллюзию: у самой кровли храма, среди колоннад и пристроек, он указывает какие-то странные фигуры с выражением отвержения и угрозы на сумрачном челе, которые как бы приросли к храму всем своим грузным телом: кажется, хотят и не могут от него отделиться. «Это, – комментирует услужливый провожатый, – это злые духи, улетающие из храма». Вот важное и правдивое дополнение к символу! И около католицизма вьются различные искусовые духи, которые, кажется, хотят и не могут от него оторваться. Да и хотят ли?...

За Кёльном западный город принимает иную, чисто католическую физиономию. Встречаются патеры в своих типичных широкополых шляпах. Порою проходит доминиканец в сандалиях, во вретище, препоясанный грубоватым поясом и с шапочкою особого покроя (вроде ермолки) на голове. В окнах магазинов священной утвари выставлены скульптурные фигуры католических святых, которые сначала положительно смущают непривычный глаз своею пластичностью и рельефностью

очертаний. На дверях, при входе в храм, еще и доселе можно иногда прочитать текст индульгенции, обещающей за такие или иные благочестивые подвиги отпущение грехов – и самим молящимся и душам их находящимся в

–334–

чистилище сродников (индульгенции в наш-то скептический девятнадцатый век!).⁸⁹⁶ А в самих храмах! Здесь сразу и непосредственно чувствуется, что католик живет иною жизнью сравнительно с протестантом. Вместо монотонного погружения в себя протестанта, католик живет как бы вне себя, – так сказать, выносит свое, не иссушенное, но за то и не весьма просветленное мыслью чувство, свое благочестие, свою религиозную настроенность наружу и проявляет его конкретно – прежде всего в различных вещественных приношениях особенно чтимым святым, каковыми приношениями (дощечками с надписями, изображениями исцеленных частей тела и пр.) обыкновенно увешаны в храмах все стены около изображения святого. А как пестры, так сказать нарядны, с какою помпой выполняются разнообразные и многочисленные католические процессии! Кажется, все рассчитано на глаз и на воображение. Повсюду конкретность и пластика, которая особенно бросается в глаза после сдержанного подобранного немецкого города...

Вот и Париж. Среди всевозможных соблазнов и искушений, которые представляет культурному и некультурному человеку этот новый Вавилон, католицизм разворачивает все свои силы, употребляет все свои средства для борьбы со врагом, и, – надо правду сказать, – изумляет и своею энергиею, и своим искусством, и своею настойчивою неутомимостью. Кажется, присутствуешь здесь при какой-то решительной битве, которой не замечаешь

–335–

только потому, что боевые силы раскинуты на слишком большом пространстве, и самые горячие схватки не там, где ты. Две исполинские силы встали друг против друга, вступили в борьбу и, хотя пока еще очень трудно сказать, которая из них победит и оттеснит другую, однако уже с первого взгляда очевидно, что силе безбожной культуры, быть может,

превосходящей своею численностью, противостоит хорошо вооруженный и организованный противник, с которым во всяком случае нужно серьезно считаться.

Католическая армия хорошо *организована*. Через епископов, этих «генерал-лейтенантов папы», все католические патеры и монахи, а за ними и миряне, подчинены власти верховного вождя и главы, воля которого – священный закон. Армия хорошо *обучена*. Кроме семинарий, у католиков есть институты (высшие учебные заведения), в которых разрабатываются и преподаются со строго католической точки зрения *все отрасли человеческого знания*, а не одно богословие;⁸⁹⁷ у них есть огромные, поистине универсальные энциклопедии,⁸⁹⁸ журналы, компендиумы и курсы, из которых желающие могут получать сведения по всем, без исключения отраслям знания и притом в строго католическом духе и освещении. Далее, эта армия хорошо *поставлена материально*. Кроме случайных поступлений и доходов, которые в богатых приходах достигают весьма значительной цифры (наприм., доход настоятеля в церкви св. Марии Магдалины, l'Église de la Madeleine, по исчислению Тэна, достигает до 40:000 фр. ежегодно,⁸⁹⁹ – кроме этих случайных поступлений каждый настоятель и викарный священник получает определенное, довольно приличное жалование, которое одно, без сторонних доходов, дает ему возможность в материальном отношении стоять наряду с чиновниками среднего разряда.⁹⁰⁰ Само собою понятно, что все это в

–336–

совокупности, – и сознание патера или епископа, что за ними стоит их могущественный повелитель и защитник, и хорошая подготовленность, и солидное материальное положение, – все это сообщает им уверенность в себе, в своем деле, смелость и независимость.

Трудно забыть впечатление этой несокрушимой уверенности в своей силе, которая энергично выступила предо мною, когда в соборе Парижской Богоматери (Notre Dame de Paris) я впервые слушал проповедь знаменитого католического проповедника, Монсеньера *Д'Юльста* (ученый ректор

католического института, соперник Дидона по проповеднической славе). Был вечер страстной среды.⁹⁰¹ Мелодичный и сильный звук большого колокола, разливавшийся из башни собора Парижской Богоматери возвещал о начале службы. Вхожу вместе с толпою и к своему удивлению узнаю, что немногие, остающиеся за исключением *откупленных* заранее, места, нужно было *покупать* (по цене, впрочем, недорогой – 20 сант.). Купил конечно. Спрашиваю: что это значит? – «Сегодня, отвечают, говорит Монсеньёр Д'Юльст» Сажусь и начинаю рассматривать слушателей: здесь был весь парижский *beau monde* – нарядный и элегантный. Вот появляется митрополит в красной тосе, за ним сонм подчиненного ему духовенства и занимают свои места. Наконец и проповедник. Это – сухощавый старик (не очень, впрочем, старый), с весьма выразительным лицом, с тонкими чертами и энергичными манерами. Он занял свое «гнездо», как я мысленно называю проповедническую кафедру католических храмов, и мгновенно всё превратилось в напряженный слух. Раздались звуки не особенно сильного, но отчетливого и проникновенного голоса. Он говорил, конечно, без тетрадки, говорил долго (более часу), лишь на минуту останавливаясь, чтобы отпить глоток воды, сопровождал свою речь выразительными жестами. Это была не проповедь, а лекция, хорошо расчле-

–337–

ненная и, как говорят, «обточенная». Речь шла о внутренней миссии, – о воспитании народа в духе католичества: выяснялась обязанность каждого католика содействовать Церкви в этом деле, и проповедь закончилась приглашением к пожертвованию. Несмотря на этот последний, довольно деликатный мотив проповеди, несмотря на её продолжительность и пожалуй даже сухость, проповедник сначала и до конца владел своею аудиториею, – и именно, как мне казалось, потому, что проповедь была сказана с необычайною силою внутреннего убеждения и как бы права, – безапелляционного права проповедника – на внимание слушателей, которое давалось ему и предметом, и положением, и личным отношением к вопросу. Правда, Монсеньёр Д'Юльст –

знаменитый проповедник, и долю его успеха, конечно, нужно было отнести на счет его личного ораторского искусства; но кое-что несомненно оставалось и на долю авторитета католического проповедника вообще, его уверенности в силе того института, которому он служит, в живучести того организма, частью которого он является: слышал я и после католических проповедников, менее искусных и совсем неискусных, но та же смелость и та же уверенность. Очевидно, это свойство – общее, родовое, воспитываемое какими-нибудь постоянными причинами и влияниями и, кажется, что они объясняются именно совокупностью указанных выше причин, конечно, при общей у католических проповедников со всеми другими уверенности в истине возвещаемого учения.

Казалась бы при таких условиях дух католического христианства должен был проникать и направлять всю жизнь католического запада, во всех её подробностях, со всех сторон, во всем объеме. И, однако, вот что говорит, например, знаменитый современный социолог, горячий патриот и верный сын католической Церкви, Анатолий Леруа-Болье: «Несчастье, великое несчастье нашей Франции состоит в том, что церковь уже не имеет больше власти над массами, что, в наших предместьях особенно, Евангелие есть книга почти совсем неизвестная, как будто бы она никогда и не переводилась с греческого, что народ, который некогда у подножия Распятого

–338–

искал силы и утешения, теперь не идет более ко Кресту и не ищет облегчения под его сенью». У Франции много всяких мнимых связей, но нет связи единственно истинной и реальной – нет связи нравственной, духовной, «Чему подобна она, наша Франция, – спрашивают далее знаменитый публицист, – Франция, столь гордая своею прочностью? Подобна зданию, сложенному из одних камней без цемента. Цементом служила религия: он выпал и вот мы не знаем, чем, каким связующим составом заменить его».⁹⁰² А вот и другое свидетельство, так сказать, из другого лагеря, – свидетельство известного историка, философа и публициста (недавно скончавшегося), Тэна: «во Франции, – говорит он, заканчивая последнюю часть

своих мастерских этюдов о «воссоздании Франции в 1800 г.», – во Франции к христианству снова прониклись любовью в монастырях (после погрома, который принесла революция конца прошлого столетия), но *охладели в миру*, хотя в миру-то именно и нужна теперь его согревающая теплота».⁹⁰³

Не легко, как известно, проникнуть в католические монастыри, а проникнув, не легко узнать их сокровенную жизнь, и мы не беремся судить о ней. Если верить Тэну, французская революция конца прошлого столетия подействовала на монастырскую жизнь благотворительно: отняв у монахов различные внешние привилегии, она заставила уйти из монастырей всех тунеядцев и карьеристов, так что теперь будто бы в них остаются лишь люди по призванию, которые молятся и трудятся, – трудятся на всех возможных поприщах благотворительности и служения человечеству, без всяких сторонних мотивов, без всяких честолюбивых или властолюбивых стремлений. Даже приоры современных монастырей ничем будто бы не отличаются от всей остальной братии, несут все тяготы и невзгоды монастырской жизни наравне со всеми, так что монастыри являются в глазах Тэна истинным осуществлением «теоретического идеала социалистов, республи-

–339–

кою чисто спартанскою».⁹⁰⁴ Мы не можем, говорю, проверить всего этого и нам приходится в данном случае верить Тэну на слово. Но зато другая половина тезиса, – замирание католичества или точнее охлаждение к нему, ослабление его влияния в миру и вступление на его место иных, чисто языческих начал жизни, – этот тезис выступает пред нами повсюду в своей неопровержимой печальной истинности. Спутанность понятий о честном и бесчестном, дозволенном и недозволенном, истинном и ложном, приличном и неприличном заявляет себя в слишком громких и слишком красноречивых фактах последнего времени, чтобы обо всем этом нужно было еще говорить. Красноречивое, хотя и неопределенное свидетельство этих фактов подтверждается, далее, более точными показаниями статистики. Она говорит, наприим., что в

настоящее время в Париже из двух миллионов католиков лишь 100:000 исполняют свой долг (говеют, приобщаются, освящают события своей жизни церковным благословением и молитвою и т. д.). Это составляет около 5% (причем из пяти человек, исполняющих свой долг католиков, четыре женщины и один мужчина): пять настоящих католиков на сто номинальных – это, конечно, очень немного! Далее, из тех же статистических данных мы узнаем, что из ста погребений в Париже (в среде католиков) около 20 чисто гражданских, т. е. производимых без совершения церковного чинопоследования; из сотни браков – гражданских 25; из сотни родившихся 24–5 остаются некрещеными и т. д. в такой же пропорции. Предположим, что в провинции процентное отношение номинальных и настоящих католиков изменяется к лучшему (последних больше в 2–3 раза);⁹⁰⁵ но в общем все же получается нечто малоутешительное, – нечто такое, что никак не отвечает первым впечатлениям.

Чем же объяснить это странное явление? Объясняет его, конечно, каждый по-своему. Католик сошлется на внешние социально-политические условия существования ка-

–340–

толической церкви во Франции: сторонник культуры, верующий в её обновляющее и благотворное влияние на жизнь, в её способность заменить религию, обвинит саму церковь. Выслушаем эти любопытные объяснения занимающего нас факта.

Прежде всего сами католики и их друзья указывают в объяснение уменьшения влияния религии на массы, на то же, на что указывали в объяснение этого факта и благомыслящие и дальновидные люди Германии,⁹⁰⁶ – на оторванность населения от почвы, от земли и от семейного очага, на развращающее влияние культуры, на оупляющее действие поденной работы, приковывающей к станку и машине. К этому в республиканской Франции присоединяется еще особое обстоятельство: на выборах за последнее время все более и более получает власть партия враждебная религии, которая образует как бы целую «антихристианскую секту» (la secte antichrétienne),

овладела если не доверием, то по крайней мере волею и голосами избирателей в парламенте (в палате депутатов) и ловко направляет их в свою сторону. «Эта антихристианская секта, – говорит аббат Брогли, – стоит теперь у власти, располагает бюджетом Франции, держит в своих руках общественное образование; может создавать и изменять по своей прихоти законы; может употреблять все государственные силы для удовлетворения своей ненависти и страсти, не находя для себя ни в чем и никакого препятствия. Следовательно, – выводит отсюда ученый аббат, – если мы видим во Франции ослабление влияния религии, то виновата в этом единственно та животная и лицемерная сила, которая опирается на дурные страсти и низкие чувства масс; виновата борьба против церкви, ожесточенная, систематическая и непрерывная; виновата сознательная и бессознательная работа стоящих у власти фанатиков антихристианской секты, которая мало-помалу ведет к *дехристианизации Франции* (*déchristianisation de la France*)» И что особенно ухудшает это положение дела, – продолжает он свои размышления, – так это то, что многие обстоятельства весьма затрудняют защиту церкви

–341–

против её противников: напр., действующие постановления запрещают церкви в пределах той или другой местности расширять сферу своего влияния посредством увеличения числа клириков или посредством концентрации их сил в лице нового епископа. Наконец, самая значительная опасность для церкви в современном положении вещей состоит в том, что враги церкви могут истощить почву, которая теперь пока еще дает достаточное число лиц, желающих посвятить себя духовному званию. Эта последняя опасность грозит церкви не только во Франции, но косвенно и во всей вселенной, так как Франция есть самая верная папе и самая значительная католическая страна.⁹⁰⁷

В том же тоне и направлении, хотя с иной несколько точки зрения смотрит на современное положение католичества во Франции и упомянутый уже нами социолог, Леруа-Больё. Два лица, – рассуждает знаменитый социолог, – всего более нужны

современной западной Европе и особенно Франции, имеют, или, по крайней мере должны иметь в ней самое большое значение: офицер и священник. Но, к сожалению, первый *не знает*, как выполнять свое дело и чего ныне от него особенно хотят и ожидают; а последний *не смеет* исполнять то, что знает и сознает, как свой долг. Офицер видит в солдате только внешнюю сторону, тело или точнее животное, способное к выполнению различных технических приемов и работ и забывает, что под солдатскую каску бродят идеи, что под солдатскую куртку бьется сердце, которое живет своими чувствами, водится своими симпатиями и антипатиями и что для военного успеха эти идеи и чувства имеют значение, быть может, несравненно более, чем ружья и технические приемы. Говоря иначе, он не заботится о душе солдата, заботясь лишь о его теле, и предоставляет эту заботу священнику (*le prêtre*). А этот последний? Он соглашается, что это – его обязанность, помнит, что на него возложено попечение о душах и считает это прямым своим делом; но при современном строе вещей он должен ждать, пока нуждающиеся в его духовной

–342–

помощи сами придут к нему, и не осмеливается (?) идти к тем, которые, быть может, всего более нуждаются в его словах, но которые никогда не услышат его, так как забыли, а пожалуй и вовсе не знали дороги в церковь. «Вот почему, – продолжает названный публицист-социолог, – и патер, как офицер, погружается в мелочное и механическое выполнение своих профессиональных обязанностей. Он думает, что сделал свое дело, если пропел вечерню или спросил детей из катехизиса. Из своей высокой миссии таким образом он бессознательно делает ремесло. Он почти уже не понимает её социальной важности или, если и понимает, то считает неудобным, даже пожалуй непозволительным проявлять это свое понимание на деле. Изгнанный из школы, исключенный из всех благотворительных бюро, подозрительный в глазах администрации, которая смотрит на него взглядом неблагосклонным, а иногда и прямо с ненавистью, обходимый, в качестве компрометирующего соседа, всеми мелкими государственными чиновниками,

постоянно отслеживаемый шпионами, подверженный непрерывным анонимным доносам и оскорблениям в местных листках, – патер мало-помалу заключается в свою церковь или в свой пресбитериум (священнический дом), со своим служебником и книгами, вполне довольный и счастливый, что о нем забыли. Он живет молчаливым отшельником, который не всегда осмеливается заглядывать за ограду своего сада. Мир для него заперт, – не только обширный мир больших городов с их притупляющею и лихорадочною сутолокою, – но и маленький, погруженный в сон и дремоту мирок провинции и деревни. Наши предрассудки запрещают ему вмешиваться в жизнь, и таким образом он, человек самопожертвования по призванию, мало-помалу привыкает жить эгоистическим холостяком, который не заботится ни о чем, кроме своего дешевого благополучия, мельчает и справляется лишь с тем, «не говорят ли о нем чего дурного» По утрам он вычитывает в церкви пред голыми скамьями свое *oremus*, по вечерам подстригает и подвязывает свои розаны или поливает капусту... И однако у него, у этого теперь почти бесполезного патера,

–343–

было ведь когда-то свое важное практическое дело, своя социальная роль и там, где местные обычаи её за ним сохранили, где общественное мнение не наложило еще на неё запрета, – там семейство крестьянина или ремесленника, отец, ребенок, юноша, вдова и старик все еще охотно идут к нему за советом: он является для них примирителем и устройтелем их семейных дел и затруднений. Но теперь – увы! – он выступает в этой роли весьма редко. Это влияние его почти повсюду уже исчезло и все усилия администрации, публичного образования, популярной прессы, кажется, направлены именно к тому, чтобы свести к нулю и уничтожить совсем это значение патера. А угодно ли знать, – спрашивает далее публицист, – кто заступил у нас место священника и, вместо него, стал обыкновенным советником народа, особенно рабочих? Открыть этого заместителя не трудно. *Это кабатчик!!* Около кабака обыкновенно собираются рабочие и здесь именно постановляют свои решения. Таким образом, чтобы ни говорил папа и в своих

энцикликах и *чрез* своих кардиналов и *чрез* *Petit Journal*, – чтобы ни говорил о том, что Церковь будто бы «не имеет ничего несовместимого с республикою» – дехристианизация народа является главной и существенною задачею республики. Нигилизм проникает повсюду и медленно высасывает кровь наших общественных установлений и постепенно проникает вглубь до самого сердца страны. Бедная Франция! Её обмирщение несет ей гибель⁹⁰⁸...

Таково положение дела и таковы его причины, как их выясняют друзья и доброжелатели папы, заинтересованные, конечно, тем, чтобы снять со святейшего отца за его положение всякую ответственность. Но нельзя не заметить, что здесь указана лишь часть причины современного печального положения католичества во Франции. Правда, у религии, с её суровыми и докучливыми призывами, есть вечный враг, который всегда с нею борется, – это людские страсти. В той или другой форме он всегда пытается отбить у неё территорию, власть над людскими умами и сердцами, и Франция, с её настоящим респуб-

–344–

ликанским режимом, представляет лишь наиболее напряженную и острую форму этой борьбы с религией её исконного врага. Но исчерпывается ли этим дело? Нет ли специальных причин охлаждения в современной Европе к католической церкви? Есть, и на них не со вчерашнего дня стали указывать. «Пассивное присутствие за мессою, которая совершается по латыни; церемонии, символический смысл которых почти уже ни для кого не понятен; машинальное повторение в строго установленные сроки непонятного *Pater noster* и *Ave Maria*», – эти и подобные особенности католичества, превращающие его во что-то внешнее, в какое-то подобие религии волшебства и заклинаний с непонятными формулами, особенности, о которых, как о причинах современной «дехристианизации» Франции снова напомнил в недавнее время Тэн, в своей любопытной, упомянутой уже выше монографии,⁹⁰⁹ – эти и подобные особенности, конечно, еще не все, хотя и они выполняют в создании выше

очерченного печального положения дел свою долю влияния. За ними кроется другая, более глубокая и общая причина этой «дехристианизации», которая коренится в самом духе католичества, в его основном характере, в том коренном противоречии, которое срослось с самым существом католической церкви и без которого она стала почти немыслима. Начав неразумною заботою о достижении божественных целей человеческими средствами, она мало-помалу пришла к тому, что переставила отношения и, наоборот, стала стремиться к достижению своих человеческих, земных целей богоположенными средствами, – стала преследовать свою власть и пользу во имя Христа и духовного блага народов. Вся её история проходит в том, что прямо или косвенно, силою или политикою она стремится обеспечить за собою права и влияния не на одну только духовную, но на всю вообще – политическую, государственную и общественную жизнь народов. Само собою понятно, что и к ней в свою очередь мало-помалу привыкали относиться, как к внешней силе, и доверие к ней, веру в неё во имя Христа, изменили на политику с

–345–

нею: взявши меч, она от меча и гибнет. Своею страстью смешивать религию с политикою, сферу церковную со сферою гражданской, она возбудила против себя всеобщее неудовольствие и накликala на себя беды и её современное падение, ослабление её влияния в только что указанном её характере имеет едва ли не главную свою причину. Этот исконный характер католичества с особенною ясностью проявился в последнее время в двойкой *«эволюции папства»*, выражаясь языком современных историков и социологов, – *республиканской и социально-демократической*.

Я уже говорил в своем предыдущем письме о *«республиканской эволюции»* католичества, – о том, как оно нашло возможным признать, что республика, как республика, как форма правления, «не представляет ничего несогласного с католичеством», не хуже и не лучше всякой другой формы правления. Теперь позволю себе остановить внимание читателя

лишь на другой стороне этой её эволюции – на «эволюции социально-демократической».

Завершительным моментом этого последнего, уже давно подготовлявшегося, явления служит известная энциклика папы *Rerum novarum* (*De conditione odificcum* от 15-го Мая 1891 г.). Это, быть может, один из самых значительных исторических документов нашего столетия. Движение, вызванное им в современных политических и научно-литературных сферах, громадно. Одни поспешили сделать из энциклики своего рода догматику или социально-политический катехизис (так, напр., один французский аббат, Монсеньёр Лeko, архиепископ Бордосский, написал по энциклике катехизис, содержащий в себе ни больше, ни меньше, как *136 вопросов и ответов!*); другие, ученые светские, поспешили выразить святейшему отцу свое полное уважение и солидарность, так сказать, поставить под его энцикликою свое «аминь» – удивлению к его верному пониманию социально-экономических вопросов;⁹¹⁰ иные, даже и не разделяя или не вполне разделяя взгляды папы, удивлялись смелости и решительности

–346–

шага, равно как и обнаруженному в энциклике искусству обходить скользкие пути.⁹¹¹

Чем же, собственно, в энциклике вызвано это движение? Что, собственно, она возвещает? Чем явилась она в глазах изумленного света? Энциклика, по энергичному выражению Леруа Больё, это – «поцелуй Христа бедным, лобзание и объятие народа Церковью» (*c'est un baiser du Christ à ses pauvres et l'embrassement du peuple par l'Église*). Во имя Христа, возлюбившего паче всех и призывающего к Себе прежде всего трудящихся и обремененных, папа становится всенародно за пролетариат, за униженных и обездоленных бедняков и париев, которых одни избегают, другие презирают, третьи боятся и считают необходимым всеми силами подавлять. Вот, чем является папа в энциклике! Он идет наперекор общему мнению, общему движению всей культурной Европы. Разве это, – спрашивают его друзья и приверженцы, – разве это не подвиг самоотвержения, подсказанный любовью и ревностью о благе

ближних? Разве это не смелое слово, достойное всякого уважения? Разве папа не является здесь более, чем в чем-либо другом, самым собою, наместником Христа, полновластным устроителем судеб человечества? «Конечно», поспешили ответить со всех сторон. Но... дальнозоркие и проницательные разглядели и обратную сторону медали, и за делом человеколюбия во имя Христова безошибочным чутьем почуяли «социально-демократическую эволюцию папства», – хорошо рассчитанный политический шаг, желание воспользоваться историческим моментом для своих целей, для своего утрачиваемого влияния, новою социальною силою, «четвертым сословием», которое получает теперь все бóльшее и бóльшее влияние и значение в социально-экономической и политической жизни народов.

Постепенно оттесняемое от мирских дел, мало-помалу лишаемое влияния на политическую историю народов, теряя прерогативу за прерогативою, папство давно и внимательно всматривается в обширный, расстилающийся пред

–347–

его взорами горизонт, отыскивая для себя более надежную опору и менее вероломных, чем монархи и их властительные канцлеры, союзников. И вот оно разглядывает на исторической арене новую, дотоле неведомую личность, новую историческую силу – демократию. Эта сила не страшна для папства, как страшна она для светских владык. Чего бояться? Ведь светское могущество у него отнято не этим новым пришельцем, а старыми династиями, которые оно само же и помазывало когда-то на царство. Напротив, не есть ли этот, враждебно настроенный в отношении к единодержавным светским владыкам, пришлец наиболее надежный и желанный союзник папы? Не связывает ли их борьба с общим врагом? Не в общем ли их интересе, поэтому, подать друг другу руки? Уже давно и с разных сторон, по разным побуждениям и мотивам приглашали пап «вступить за поруганный и угнетенный бедный народ» Сен-Симонисты и ревностные католики сходились в этих пожеланиях св. Отцу. «Ваши предшественники, – писал, например, Сен-Симон папе еще в 1825 г. – *достаточно*

улучшили (sic) теорию христианства. Вам нужно теперь озаботиться её применением. Истинное христианство должно сделать людей счастливыми не только на небесах, но и на земле. Недостаточно проповедовать, что бедняки суть возлюбленные чада Божии. Нужно еще энергично всеми силами и всеми средствами, которыми располагает воинствующая церковь, заботиться о том, чтобы улучшить нравственное и физическое положение рабочего класса».⁹¹² О том же напоминали папе и многие другие (Ля-Миэ – особенно газеты *l'Avenir* и позднее *l'Ère nouvelle*). Сорок восьмой год с его ужасами, обнаруживший истинную природу «четвертого сословия», на время было задержал «демократическую эволюцию папства». Но, раз пробудившись, она не могла умереть совершенно и действительно она оживает снова на наших глазах. Пий IX, в последнее время своего правления особенно, отстранился от политических дел. Он оставил авторитет престола упроченным в самой церкви, но ослабленным вне её: он был

–348–

облечен сиянием непогрешимости, но за то был лишен власти светской, которую потерял в борьбе чуть не со всеми государствами и владыками того времени. Лев XIII захотел вернуть утраченную церковно-светскую власть пап и самым лучшим средством для этого, по-видимому, признал демократию, союз с нею. Когда в наши дни, потрясенный и взволнованный ожиданием грозного «социалистического землетрясения» и «обвала культуры», Запад снова устремил свои взоры с надеждою и тоскою ко всемогущему Риму, Рим откликнулся снова, но он откликнулся не так, как ожидали: его отклик смутил и изумил своею неожиданностью даже людей, подготовлявших себя ко всяким неожиданностям. Наш маловерный век, уже давно начавший смотреть на христианство и на религию, как на специальную, лишь более тонкую форму полицейской власти, – этот мир ожидал, что папа придет с жезлом железным и смирит разбушевавшуюся чернь, что он будет грозить ей прещениями и угрозами, будет смирять её обещаниями небесной награды за земные страдания, в

ожидании которой она должна спокойно смотреть, как разбогатевшая буржуазия пользуется благами жизни. Вот чего ожидали от папы. Но жестоко ошиблись: он заговорил совсем иначе, совсем иным, не привычным для слуха современного культурного человека, языком. Случилось нечто странное – нечто подобное тому, что случилось во дни пророка Валаама с Валаком, царем Моавитским. Валак призвал пророка Божия проклясть стан израилев и предотвратить нашествие двенадцати колен на землю моавитян, а пророк призвал на них благословение Божие: так и папа ныне изумляет смятенный культурный мир, произнося над социал-демократами не анафему, которой ожидали, а участливое слово заботливости об их благе. «Хотите ли, чтобы я вывел вас из сухой и бесплодной пустыни, где вы томитесь голодом и жаждою, следуйте за мною»: вот каким тоном заговорил он!...

Когда предстоятели церкви открывают уста, чтобы учить пасомых, не этим последним, конечно, говорить, чему и как их нужно учить. Если папа обращается к миру со словом заботливой попечительности о бедных,

–349–

оскорбленных и униженных, кто скажет, что он поступает не так, как должно, как ему повелевают исконные традиции церкви? Разве Церковь католическая, с обычною своею страстностью и увлечением не привыкла издавна повторять, что она есть «собственно и прежде всего град бедных», в котором богачи лишь «терпят?»⁹¹³ Разве не повторяют и доселе наиболее влиятельные и авторитетные члены её, «что сила церкви – в народе» и что сам Христос Спаситель «сделал из социального вопроса основание (?), самую суть Своего служения?»⁹¹⁴ Итак, говорим, обратившись к современному миру с речью, которая была для него неожиданностью, папа все же оставался в согласии с исконными традициями в отношении к беднякам. Все это так. Но утрированная и доведенная до крайности традиция оправдывает ли сквозящее в энциклике заискивание у демократии, заискивание, которого могут не вычитать в ней разве лишь не желающие? Этот тон и эта тенденция папского послания становятся особенно заметны,

если мы сопоставим его с теми приемами демократов и вообще пилигримов из низшего класса в Ватикане, о которых почти ежедневно сообщают теперь газеты, – с тою сердечностью, с теми пышными выходами и торжественными, специально для них устрояемыми религиозными церемониями, на которые так щедр теперь Ватикан. Эти сердечные приемы, эти небывалые торжества в Ватикане по случаю появления там простецов-пилигримов и энциклика *Rerum novarum*, – явления одного и того же порядка, своего рода *captatio benevolentiae* у демократов. Вот почему, т. е. именно вследствие этой тенденциозности энциклики, она представляет какую-то смесь и производит какое-то двойственное впечатление: чисто христианские идеи, тонкие разграничения понятий, сфер и точек зрения, основательные научно-экономические выводы и суждения являются в ней как бы в несоответствующей оправе, на фоне, окрашенном тенденцией в сторону демократии, и в общем

–350–

все это очень нарушает целостность впечатления. Часто бывает довольно трудно отделить, где кончаются слова ученика Христова, горящего духом Его любви и руководящегося ею в своих отношениях к меньшей братии, и где начинает говорить хитрый и ловкий политик, твердо наметивший и преследующий свои политические цели и виды. Это, впрочем, общая черта папских посланий: тем легче они вводят в заблуждение и подкупают в свою пользу кажущуюся верностью духу учения Христова, чем ближе по букве к нему и к заветам первенствующей Церкви. Но ознакомимся с этим любопытным документом ближе⁹¹⁵.

Энциклика состоит из четырех частей. Первая посвящена разбору социализма, как теоретической доктрины; вторая – вопросу о социальном значении религии и в частности кат. Церкви; третья – выяснению нормальных отношений к рабочему вопросу государства (о стачках, о поденной плате, о числе суточных рабочих часов, о воскресном отдыхе и пр.); наконец, четвертая – свободным ассоциациям и корпорациям рабочих, в

которых папа видит желанное разрешение беспокоящего западную Европу рабочего вопроса.

Социализм, как доктрину, как её развивали Маркс, Лассаль и др., папа решительно отвергает и подробно опровергает. Он рассуждает здесь главным образом, как социолог и политико-экономист: утверждается на «естественном праве» индивидуума, семьи и, наконец, самого общества. – Социалисты; – рассуждает св. отец, – хотят исцелить порождаемое бедностью зло посредством уничтожения частной собственности, – посредством передачи её в общее распоряжение муниципалитета или государства. Но, во-первых, возражает папа, это вовсе не исцелило бы зла; во-вторых, это было бы несправедливым посягательством на законные права собственников; в-третьих, это извращало бы функции государства и вносило бы расстройство во все социальное здание. Кто за плату отдаёт свои руки в распоряжение другого, тот очевидно делает это с тем, чтобы что-нибудь заработать. И не вправе ли он распорядиться заработанною платою так, как ему угодно – издержать её тотчас же или же превратить в движимую и недвижимую собственность? Посягать на эту последнюю, желать сделать, из частной собственности коллективную, это значит ухудшать положение рабочего, «отнимать у него свободу распоряжаться заработанною платою, а вследствие этого – и всякую надежду и даже возможность увеличить свое имущество и улучшить свое положение». Но этого мало: превращение частной собственности в общую было бы нарушением справедливости. Человек тем существенно отличается от животного, что кроме чувственности

–351–

(сенситивной способности), которая проявляется главным образом в инстинктах самосохранения и продолжения рода, и которая у животного находит непосредственное удовлетворение в окружающих предметах, – кроме этой способности человек обладает еще господствующей силою разума. Именно во имя разума за человеком «должна быть признана не только *способность* временно пользоваться внешними предметами, но также и *право* – право твердое и постоянное, – владеть ими». В

самом деле, «человек обнимает своим умом бесконечное множество предметов, к предметам настоящим присоединяет вещи будущие и, так как он есть сам владыка своих действий, то по вечному закону и под водительством всеблагого промысла, он сам для себя в некотором смысле есть закон и провидение (*se ipse gubernat providentia consilii sui*). Вот почему он имеет право выбирать именно те предметы, которые считает для себя наиболее пригодными не только в настоящем, но и в будущем. Отсюда следует, что он должен иметь право не только на плоды земли, но и на самую землю, так как она предназначена к тому, чтобы своим плодородием обеспечивать его существование. Потребности человека возвращаются постоянно: удовлетворенные ныне, они возвращаются завтра с новою силою. Необходимо следовательно, чтобы природа дала человеку некоторый постоянный источник, из которого бы он мог всегда добывать себе средства к жизни. Но такого постоянства не представляет ничто, кроме самой земли с её естественными богатствами» (плодородием – *ubertas*). И пусть не ссылаются при этом на государство, которое будто бы может обеспечить человеку существование: государство позднее человека. Пусть не говорят противники частной собственности, будто Бог дал землю в общее обладание: Он не дал её, правда, никому в частности и предназначил для всех, но Он предоставил людям и народам самим размежеваться, сообразно со своими силами и искусством (*industria*). Впрочем, и будучи разделена на частные владения, земля служит нуждам и потребностям всех. Каждый пользуется её плодами за свои труды, прямо или косвенно относящиеся к её возделыванию. Таким образом «частная собственность вполне сообразна с природою». Кто употребляет на добывание благ природы изобретательность своего ума и свой физический труд, тот кладет на природу как бы некоторый отпечаток своей личности, так что «по всей справедливости, эта (носящая отпечаток его личности) часть природы отселе становится его личною собственностью и никто никаким образом не должен посягать на это его право» (*non licet*). Возделанная, человеком земля становится уже его неотъемлемою собственностью, ибо вложенный в неё личный

труд уже неотделим от почвы. Вот почему это, утверждающееся на законе природы, естественное право собственности получает свою санкцию и от авторитета «законов Божественных» (Втор.5:21 – десятая заповедь). – Далее, право частной собственности утверждается на условиях и обязанностях, налагаемых жизнью семейною. «Природа налагает на отца семейства священнейшую обязанность питать и воспитывать своих детей». Но без собственности как выполнить эту обязанность? И не смеет государство посягать на это право, потому что и логически и фак-

–352–

тически семья имеет первенство пред государством (et cogitatione et re prior) и служит условием самого его существования. Напротив, оно должно спешить семье на помощь, если она впала в нищету. Может оно иногда становиться и на защиту прав членов семьи относительно друг друга, но не иначе, как в случае их грубого нарушения, и никогда не должно, как того хотят социалисты, заступать место отца и распоряжаться по-своему детьми. Это было бы разрушением семейных уз и нарушением естественного права (contra justitiam naturalem): *дети суть как бы часть отца* (filii sunt aliquid patris) и некое расширение его личности» (Фома Аквин.) и посему должны оставаться на его попечении и под его властью до тех пор, пока не получают способности к свободному самоопределению. – Наконец, доктрина социалистов, как уже сказано, посягая на естественное право человека, никак не может его и осчастливить. Из неё вытекает множество печальных и гибельных следствий: «расстройство (perturbatio) во всех слоях общества; гнусное и невыносимое рабство для всех граждан; зависть, недовольство, раздоры; талант и искусство будут лишены стимулов и, как неизбежное следствие отсюда, богатства истощатся в своих источниках, и в конце концов, вместо равенства, о котором мечтают (социалисты), вместо равенства в пользовании земными благами, получится лишь равенство в нищете, унижении и бедности». – Итак, заключает св. отец, «социалистическая теория коллективной собственности должна быть абсолютно отвергнута» и

неприкосновенность частной собственности должна быть признана первым основанием народного благополучия.

Во второй части энциклики, как сказано, папа рассуждает о социальном значении хр. религии и католической Церкви. – Помимо религии и Церкви, нигде нельзя найти окончательного разрешения рабочего вопроса: вот его основной тезис. Но что дает Церковь? Её первый принцип – призыв к терпению: труд и страдание неизбежны для человека на земле; они сопровождают его от колыбели до могилы; было бы, следов., тщетно пытаться каким-нибудь способом избавить человечество, как этого хотят социалисты, от бедствий и страданий. Капитальная ошибка в современной постановке рабочего вопроса, – рассуждает св. отец далее, – есть мысль о том, будто бы богатые и бедные суть два противоборствующих класса, как бы две враждебных армии, которые должны находиться между собою в постоянной вражде. Нет ничего несправедливее этого. Как в организме члены находятся между собою в равновесии и гармонии, так и в обществе богачи и бедные самую природою предназначены к гармоническому соединению и совершенному равновесию. Они нуждаются и предполагают друг друга: «капитала нет без работы и работы без капитала» (?). Христианство и только оно одно владеет истинными средствами уничтожить этот раздор и противоборство между богачами и бедными. Прежде всего оно *учит*, что у бедняка и богача, рабочего и работодателя – у каждого есть свои обязанности. Рабочий обязан соблюдать интересы своего патрона, не предъявлять чрезмерных требований к нему, избегать людей, которые внушают ему различные вздорные идеи и возбуждают против хозяина и т. д. Наоборот, хозяин обязан смотреть на рабочего не как на орудие на-

–353–

живы, но как на человека, и заботиться не только о его теле, но и о душе, – наблюдать, чтобы его не развращали дурные люди, не давать ему непосильной работы, оплачивать, как должно его труд, не эксплуатировать его в стесненных обстоятельствах и т. д. Указывая рабочим и работодателям на

эти их взаимные обязанности, Церковь постоянно обращает их взоры к небу и напоминает, что отечество человека не здесь, не в этой, но в будущей жизни, что истинную цену имеют не внешние, а лишь внутренние блага, что земное богатство совершенно бесполезно и даже вредно для снискания жизни вечной, что богачи поэтому суть только распорядители и раздатели земных благ, которые принадлежат не им собственно, но всем вместе. «Конечно, – читаем мы далее в энциклике классическое, специально-католическое разъяснение к этому общехристианскому учению, – конечно, никто не обязан отдавать другим того, что необходимо для его семьи, для людей, ему близких, или в чем он сам нуждается для приличной и соответствующей своему положению жизни: ибо, – продолжает папа словами Фомы Аквината, – *никто не обязан жить с неудобствами* (? *nullus enim inconvenienter vivere debet*). Но если требования необходимости и приличия удовлетворены (?), тогда нужно уделять из того, что остается, нуждающимся: *quod superest, date elcemosynam*».small⁹¹⁶ Это, – гов. папа, – есть святое требование христианской любви (не справедливости, – подчеркивает он, – *non justitiae ista sunt*), к которой призывает своих последователей И. Христос и Своим учением и Своим примером. По этому закону любви, каждый должен делиться с другими всем тем, чем Господь наделил его самого: и вещественными благами и телесными силами, и духовными дарованиями. Нужно при этом помнить, что, «именно к обездоленным классам преклонено преимущественно сердце Божие. И. Христос называет бедных (? *нищих духом*) блаженными: Он призывает к Себе для утешения всех труждающихся и обремененных; объемлет с особенно нежною любовью малых и угнетенных». Так должны поступать и христиане. В мысли о том, что все мы дети одного Отца, что все мы искуплены и возрождены одною и тою же кровию нужно искать основания, на котором могут быть примирены разъединенные классы общества. Вот как, – заключает свои разъяснения папа, – учит

–354–

нас относиться к рабочему вопросу «христианская философия». – Но Христианство не есть только доктрина. Оно есть еще *жизнь*. И при том Церковь не только учит жить, но через своих епископов, клир и чрез свои установления направляет, реально управляет жизнью. И как в первые века христианства только Церковью был спасен от окончательного разложения языческий мир, так и теперь только возвращением к Церкви же может быть исцелен от зол и бедствий мир, забывающий Церковь. Благотворительность, имевшая свой источник в чистой любви первенствующих христиан, сделала то, что в первенствующей Церкви не было нуждающихся (Деян.4:34): так точно и теперь *она* прежде всего может оказать помощь бедным. В последнее время на место христианской любви хотели поставить благотворительность, основанную на законах гражданских: «но, – замечает папа, – христианская любовь, которая отдается всецело и без всяких сторонних соображений заботе о благе ближнего, не может быть заменена никаким чисто человеческим институтом».

Третья часть энциклики посвящена выяснению роли государства в отношении к рабочему вопросу. Заботясь об общем благе государства, правительство должно особенно заботиться о благе рабочих, так как они, их труд – основа государственного благосостояния и источник государственных богатств. Не разнуздывая страстей и не потворствуя незаконным притязаниям рабочего люда, защищая от их посягательства частную собственность граждан, предупреждая стачки и т. д., правительство должно, однако, с другой стороны, соблюдать и интересы самих рабочих, так как они суть такие же граждане и элементарная справедливость (справедливость распределяющая – *disstributiva*) заставляет обращаться с ними, как и со всеми остальными гражданами. В частности правительство должно заботиться об их нравственно-религиозной жизни (наблюдать, напим., чтобы им дозволяли праздновать день воскресный и пр.); защищать их от бессердечной эксплуатации со стороны собственников, от переобременения непосильным трудом (особенно детей и женщин); наконец, наблюдать, чтобы труд их оплачивался, как

должно. Этот последний вопрос, т. е. вопрос о заработной плате, как наиболее деликатный и спорный, папа сопровождает специальным разъяснением. «Работать, – рассуждает он, – значит употреблять свою деятельность с целью снискать себе средства необходимые для удовлетворения различных потребностей жизни и, главным образом – для поддержания самой жизни: *в поте лица твоего снеси хлеб твой*. Вот почему труд получил от природы как бы двойную печать: печать *личности*, так как деятельность, активность *принадлежит лицу* и есть его собственность и – печать *необходимости*, так как человек *нуждается* в плодах трудов своих, чтобы сохранить свое существование. Если рассматривать труд лишь с одной стороны, со стороны его личного характера, тогда конечно вполне во власти рабочего назначить таксу заработной платы по своему желанию: он может удовольствоваться незначительной платой или вовсе не требовать никакой. Но совсем иное дело, если мы примем во внимание другую черту труда – его необходимость, неизбежность, от которой можно иногда отвлекаться

–355–

мысленно, но которая настойчиво заявляет о себе фактически. В самом деле, сохранение существования есть обязанность, налагаемая природою одинаково на всех людей, и неисполнение её есть преступление. Но отсюда, из этой обязанности необходимо вытекает *право* снискивать себе средства, необходимые для поддержания существования. Пусть, следовательно, патрон и рабочий делают относительно платы условия, какие им угодно, – помимо их воли существует закон естественной справедливости (*justitia naturalis*), – закон высокий и древний, по которому плата должна быть достаточна, для того, чтобы рабочий мог существовать опрятно и честно. Если принужденный необходимостью или страхом большого зла, он примет условия для себя обременительные, – потому ли, что они поставлены патроном или потому, что они предложены самим рабочим, – если он примет такие условия, то тем самым будет совершенно нечто такое, против чего справедливость протестует». Впрочем, замечает папа, сделав

это разъяснение, эти случаи так сложны и тонки, что *государству не по силам справляться с ними*. Поэтому в данном случае, по его мнению, *следует предпочитать кооперации и синдикаты, при которых на долю государства остается лишь роль второстепенная и вспомогательная*. Сделав, в заключение третьей части краткое замечание о том, что нормировка заработной платы, могла бы дать рабочему возможность делать сбережения и приобретать недвижимую собственность, особенно участки земли, что в свою очередь могло бы содействовать развитию земледелия и прикрепление бродячего рабочего люда к земле, – папа, переходит к четвертой и последней части энциклики, к вопросу о кооперациях и синдикатах.

Из всех общественных учреждений (благотворительные общества, приюты и т. д.), по мнению папы, всего больше могут содействовать мирному разрешению рабочего вопроса корпорации самих рабочих или, как в последнее время все более и более входит в обычай, – рабочих вместе с хозяевами. Будучи вызываемы ограниченностью единичных сил человека и потребности людей во взаимной помощи, корпорации или частные союзы освящены и авторитетом Св. Писания (Еккл.4:9–12, Притч.18:19). Посему государство не имеет права и не должно запрещать их. «Право на существование даровано частным союзам самою природою, а общество гражданское установлено, чтобы ограждать естественное право, а не уничтожать его. Вот почему гражданское общество (государство), которое стало бы запрещать частные союзы, посягало бы само на себя, так как все общества, публичные и частные, происходит из одного и того же начала – из естественного стремления человека к общежитию». Конечно, государство должно запрещать такие общества, которые ставят себе недостойные цели. Но если цель добрая, если при том освящена религией (как, наприм., в религиозных братствах и конгрегациях), тогда государство обязано ему покровительствовать и даже, в случае надобности, защищать. Проскрипции и запрещения этих обществ, к которым, – увы! – теперь так часто прибегают, заслуживают всякого осуждения.

Всего лучше было бы, если бы рабочие, не давая увлекать себя различными несбыточными обещаниями, которыми их заманивают в свои сети социалисты, основывали свои

—356—

общества, в которых они сами устраивали бы свои дела и свою судьбу, обсуждали бы интересующее их вопросы, изыскивали средства взаимопомощи, устраивали рабочие конгрессы и так д. Очень вероятно, что найдутся богатые и благомыслящие католики, которые захотят помочь этим ассоциациям и деньгами. «Мы ожидаем от этих корпораций, — говорит папа, — самых богатых плодов, лишь бы они устроились и направлялись благоразумною рукою. Пусть и государство покровительствует этим обществам; но, — подчеркивает папа далее, — *пусть оно не вмешивается в их внутреннее управление и не касается внутренних основ (?)*, обуславливающих их жизнь, ибо живое движение всегда имеет внутренний источник и легко замирает под действием внешней силы. Итак, если, — что бесспорно, — граждане свободны образовывать ассоциации, то они должны быть так же свободны вырабатывать для себя самостоятельно наиболее пригодные для них постановления и правила. Какие, — это, конечно зависит от гения того или другого народа, от условий жизни и от многих других обстоятельств. Но общий принцип состоит в том, чтобы корпорации содействовали каждому из своих членов достигать возможных для него благ телесных и духовных, легчайшим способом. Говоря иначе, они должны быть основаны на началах религиозных и вообще стоять к Церкви в возможно тесных отношениях. Прототип этих ассоциаций — первобытные христианские общества. Как бы то ни было, — необходимо, и рано или поздно это совершится, — необходимо обратить наконец внимание на рабочих и перестать ценить их на вес золота, доставляемого трудами их рук, и лучшее средство для облегчения их современного положения — это устройство рабочих ассоциаций на христианских началах. Служители Церкви должны об этом особенно позаботиться и употребить на это дело человеколюбия все свои силы и все свое влияние.

Таково в общих чертах содержание энциклики. Таков этот любопытный документ. Здесь есть все и все трудности, по-видимому, благополучно обойдены. В самом деле, нужно папе снять с себя упрек в излишних симпатиях к социалистам-демократам, которые так прозрачно и недвусмысленно проглядывают в энциклике, – и вот он выносит самый решительный обвинительный вердикт их утопиям, – разбирает и опровергает социализм, как доктрину. Нужно ли напомнить забывчивому миру о Церкви? Папа показывает, что она и она одна только может принципиально решить осложненный рабочий вопрос. Нужно ли утвердить власть и превосходство католической церкви над государством, в которое, – увы! – теперь так немногие склонны верить? Папа учит, что у государства есть в отношении к рабочим обязанности, но нет многих прав, – нет напр., права вторгаться во внутреннюю

–357–

жизнь их ассоциаций, каковое право, – подразумевается, – принадлежит только церкви и её сановникам. Нужно ли ободрить и успокоить смущенных собственников, имущий класс? Папа учит их, что каждый имеет право жить, как прилично его положению (и обычаям света?) и лишь то, что остается за удовлетворением требований необходимости и приличия (?), отдавать беднякам (!). Нужно ли, наконец, обнаружить к этим последним симпатии, указать им исход из их бедственного положения? Папа говорит, что они имеют право, на которое никто посягнуть не смеет, устраивать свою судьбу посредством союзов, конгрессов и сходов и должны воспользоваться этим правом, так как, – предполагается, – ни государство, ни общество не помогут и не в силах помочь им в данном случае. Итак, лишь церковь, всемогущая, даже и в устройении земных дел, католическая церковь в силах помочь беднякам-рабочим в данном случае, – помочь даже и с чисто внешней стороны: вот конечный вывод энциклики. После всего этого нужно ли выяснять еще двойственную, – политическую и общекатолическую, – тенденцию энциклики? Но ясно ли, что она есть лишь фазис, один из многих фазисов, тонко рассчитанной политической игры современного папства, в которой он хочет

отстоять свои прерогативы, опираясь на симпатии многочисленного и могущественного «четвертого сословия»? И все это «во имя Христово» и «во имя народного блага»!!

Здесь ярко выступает пред нами родовая черта и вместе, коренная ошибка католичества, – одна из многих таких же ошибок. Оно вступает за бедных, труждающихся и обремененных, выступает во имя заповеди Христовой: «возлюби ближнего твоего, как самого себя» Но в его понимании любви еще слишком сильно сказывается языческое, материальное, стихийное, плотское начало, которое проявляется в стремлении папства к обеспечению за бедными равного с богачами права на участие прежде всего в материальных благах жизни, чтобы уже затем, этим средством, возвести их к благу духовному, к подчинению авторитету и водительству Церкви (вопреки заповеди Евангелия: «ищите прежде царствия Божия и сия вся *приложатся* вам»). Корень в самом существе и

–358–

особенностях католичества, эта тенденция рано или поздно должна была выступить во всей своей недвусмысленной определенности. Вот почему, многие и на западе⁹¹⁷ и у нас давно уже предрекали эту демократическую эволюцию» папства, эту «поправку (!) с его стороны к учению Христа», это «исправление Его подвига» И вот мы дождались исполнения этих предсказаний. И с какою полнотою, с какими смущающими подробностями они исполнились! «Знаешь ли ты, – так истолковывает подлинную, скрытую тенденцию папства наш известный беллетрист-богослов, Ф. М. Достоевский, словами Великого Инквизитора, обращенными ко Христу, с укоризною, что волей-неволей папству будто бы приходится «исправлять» дело и подвиг Его, – знаешь ли Ты, что пройдут века и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть лишь только голодные. «Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!» вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против Тебя и которым разрушится храм Твой. На месте храма Твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь

страшная Вавилонская башня, и хотя и эта не достроится, как и прежняя, но все же Ты бы мог избежать этой новой башни и на тысячу лет сократить страдания людей, – ибо к нам же ведь придут они, промучившись тысячу лет с своею башней! И мы достроим их башню, ибо достроит тот, кто накормит, а накормим лишь мы, *во имя Твое, и солжем, что во имя, Твое. О, никогда, никогда без нас они не накормят себя! Никакая наука не даст им хлеба, пока они будут оставаться свободными*, но кончится тем, что они принесут свою свободу к ногам нашим и скажут нам: «лучше поработите нас, но накормите нас». Ты обещал им хлеб небесный, но, повторяю опять, может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагодарного людского племени с земным? Но нам дороги и эти слабые. Они *порочны и бун-*

–359–

товщики, но под конец они-то и станут послушными. Они будут дивиться на нас и будут считать нас за богов за то, что мы, став во главе их, согласились выносить свободу, которой они испугались, и над ними господствовать, – так ужасно им станет под конец быть свободными! *Но мы скажем, что послушны Тебе и господствуем во имя Твое. Мы их обманем опять, ибо Тебя мы уже не пустим к себе».*⁹¹⁸ Да именно современному папству, трон которого более, чем когда-либо расшатан, понадобились эти «порочные бунтовщики», эти подвижные и волнующиеся единицы «четвертого сословия, которых так выгодно и так заманчиво для папства делать теперь «послушными»...

Но что же, в конце концов, из всех этих недостойных заискиваний папы у черни, из всех этих колебаний и компромиссов, из всех этих горделивых замыслов «исправить подвиг и учение Христа», – что из всего этого вышло? Удовлетворило ли кого-нибудь слово, так громко и авторитетно высказанное? Дивились ему по различным мотивам и с различных точек зрения многие; но удовлетворился им едва ли кто-нибудь, – по крайней мере вполне. Люди, преданные католичеству и папе, были смущены некоторыми мыслями, изложенными в энциклике, и чтобы уничтожить разлад между

своею религиозною и научною совестью, между уважением к папе и убеждением, внушаемым опытом и наукою, обратились к обычному в подобных случаях различению в ней двух сторон – чисто экономической, предложенной будто бы лишь *гипотетически*, в форме руководящего совета, и потому не безусловно обязательной, и нравственно-догматической, *непреложной* (наприм., учение о праве и границах государственного вмешательства в рабочий вопрос признается гипотезою, а экзегетико-догматическое обоснование права собственности и пр. непреложным и непогрешимым догматом).⁹¹⁹ Другие, сторонники современного государственного строя, монархического и республиканского, противники папского вмешательства, недоверчиво относящиеся к со-

–360–

мнительной «автономии» демократов, усмотрели в энциклике возмущение низших классов против существующего социально-экономического строя. Наконец, даже и сами демократы, польщенные, конечно, вниманием папы и ободренные в своих притязаниях, в сущности все же остались не вполне довольны энцикликою. Папа поманил их призраком благополучия и свободы, автономии, и они прельстились этим призраком и готовы уже следовать за ним. Но эти блага обещаны им не безусловно. Как бы в выкуп за них церковь ставит демократам два требования: веру в мир невидимый и подчинение духовному авторитету, в замен авторитета мирского. И вот этих-то двух требований современные демократы выполнить не могут и не хотят. Четвертое сословие к этим вещам так сказать «не имеет вкуса». Христианство, даже в той потемневшей форме, в которой его хранит католичество, – христианство и социализм суть два противоположные начала, которые проникнуты различным духом, до противоположности различно понимают назначение человека и ведут его к различным целям: одно учит постоянно вперять взор в небо, другое слишком глубоко опустило его долу и не может оторвать от земных и плотских привязанностей и приманок. Привязывая все свои надежды к этому подлунному миру, ограничивая свой

кругозор и свои стремления благами, утехами и радостями этой, земной жизни, глашатаи социализма не любят слушать о потустороннем мире, и, как скептически настроенные эллины времен апостольских, готовы назвать безумцем того, кто стал бы говорить им о суде и воскресении, о небесном Иерусалиме и о небесных благах. Вере, упованиям христианским и раю, которого верующие во Христа, по обетованию Его чают в жизни будущей, фанатики социализма предпочитают не столь возвышенный, но зато по их мнимым надеждам, более близкий к осуществлению рай земной, с его чувственными благами и прелестями, и руководствуются этой *новой* верой в его осуществимость. Нет, социализм не хочет забот о душе, в какой бы смягченной и тонкой форме они ему ни преподносились. Он живет телом. Он – сын земли и земли только. И когда папа, предлагая четвертому со-

–361–

словию извести его из земли работы, требует от него взамен этого веры в мир невидимый и подчинения своему духовному авторитету, – то даже и этот «*minimum* религии» кажется социал-демократам слишком дорогим выкупом.

Социальный вопрос есть вопрос не плоти, а духа. Это признает даже и современная социально-экономическая наука. С улучшением материального положения рабочих, их социалистические утопии не ослабевают, как бы следовало ожидать, а напротив становятся все напряженнее, заявляют себя настойчивее и социалистические движения принимают все более и более острую форму. Логика тут понятная. Добились необходимого, почему не добиться всего? Перестали умирать с голоду: почему не устроить себе комфорт? Ведь живут же с комфортом другие, «имущие классы»: чем они лучше? Вот это грозное «чем они лучше», за которым скрывается еще более грозный девиз: «война против дворцов и мир с хижинами», – эти грозные, все решительнее и смелее раздающееся призывы, – чем избавить от них смятенное европейское общество? Ясно, что здесь ничего не может быть достигнуто полумерами, поблажками и уступками. Подлинный стимул всех социалистических движений, как показывает их история,

коренится не столько в *нынешних* страданиях обездоленных масс, сколько в их *вчерашнем* успехе и в надеждах на *будущее*. Сегодня им уступлена автономия в ассоциациях и сходках; не потянутся ли они завтра к большему? Сегодня сведен до *minimum'a* рабочий день: не запросят ли они завтра совершенной отмены работы? Ныне им установлена максимальная поденная плата, избавляющая их от заботы о первых потребностях жизни: не запросят ли они завтра удобств и комфорта? Ведь мы знаем, что в древнем мире, при сходных условиях, вместе с требованием хлеба, раздавалось и требование *зрелищ*. Нет, не в этих компромиссах и уступках спасение. Для этого нужно нечто большее – нечто весьма большое; *нужно принципиальное изменение языческих взглядов на богатство и земные блага на взгляды подлинно христианские*; нужна энергичная проповедь и сло-

–362–

вом и делом о их бренности и лишь относительной цене и значении. Но современный культурный западный мир, – где возьмет он этих проповедников? Папство ли окажет ему эту услугу? Но мы видели уже, что уверовав более в себя и в свои силы, чем в непреложное слово Христа, оно, вместо возвещения Его чистого и непотемненного учения, вступает на сомнительный и пагубный путь политических расчетов, колебаний и компромиссов. Общество ли людей передовых, культурных? Но если бы оно взяло на себя эту щекотливую миссию разъяснять четвертому сословию правильный взгляд на земные блага, то, конечно поучаемые были бы вправе ответить своему непризанному и двусмысленному учителю: «врачу, исцелился сам»! В самом деле, разве современные передовые классы не проповедают самым энергичным и красноречивым образом, строем всей своей жизни, – разве не проповедают они совершенно противного? Современная плутократка, издерживающая чуть не весь годовой бюджет своего супруга на прихотливые костюмы, – разве она не является для бедной «дочери народа» труднопобедимым, раздражающим соблазном и не вправе ли эта последняя сказать, что именно она, эта гордая плутократка развращает её, порождая в ней зависть и

погоню за роскошью и нарядами? Разве богатые *banquiers* и буржуа, беспечно проводящие время чуть не с утра и до ночи, особенно в *открытых* (как повсюду в Париже) *café*, на виду у праздно толпящегося безработного черного люда, – разве они косвенно не виноваты в этих грозных рабочих движениях? Не они ли проповедуют массам и своим примером и своею жизнью языческое отношение к богатству? Не они ли зажигают в нем чувства зависти, ненависти и затаенной злости? Не они ли убивают его нравственно? Вот почему в воздухе современного культурного мира, кажется, снова носится грозный древний вопрос: «Каин, где брат твой Авель?» Все в нем, в этом забывшемся и утратившим смысл текущего мире, объято одним духом, охвачено одним стремлением, стремлением к наживе. Нужен новый Моисей, который энергично и властно, воздев руки горе,

–363–

напомнил бы этому миру, как древним богоотступным и вероломным евреям: «не сотвори себе кумира!»...

И вот, когда под гнетом этих настроений и дум, мы вслушиваемся в голоса людей, которые яснее других понимают наличное положение дел, и не имеют причин не говорить того, о чем думают, мы расслушиваем два глубокоискренних и знаменательных слова, – две выразительных и характерных формулы: *1^{er} christianisme s'est refroidi dans le monde* – и *adveniat Regnum Tuum!* В этих двух формулах, недавно выставленных двумя видными французскими писателями,⁹²⁰ – из которых в одной звучит сожаление о прошлом, а в другой опасение за будущее, – выражается вся суть современного настроения западного культурного мира, который изверился в своих силах и молитвенно ищет помощи свыше... По этому настроению можно уже дорисовать печальную, к сожалению, лишь слабо и общих чертах намеченную нами выше, картину современной западной действительности.

А. Введенский

Париж, Сентябрь 1892 г. / Сергиев Посад, Март 1893 г.^{small921small}

(Окончание следует)

Жданов А. А. [Рец. на:] Иллюстрированная полная библейская энциклопедия в 4-х выпусках / Издание архим. Никифора [Бажанова] М., Выпуск I: II+247+IV; выпуск II: 189+IV; вып. III: 220+IV; выпуск IV (и последний): 201+XXXVIII+IV. Москва. 1892. // Богословский вестник 1893. Т. 2. № 5. С. 364–373 (3-я пагин.).

–364–

Обширный труд о. архимандрита Никифора начат (см. вып. I, стр. I) в 1890 году, доведен до конца и отпечатан в 1892-м. Мы не знаем, были ли сотрудники у о. архимандрита, или он понес бремя труда на себе одном: вероятнее – последнее, что явствует из слов: «труд и издание архимандрита Никифора». Как бы то ни было, даже при хорошо подобранных и многочисленных сотрудниках подобные предприятия требуют для своего выполнения многих лет, большой траты сил и средств. Вообще, кто знает, с какими затруднениями сопряжено составление словарей всякого рода, тот не может не подивиться скорости работы и энергии автора-издателя.

Впрочем, быстрый и успешный ход дела в значительной степени объясняется тем, что издатель не задавался широкими задачами – собирания, проверки и систематизации научных сведений. Его цель – скромнее и задача – легче: он желал дать справочную книгу, простую, понятную и назидательную, предназначенную «не только для образованного, но и для всякого любознательного православного христианина, любящего глаголы живота вечного» (вып. I, стр. II). Поэтому о. архимандрит, как сам он говорит в «предуведомлении», «прямо» заимствовал «многие статьи» напр. из английских (популярных) изданий: Eaidies Biblical Cyclopaedia, Beetons Bible Dictionary, Cassel's Bible Dictionary. Три поименованных издания, по словам о. Никифора, «оказались особенно пригодными при

–365–

составлении Энциклопедии» (вып. I, стр. II). На ряду с этими иностранными словарями в качестве «особенно пригодного» пособия, по нашему мнению, следовало бы еще нарочито упомянуть русский словарь о. протоиерея Солярского. Между прочим, в числе «источников и пособий» о. Никифор упоминает «Пространный христианский катехизис» и «Начатки православного христианского учения» митрополита Филарета, по которым составлены, с сохранением буквальных выражений приснопамятного святителя, некоторые члены словаря.

Из сказанного ясно, что на «Библейскую Энциклопедию» должно смотреть не как на настольную справочную книгу для ученого богослова, но как на общепонятное «пособие к доброму чтению и слушанию слова Божия». Так смотрит на неё и сам издатель.

Что о. Никифор верно угадал потребность современного православного русского общества в издании подобного рода, – об этом нечего и говорить, потому что указанная потребность всегда есть и всегда будет; но было бы несправедливо не воздать о. архимандриту должного за то, что он со своей стороны приложил попечение и труд к посильному удовлетворению этой потребности, к «ознакомлению читателей с богодохновенною красотою, силою и выразительностью книг Св. Писания» (вып. I, стр. II).

Указав читателям «Богословского Вестника» на новое произведение отечественного библиолога, мы могли бы этим ограничиться и присоединить лишь пожелание, чтобы «Энциклопедия» привлекла на себя внимание тех, кому она может быть полезной. Но, имея в виду то обстоятельство, что в более или менее близком будущем понадобится второе издание «энциклопедии», мы позволим себе высказать некоторые соображения о возможных усовершенствованиях в ней. Соображения наши (спешим сделать эту оговорку) основаны на изучении не всех, но лишь некоторых членов «Энциклопедии», на беглом осмотре иллюстраций и на нескольких десятках пробных, наудачу сделанных, справок.

Как и быть должно, «популярная энциклопедия» является в свет в тоже время и *иллюстрированной*. На 850 слишком

страниц текста (во всех 4-х выпусках) при-

–366–

ходится до 250 рисунков, выполненных вообще сносно (есть и исключения, но не особенно много). Этого количества рисунков для популярного издания, весьма недостаточно (считаем и мелкие рисунки монет, растений, обуви, утвари и пр.). Особенно ощутителен недостаток в географических картах и планах: их, если не ошибаемся, всего три, – и те малы и плохи. Если уже нельзя было увеличить число рисунков по причине большой их дороговизны, то можно и должно было сделать из них выбор более строгий и более соответствующий цели издания. Многие рисунки могли бы быть изъяты из «Энциклопедии» без вреда для дела, а некоторые даже и с пользой. Так, едва ли нужны рисунки: «медный змий в пустыне», «шатры со стадами Лавана», «Иувал, изобретатель музыкальных орудий», «Каин и убитый им Авель», «приношение языческих жертв под тополем *Теревинфским*» (?); еще менее – изображения предметов, хорошо известных каждому из русских читателей, напр. волка, голубя обыкновенного, ели, журавля, зайца, ивы, ласточки, лебедя, льва, львицы, лисицы, обыкновенной мяты, пшеницы, свиньи и под., – изображения, которые, должно заметить вдобавок, выполнены гораздо хуже других. Рисунок «жабы во время второй египетской казни» положительно не следовало бы помещать: на нем изображена настоящая битва Египтян с жабами; Египтяне выступают против своих земноводных врагов с копьями, щитами, мечами и пр., нападают и защищаются; а наиболее крупные из жаб по своим размерам на рисунке, по-видимому, превышают половину человеческого роста и могли бы проглотить преследуемых ими Египетских детей.

Некоторые рисунки снабжены подписями или непонятными, или неточными, или прямо неверными. Напр. в выпуске I: «аист или по-еврейски цапля». – Не понимаем, как и почему «по-еврейски цапля». На стр. 63 помещен (к члену «Ассирия») рисунок монеты с подписью: «монета Ассирии в действительную величину»; и в оглавлении рисунков сказано: «монета Ассирии»; между тем на самой монете явственно читается надпись:

«ассарий» (ἄσσάριον). – На стр. 64 изображена ассирийская богиня Истар с подписью «идол Астарта», что может

–367–

вести к неправильным представлениям о ханаанском божестве этой имени. – Едва ли правильно на стр. 79 обозначено «бальзамное дерево». На рисунке «борода и уборка волос у Египтян» (стр. 92) из 7 фигур только две изображают Египтян, две – Ассириян, три принадлежат сирийцам, хананеям или арабам. На стр. 183 вместо «драхма дарике» («дарике» и в тексте) следовало бы только «дарик» (= δᾱρεϊκός) с опущением слова «драхма», потому что имеется в виду золотой дарик = 20 драхмам. В III выпуске (стр. 47) подпись «Египетские музыкальные инструменты» не соответствует изображению под № 4. На стр. 184 читаем «О. Сардис», вместо «города Сард» или (по слав. тексту) «Сардиса». Может возбуждать недоумения подпись (стр. 211): «развалины Сихема». IV, 46: вместо «Тутовое дерево» следовало бы «Туя». На стр. 67 помещена «монета Филиппа, царя Македонского»; а между тем вокруг помещенного на ней портрета хорошо видна надпись (несколько искаженная): «Claudius Caesar» (Клавдий Кесарь). На плане храма (стр. 93) несколько раз встречается подпись «портика» вместо «портик» или «портики». Есть и другие примеры, кроме указанных. Изображения Терафимов помещены дважды, «аспид или эхидна» – тоже: раз под словом «аспид», другой – под словом «эхидна» (рисунки, впрочем, разные). В числе иллюстраций отведено немало места пейзажам, которые не дают сколько-нибудь ясного представления об изображаемых местностях.

Вообще должно сказать, что при более внимательном выборе рисунков и при более тщательном исполнении их даже меньшее их количество принесло бы более пользы читателю, чем теперь.

«Энциклопедия названа *«полной»*. – Не скроем, – этот эпитет, если бы он употреблен был другим лицом, сильно походил бы на рекламу. В действительности содержание «Энциклопедии» не оправдывает данного ей наименования. Берем наудачу по странице из каждого выпуска, какая

откроется. Вып. I, стр. 189. На ней помещены названия: «динарий, Дингава, Динси, диск, Дишон, диавол, диакониса». По сравнению со словарем Солярского оказывается, что опущено собственное имя «Дишан».

—368—

II, 33: «Игуд, Идбаш, Иддай, Иддо, Идеала, Идей, Идифун». Опущено —«Идаспис» (ср. Солярского) — Иудифь 1:6. III, 109. Опущены — «Пальмира, Панея, Панхумеф». IV, 21. Опущено — «Цоар». Такой результат дают совершенно случайные справки.

Далее, сам о. Никифор замечает, что у него в «Энциклопедии» «богословские термины, за исключением *терминов строго библейского значения* (наш курсив), опущены». Не знаем, в чем состоит суть этого исключения, но, несомненно, исключено много такого, что должно бы занять место в «Библейской энциклопедии».

Преувеличена также цифра изъясненных слов: вместо 7500 следовало бы сказать до 6000 или даже менее, потому что 1-й выпуск с самым длинным оглавлением имеет в себе до 1500 слов; во 2-м гораздо меньше; в 3-м тоже меньше.

По словам издателя «Популярная Библейская Энциклопедия отвечает *почти на большую часть* вопросов библейской археологии, архитектуры, астрономии, географии, биографии библейских деятелей, ботаники, священной библиографии, военной науки, зоологии, земледелия, искусств, минералогии, метеорологии, медицины, математики, нумизматики, педагогики, физики, этнографии и др.» (вып. I, стр. I).

Во всех четырех выпусках мы искали чего-либо на счет математики, но поиски оказались тщетными. Справки по части библейской педагогики также не имели особенного успеха: слов «воспитание, обучение, кормление» не оказалось в «Энциклопедии»; нечто, сюда относящееся, в нескольких строках заняло место под словом: «дети, чада, чадца». Справляясь по части искусств, не нашли даже слов: «пение, певцы». По минералогии начали дело с члена «металлы». Здесь сказано только следующее: «в Св. Писании нередко упоминаются из металлов железо, медь, олово, свинец, цинк,

серебро, золото. См. о каждом в своем месте». «В своем месте» цинка не оказалось. (Точно тоже можно усмотреть в словаре Солярского). Обратившись к «летосчислению», нашли это слово с заметкой: «см. хронологию», но «хронологии» не оказалось. Под словом «горячка» сказано:

—369—

«см. Болезни», но под буквою б такого члена нет (нужно смотреть под буквою м: «моровая язва и другие болезни»). Не нашли также следующих случайно задуманных слов: число (напр. звериное), трость (книжника), благодать, знамение, вено, родство, шило, ухо, лоно (Авраамово), цитра, кимвал, ковчег, пластырь, отвес, бабы (повивальные). Едва ли кто предположит, что в «Энциклопедии» нет только нами перечисленных слов.

Чтобы избежать упрека в неполноте «Энциклопедии», можно поступить двояко: или сделать её действительно «полной», что весьма трудно (лучше: едва ли возможно), или не заводить речи о её полноте, что гораздо легче.

В конце предисловия о. Никифор выражает надежду, что «читатели снисходительно отнесутся к выполнению такой обширной, многотрудной задачи, каково издание полной Библейской Энциклопедии, и покроют своею любовью, если сверх чаяния встретятся в оной какие-либо мелкие опечатки и погрешности».

Эти слова дают повод думать, что в «Энциклопедии» найдутся лишь «мелкие погрешности (об опечатках не говорим уже), и те – «сверх чаяния». К таким погрешностям русский читатель привык относиться снисходительно и особенно большой любви для их покрытия с его стороны, конечно, не потребуется. Но дело в том, что мы (и, после указанного предуведомления, также «сверх чаяния») усмотрели даже при случайных справках много таких погрешностей, которые не должны бы иметь места ни в каком, особенно же в «популярном» издании.

Вот несколько примеров.

Вып. I, стр. 6. Под словом «Авва» (город) читаем: „название города взятого Саргоном Сеннахеримом, жителей которого он

перевел в опустевшие города Самарии, по общему обычаю Ассирийских царей означенного(?) периода. Полагают, что он находился *недалеко от Вавилона*», под словом «Аввийцы»: «жители Ассирийского города Аввы, переселенные *Салманассаром* в города Самарийские». Как читателю согласовать эти сведения? I,30: алавастр – «род белого, мелкозернистого, плотного, черного камня». I, 32: «аллилуиа – еврейское слово *Гиллел*, означающее *хвалите Господа*». I, 32: «алмаз

–370–

вполне прозрачный обыкновенно называется алмазом *первой (?) воды*». I, 57: Арса. «В его доме Замврий умертвит охмелевшего царя Ваасу». Нужно не «Ваасу», а «Илу» (см. 3Цар.16:6 и 9). I, 59: Ар – «иначе *Раббас*» (из английского Rabbath) вместо «Рабба». I, 60: Асаф. «Ему приписывают следующие псалмы: XLIX, LXXII, LXXX и LXXXII», т. е. всего 4. Следовало: 49:72–82, т. е. 12-ть (см. напр. у Вишнякова, если не пользоваться надписаниями). I, 95: «бук – из семейства дубовых». Обозначение ботанически неточное; наоборот: дуб относится к семейству буковых (Fagaceae). Более чем сомнительно, что «бук вместе с кипарисом и *певгом* служил материалом для постройки Иерусалимского храма». I, 95 Бул – «у Евреев *Маршеван*». Нужно «Мархешван». I, 102: Валадан «с Санскр. имеющий силу и богатство», а по 85 стр. «Господь его». Обыкновенному читателю затруднительно решить, какое значение более правильно, а кто может навести нужные справки, тот затруднится решить, какое более ошибочно (См. напр. Schrader KAT: Marduk-habal-iddi-na, Hummel Gesch. d. Ass.-B.: Marduk-pal-iddin). Ср. Валаам (стр. 101) – «не принадлежащий народу моему». Вообще толкования собственных имен было бы лучше совсем выкинуть из «популярной энциклопедии». I, 166: «Горох (сушеные зерна) (Лев.23:14; 1Цар.27:17; 2Цар.17:28). (По-еврейски *кали*) – сушеные или вареные, или поджаренные хлебные зерна, как-то пшеницы, или ячменя, или бобов, или чечевицы». Это объяснение, выписанное нами с буквальной точностью, получилось благодаря тому, что издатель в данном случае

допустил отступления от подлинника (т. е. словаря Солярского; см. т. V). I, 167: «Горячка – разные роды острых воспалительных болезней... Это болезни продолжительные и опасные и бывают нервные, *желтые*, гнилые и проч.». См. у Солярского: *вм. желтые* – желчные. I, 172: «гром – величественное естественное явление природы. По физическим законам, гром есть ничто иное, как сильный звук в воздушных облаковых массах, происходящий от рассечения оных молнией (усиленной электрической искрой)». Едва ли кто из образованных читателей удовлетворится подобным определением;

–371–

да и едва ли оно и нужно в «библейской энциклопедии». I, 174. «Гусь (3Цар.4:23; Неем.5:18) – птицы, особенно откормленные, под которыми с большой вероятностью, в означенной цитате разумеются гуси». Следовало бы сказать: под откормленными птицами в 3 Цар. и пр. разумеют гусей (см. Солярского т. V). I, 178: Дагон. «Одни думают, что означенное слово происходит от *dagān* – *рог*». «Рог» вышло из английского *corn*, которое переводчик, по-видимому, сблизил с *cornet*, *corneous*. Нужно: хлеб – евр. *даган*; то же значит и английское *corn*. I, 181: «*Даниила* книга... помещается в еврейском тексте в *Агиографах*, т.е. в числе писаний отличительным характером коих служит их Божественное происхождение». Особой речи об «агиографах» в «Энциклопедии» нет, и жаль, если читатель почерпнет понятие о них из выписанного места. I, 184: Дафна... «Здесь-то укрывался от преследования *недостойный* первосвященник Ония». Вероятно, составитель соблазнился тем, что первосвященник «укрывался», да еще в языческом капище, и потому эпитет «достойный» (у Солярского – Дафна) снабдил частицей «не». Между тем об Онии во 2Мак.4 говорится как о благодетеле города, попечителе о соплеменниках и ревнителе закона (ст. 2), и когда Ония был убит, «этим раздражены были не только Иудеи, но и многие из других народов, и негодовали на беззаконное убийство этого мужа» (ст. 35). I, 205: *Евил-Меродах*... «оказал милость Иудейскому царю Иоакиму». Следует: Иехонии. «Иоакиму» – вероятно, из англ. *Joachim*. I, 229 «Еллины – слово, встречаемое

только однажды в Ветхом Завете, именно у пр. Ионы» (3:6). Если речь о слове *Ἕλλην*, то это неверно; оно есть в книгах Маккавейских, у LXX – Зах. 9:13, если речь о *Яван* (евр.), – тоже неверно: так можно сказать лишь о форме мн. числа *еваним*, которая встречается у Иоилиа в *четвертой*, а не в 3 главе, по еврейской библии. I, 235: «Енос... Люди начали призывать имя Господа Бога, т. е., быть может, с этого времени в потомстве Сифа учреждено открытое, общественное богочтение, состоявшее в молитве, вере и надежде благодатных обетований Божьих». – Темно и неудовлетворительно. I, 237:

–372–

Ересь» от греческого слова *Ἠρεσις*, вм. *αἵρεσις*. Здесь составитель упоминает «Симона волхва, почитаемого вообще патриархом Гностиков», что может подать незнакомому с церковной историей читателю повод к недоумениям; затем о. Никифор перечисляет известнейшие в России ереси и между ними ереси «Волхвов» (в XII в.), «старообрядчество и раскол с его различными ветвями». Если бы даже перечень русских ересей был исторически и канонически правилен, все-таки он едва ли уместен в «Библейской Энциклопедии». I, 247: напрасно эфиопская царица названа Кандасией (из Candace) вм. Кандакии. II, 39. В перечне Израильских царей упомянут после Сеилума *Манихем* (вм. Менаим, Манаим; евр. Менахем). Не следовало бы упоминать о 12-ти летнем междоцарствии после Иеровоама II-го, потому что оно не имеет за себя устойчивых данных, – утверждается не на прямых библейских свидетельствах, а на различных шатких предположениях хронологов. II, 52. «Италия – общеизвестное Европейское государство, в котором во дни Господа Иисуса Христа и апостолов столицею был г. Рим на р. Тибр». – Во времена Господа Иисуса Христа Рим не был столицей «Европейского» государства, и Италия таким государством не была. II, 120: Иудифь, «Повествование о ней заключается в *канонической* книге Ветхого Завета, известной под именем книги Иудифь». – На стр. 10–11 «Православного христианского Катехизиса» (см. Бог. Энци. Вып. III: Писание) книги Иудифь нет в числе канонических. II, 127: «Калхе или Калке» вм. Калне или Халне.

Здесь же объяснение к речению «Камень белый» начинается так: «под *сим* словом, как думают многие толкователи, разумеется известный *обычай* некоторых народов при судопроизводстве над обвиняемым». II, 148. Клеопа протолковало: перемена, прохождение, а Алфей, однозначное с «Клеопа», в 1-м выпуске: «ученый вождь». III, 5: Маккавеи (дети Маттафии). «Память их празднуется церковью 1-го Августа». 1-го Августа, если не ошибаемся, память не детей Маттафии, а 7 братьев Маккавеев (так называемых), матери их Соломонии и учителя их Елеазара. III, 152: «Рай – это слово персидского происхождения и означает

–373–

сад». Это относится не к русскому «рай», а к еврейскому «пардес» (греч. *παράδεισος*). IV, 34: «Название реки Хиддекель (по Самарянски) или Тигра» и пр. Не знаем, откуда составителю известно, что Хиддекель – «по Самарянски». IV, 81: О Хароде (Суд. 7) сказано, что при нем Гедеон «расположил свое войско пред сражением с Филистимлянами». Должно: с Маданитянами. На этой же странице Хархас называется мужем пророчицы Олдамы, а под другим именем Хасра тоже лицо является одним «из предков пророчицы».

Однако нет нужды плодить выписки. Позволяем себе уклониться и от сличения «Энциклопедии» с английскими источниками. Из того, что мы привели, по нашему мнению, можно видеть, что новое издание необходимо должно быть исправленным и дополненным. Пожелаем почтенному автору времени и сил для этого.

В заключение не можем не обратить внимания на то, что о. Никифор считает цену издания (2 р. 50 к. с пересылкой) за каждый выпуск «доступною и дешевою сравнительно с другими изданиями подобного рода». Какие бы издания ни имелись в виду – иностранные или русские (какие русские?) и если бы заявление о дешевизне было вполне верно, – лучше бы об этом не говорить и сравнение не делать.

Ал. Жданов

**Протоколы [=Журналы Совета] Московской
Духовной Академии за 1892 год // Богословский
вестник 1893. Т. 2. № 5. С. 221–268 (4-я пагин.).**

–221–

Светлова, преподавателя Томской духовной семинарии Михаила Лебедева, преподавателя Данковского духовного училища Петра Волынского и преподавателя Заиконоспасского духовного училища Василия Соловьева, при коих представлены сочинения на соискание степени магистра богословия: Светловым под заглавием: «Значение креста в деле Христовом. Опыт изъяснения догмата искупления»; Лебедевым – «Теизм, его философское обоснование в виду возражений Д. С. Милля»; Волынским – «книга пророка Амоса»; Соловьевым – «Первое соборное послание святого Апостола Петра (введение и изъяснение)».

Определили: Сочинение священника П. Светлова передать для рассмотрения доценту А. Беляеву, М. Лебедева – доценту А. Введенскому, П. Волынского – доценту А. Жданову и В. Соловьева – доценту М. Муретову.

XIII. Прошения – смотрителя Заиконоспасского духовного училища иеромонаха Василия (Грекова) и ныне окончивших курс в Академии воспитанников: Николая Попова и Алексея Тихова о выдаче им кандидатских сочинений на трехмесячный срок.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

XIV. Записки профессоров – А. Лебедева, П. Цветкова, Д. Голубинского, Г. Воскресенского и доцентов – М. Муретова и А. Жданова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Н. Колосову выписать для академической библиотеки означенные в записках книги.

XV. Представление библиотекаря Академии Н. Колосова: «На основании § 53 инструкции библиотекарю, честь имею

представить Совету Академии отчет о состоянии академической библиотеки за 1891–92 учебный год»:

1) *Пополнение библиотеки*: В 1891–92 учеб. году библиотека пополнилась 1073 названиями книг и проч. в 1621 томе. В том числе 602 названия в 942 томах приобретены покупкой, а 471 название в 679 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 22 названий в 30 томах и

–222–

б) пожертвование наследников протоиерея П. И. Капустина, принесших в дар библиотеке академической библиотеку покойного протоиерея – 203 названия в 410 томах.

2) *Пользование библиотекою*. В отчетном году удовлетворено было 7720 отдельных требований на книги, рукописи и проч. (более прошлого учеб. года на 309 требований), из которых 6831 требование приходилось на студентов.

3) *Занятия в библиотеке посторонних лиц*. В отчетном году занимались в библиотеке рукописями и чтением книг Преосвященный Амфилохий, епископ Угличский (в августе месяце), профессор Императорского Московского Университета протоиерей А. М. Иванцов-Платонов (в течение летних месяцев), профессор Киевского Университета П. В. Владимиров, профессор Дерптского Университета Н. Бонвеч, приват-доцент Новороссийского Университета В. Н. Могульский, приват-доцент Страсбургского Университета А. Тремер (все в августе) и доцент Казанского Университета Н. П. Лихачев (с 13–18 апреля).

4. *Деятельность заведующих библиотекой*. Кроме исполнения текущих дел по библиотеке, библиотекарь напечатал в 3 и 4 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); заботился об обновлении библиотечных каталогов (топографического и подвижного). Помощник библиотекаря продолжал пополнять указатель к иностранным и русским журналам.

Определили: 1) Поручить произвести следующую ревизию библиотеки ординарному профессору Петру Цветкову и экстраординарному профессору Василию Соколову. 2) Постановление сие сообщить означенным лицам и библиотекарю к исполнению.

XVI. Донесение его же о пожертвованиях, поступивших в библиотеку: «Честь имею донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку:

1. От Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода К. П. Победоносцева – его сочинение: «Курс гражданского права» часть 1, изд. 4.

2. От Высокопреосвященного Архиепископа Тверского Саввы: а) протоиерея Владислава – «Празднование благополучно совершившегося 25-летия в сане епископском Высокопреосвященнейшего

–223–

Саввы, Архиепископа Тверского» изд. 2-е и б) его же – «Описание празднования 50-летнего юбилея в священном сане Высокопреосвященнейшего Саввы, Архиепископа Тверского и Кашинского».

3. От Совета С.-Петербургской духовной Академии магистерская диссертация Серебренникова: «Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности».

4. От Императорского Общества любителей древней письменности: а) «Житие преп. Стефана Комельского» – сообщение Хрисанфа Лопарева и б) Хр. Лопарева; «Описание рукописей Общества любителей древней письменности» часть 1-я.

5. От Императорского православного палестинского Общества: а) сообщения общества – апрель и б) Грекова: «Правосл. Палест. Общество, его ученые и литературные труды», вып. III-й.

6. От Ректора Киевской духовной семинарии, архимандрита Петра: а) Сочинение Императрицы Екатерины II ч. 1 и 2; б) Собрание сочинений русских авторов – три выпуска и в) журнал «Труд» за 1891 г.

7. От Ректора Иркутской духовной семинарии – брошюра; «Памяти Высокопреосвященного Вениамина, Архиепископа Иркутского и Нерчинского».

8. От профессора С.-Петербургской духовной Академии священника С. Соллертинского – его «Учебник практической дидактики» год 1-й.

9. От И. А. Вахрамеева: А. А. Титова – «Рукописи славянские и русские, принадлежащие И. А. Вахрамееву» – вып. 2-й.

10. От А. В. Звенигородского: I. Zschulz – «Der Byzantische Zellenschmelz».

Определили: Благодарить жертвователей.

XVII. Отношения – Совета Казанской духовной Академии, Ректора Императорского Казанского Университета и Императорского Русского Археологического Общества, при коих препровождены для академической библиотеки разные печатные издания.

Определили: Присланные книги сдать в фундаментальную библиотеку и благодарить за пожертвование их.

XVIII. Прошения на имя О. Ректора Академии студентов I курса Казанской духовной Академии.

1) Феодосия Никольского: «Честь имею покорнейше просить Вас, Ваше Высокопреподобие, дозволить мне перейти из Казанской Академии во вверенную Вам Московскую Академию. Обстоятельства, которые заставляют меня обращаться к Вам –
–224–

шему Высокопреподобию с таковою просьбою, это – мои родственные связи с Москвою, где похоронен мой отец и живет моя мать, Во время моего пребывания в 1891–92 уч. году в Казанской Академии мои семейные обстоятельства изменились, именно: двое моих братьев, на попечении которых была моя мать, получили служебные назначения в Киевскую и Нижегородскую губернии, и в настоящее время мать моя живет

одна. Посему, исполняя желание своей матери, которой весьма желательно видеть меня вблизи себя, и в тоже время сам чувствуя тяготение к родине, беру на себя смелость обратиться к Вам, Ваше Высокопреподобие, с вышеупомянутою просьбою, – сделать зависящие от Вас распоряжения на этот предмет».

2) Семена Касаткина: «Происходя из Московской епархии и получив среднее образование в Московской духовной семинарии, я, по стечению некоторых обстоятельств, должен был поступить в Казанскую академию; но имея престарелых родителей, постоянно живущих в г. Москве и нуждающихся в частом свидании со мной, я вынужден просить Вас, Ваше Высокопреподобие, перевести меня из поименованной Казанской Академии в число своекоштных студентов второго курса вверенной Вашему попечению Московской Академии».

Справка: 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: 1) Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять в число своекоштных студентов 2-го курса Московской Академии студентов Казанской Академии Феодосия Никольского и Семена Касаткина. 2) Просить о. Ректора Казанской Академии сообщить сведения об успехах и поведении означенных студентов за первый курс.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1892. Июня 15. Утверждается».

17-го и 18-го августа 1892 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профес-

–225–

соров: А. Лебедева, В. Ключевского, Павла Горского и прот. Д. Касицына, не присутствовавших по болезни, и И. Татарского, находящегося в отпуске.

В собраниях сих преподаватель Вологодской духовной семинарии, окончивший курс в Московской Духовной Академии

в 1889 году и оставленный при Академии для приготовления к замещению вакантных кафедр, кандидат богословия Сергей Глаголев, прочитал согласно определению Совета Академии от 4 июня сего года, две пробные лекции, – одну на тему по собственному избранию: «Об условиях возникновения религиозной веры», другую по назначению Совета Академии: «Об отношении философии и естественных наук к науке Введение в Богословие». Обе прочитанные кандидатом Глаголевым лекции признаны были Советом Академии удовлетворительными.

Справка: 1) § 48 Устава духовных академий: «Для получения звания доцента надлежит иметь степень не ниже магистра». 2) По § 55 того же Устава, кандидаты, оставляемые при академии для приготовления к замещению вакантных кафедр, «по истечении года представляют отчет Совету о своих занятиях и затем могут быть определяемы на соответственные их приготовлению вакантные кафедры с званием исправляющих должность доцента до окончательного утверждения в степени магистра. Срок для получения ими сей степени назначается не более двух лет со дня поступления на должность». 3) По § 81 лит. б п. 4 того же Устава, избрание кандидата на должность доцента значится в числе дел Совета академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: 1) Благопочтительнейше просить Его Высокопреосвященство разрешить Совету Академии допустить к чтению лекций по вакантной кафедре «Введение в круг богословских наук» кандидата богословия Сергея Глаголева в качестве исправляющего должность доцента со времени избрания. 2) Объявить кандидату Глаголеву, что для определения на должность доцента Академии он должен получить степень магистра, согласно § 55 Устава духовных академий, не позже двух лет со дня избрания его на должность доцента, т. е. с 18-го августа текущего года.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1892. Авг. 21-го. Утверждается».

–226–

21-го августа 1892 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, П. Горского, прот. Д. Касицына и П. Казанского, отсутствовавших по домашним обстоятельствам, и И. Татарского, находящегося в отпуске.

Слушали: I. Отзывы о сочинении и. д. Инспектора Академии, иеромонаха Григория: «Третье великое благовестническое путешествие святого Апостола Павла. Опыт историко-экзегетического исследования», представленном на соискание степени магистра богословия.

а) Отзыв доцента Митрофана Муретова:

«Увесистая книга о. Григория посвящена исследованию одного из наиважнейших, как для Церкви Христовой вообще, так и в частности для новозаветного канона, отделов Апостольской Истории, именно – третьему благовестническому путешествию св. Ап. Павла, исторически изложенному в Книге Деяний св. Апостолов в 18:22–21:16 и имеющему обильные пояснения и дополнения в написанных за это время посланиях св. Ап. Павла к Галатам, Римлянам и Коринфянам, а также и в позднее посланных к посещенным Апостолом и им основанным в это путешествие церквам посланиях (напр. к Ефесянам).

После небольшого предисловия о задаче и характере своего историко-экзегетического опыта, о значении избранного им путешествия Апостола для Церкви Христовой, о плане, источниках и пособиях работы (стр. 3–20), – о. Григорий ведет свое дальнейшее исследование предмета по главам с таким содержанием и в таком порядке:

Глава первая: в Иерусалиме (Деян.18:22.а). Эту главу автор посвящает обследованию предметов, хотя хронологически и относящихся к концу второго путешествия и частью даже ко всей Апостольской эпохе первохристианства (Деян.18:19–22), но стоящих в самой тесной связи и с предпринятым вслед за вторым новым, третьим, благовестническим путешествием Апостола, именно: первоначального плана путешествия, составленного Апостолом в Ефесе (Деян.18:21), обета

назорейского в Кенхреях (Деян.18:18), развития иудаистического направления среди
–227–

палестинских христиан и появления среди них сильной вражды к Апостолу языков, точнейшего определения безымянно упомянутого в 18:21 праздника, прибытия Апостола в Иерусалим, окончания обета назорейства и нового плана путешествия на место прежнего, измененного Апостолом под влиянием усилившейся к нему вражды со стороны иудаистов (стр. 21–92).

Глава вторая: спутники Апостола, коим дается в этой главе подробная характеристика, именно: Эрасту, Гаию, Аристарху, безымянному спутнику и особенно – Тимофею (стр. 93–129).

Глава третья: от Иерусалима до Антиохии Сирийской (Деян.18:22.б) дает подробное описание предположительно начертанного автором сухого пути Апостола от Иерусалима до Антиохии по военной римской дороге чрез Гиву, Гофну, Саронскую долину, Антипатриду, реку крокодилов, Кесарию Пал., Гефу, Птолемаиду, Тиро-Сидонскую долину, Берит, Библ, Триполь, Габалы и Лаодикию (стр. 130–207).

Глава четвертая: в Антиохии Сирийской (Деян.18:23.а), куда автор приурочивает описанное в Гал. 2:11–21 событие, что дает ему повод войти в обстоятельное критико-экзегетическое исследование этого наитруднейшего, длинную историю имеющего и обширную ученую литературу вызвавшего отделения из послания к Галатам (стр. 208–303).

Глава пятая: Ефес (Деян.18:23.б–28), где автор подробно описывает предположительный путь Апостола из Антиохии в Ефес чрез внутренние страны Малой Азии (и Галатию), географию и историю Ефеса, особенно же обстоятельные сведения сообщает о славе тогдашнего Ефеса – храме Дианы, о материалистическо-эпикурейском настроении Ефесян, о культе Дианы, о приверженности Ефесян к магии, об иудейской среди них пропаганде, о деятельности Акилы и Прискиллы и о личности александрийца Аполлоса (стр. 304–353).

Глава шестая: в Ефесе (Деян.19:1–40), представляет подробное и последовательное критико-экзегетическое

исследование 19-й главы Деяний, где повествуется об апостольской деятельности св. Апостола Павла в Ефесе вообще и в частности о крещении им учеников Иоанна Предтечи, о бунте среброковача Димитрия, о путешествии Апостола в Коринф и о написании им посланий к Галатам и 1 к Коринфянам (стр. 354–423).

Глава седьмая и последняя: от Ефеса чрез Элладу в Иерусалим (Деян. 20:1–21:16), содержит толкование на пове-
–228–

ствование Деяписателя о путешествии Апостола от Ефеса до Троады, пребывании его в Троаде и Македонии, его встрече с Титом, написании им посланий – 2-го к Коринфянам и к Римлянам, прибытии в Милит и речи Апостола к предстоятелям Ефесской церкви, прибытии его в Кесарию, встрече здесь с пророком Агавом и отправлении Апостола в Иерусалим (стр. 424–489).

Кроме того весь труд заканчивается весьма подробно и тщательно составленными: изложением содержания глав и тремя указателями – личных имен, изъясненных и цитированных библейских мест и географических названий (городов, местечек, стран, рек, долин, гор и пр.).

Достаточно посмотреть книгу о. Григория и прочесть этот наш беглый очерк её содержания, чтобы убедиться в том, что это труд по русской библиологии во многих отношениях не заурядный.

И во-1-х, он обращает на себя внимание со стороны изучения источников и пособий. Правда, о. Григорий не сделал каких-либо случайных или неслучайных находок в области библейской истории, археологии и географии, не открыл он каких-либо новых источников, не сделал и каких-нибудь новых географических предположений или объяснений, – что при современной разработке науки и при условиях работы о. Григория было и невозможно, так как даже и иностранные ученые, обставленные обычно всеми благоприятными условиями при своих ученых изысканиях, ограничиваются тут лишь предположительными перестановками каких-нибудь неважных местечек на несколько саженей или даже хоть и верст

и столько же гипотетическими поправками правописания и произношения названий местностей, для исследования Слова Божия конечно никакой важности не представляющими (поправками). Но если чтение и компилирование, а иногда и просто лишь издание или изложение своими словами даже не особенно древних, для прочтения и изыскания никакой исключительной подготовки не требующих рукописей считается делом, заслуживающим название ученой работы: то тем более и даже в несравненно высшей степени должно быть признано такую работу изучение источников на иностранных – древних и новых языках, так как, при их обилии и принадлежности первоклассным иногда по уму и познаниям ученым, иметь с ними дело несравненно труднее, чем с сы-

–229–

рым рукописным материалом. А из числа таковых источников, кроме многочисленных критических изданий новозаветного текста, о. Григорием тщательно изучены, научно проверены и самостоятельно обработаны: А., древние источники исторические, археологические и географические: собрание греческих надписей, Геродот, Полибий, Страбон, Витрувий, Плиний, Иосиф Флавий, Тацит, письма Гераклита, Филострат, Стефан Виз.; – Б., древние святоотеческие и учительские толкования: Златоуста, Августина, Феодорита, Феофилакта, Катены Крамера, Миня полный курс Св. Писания; – В., позднейшие экзегетические труды: Пискатора, Сильвеиры, Гунниуса, Корнела Лапида, Квиноеля, Рюккерта, Устери, Массля, Баумгартен-Крузиуса, Виезелера, Стиера, Ланге, Мейра, Олсгаусена, Реифмаура, Старке, Агафангела, Михаила, Феофана и Филарета Черн.; – Г., библейско-исторические: Неандера, Гаусрафа, Виезелера, Кренкеля, Ренана, Фаррара, Иннокентия, Горского; – Д., библейско-филологические: Шлеуснера, Валя, Винера, Вильке, Ширлитца; – Е., статьи в справочных энциклопедиях и словарях Винера, Мигня, Герцога, Целлера, Риема, Верховского, Солярского, и Ж., специально-географические: Фреге, Маннерта, Росенмюллера, Бишофа и Мёллера, Норова, Риттера, Риесса, Кифнерта, Спрунера, Менке. В сочинении о. Григория повсюду, на каждой странице,

даны несомнительные признаки того, что все эти источники самолично изучены автором и что все эти многочисленные пособия автор проверял, сравнивал и ценил, т. е. совершал над всем этим материалом то, что именуется научным исследованием.

Во-2-х, достопримечателен труд о. Григория по обстоятельности и полноте исследования предмета. Весь обширный и нелегко достижимый научный материал свой автор исследовал и изложил с наивозможной всесторонностью и тщательностью. С одинаковым вниманием и с ровным трудолюбием о. Григорий исследует и сообщает даты касательно назорейского обета и приближавшегося праздника, безымянного спутника Апостола Павла и Тимофея, Ефеса и реки крокодилов и пр. А историко-географические подробности относительно некоторых мест, совсем даже и не упоминаемых ни в Деяниях, ни в другой какой-либо новозаветной книге, и являющихся у автора лишь по предположительному начертанию пути Апостола, мы готовы были бы назвать преизлишними до обременительности, если бы эти подробности не были вызваны любовью автора к предмету своего

–230–

труда и если бы они не могли быть полезными в качестве прекрасного путеводного пособия для русских путешественников по святым местам Сирии и по Малой Азии (такова вся третья глава и часть седьмой). Равно и в сообщении историко-археологических сведений об упоминаемых в Деяниях местностях автор мог бы заслуживать упрек излишества, если бы эти сведения не были драгоценны для изучения Нового Завета вообще и апостольской истории в частности (таковы напр. первая и вторая главы). За то безусловного одобрения заслуживают обстоятельность и широта исследования наиболее важных в богословском отношении материй, как-то: столкновения Ап. Павла с Ап. Петром в Антиохии и высказанного по этому поводу учения Апостола языков об отношении язычества и иудейства к царству Христову в Гал.2:11–21 (четвертая глава), пребывания и деятельности Ап. Павла в Ефесе (шестая глава) и пояснений касательно учеников

Иоанна Предтечи, крещения Иоаннова, личности Аполлоса и др. Исключение представляет одна только последняя (седьмая) глава, в которой важная для пастырей церкви речь Апостола Павла к предстоятелям Ефесской церкви исследована о. Григорием, по неблагоприятным внешним условиям, с меньшей всесторонностью и обстоятельностью, чем все предыдущие отделения книги Деяний.

В-3-х, особой и нарочной похвалы заслуживают: широкое пользование древне-отеческими истолковательными трудами по Новому Завету вообще и по книге Деяний и посланию к Галатам в частности и тщательно составленные три указателя, облегчающие пользование книгою о. Григория и совершенно необходимые в работах подобного рода.

В-4-х, внешняя сторона работы почти не оставляет желать ничего лучшего: ясность изложения, полнота и отчетливая раздельность обширной цитации, наконец обстоятельность в изложении содержания отдельных глав. Наиболее же доброе впечатление производит отсутствие мертвой правильности, бесцветности и вычурности изложения, – какая-то задушевная простота и естественность речи, свидетельствующая о том, что о. Григорий с увлечением как бы сопутствовал Великому Апостолу в его благовестнических трудах не только мыслью, но и сердцем. Остается только пожелать, чтобы столь самоотверженный и неутомимый исследователь третьего благовестнического путешествия Апостола не мыслью только, сердцем и пером, но

–231–

и самым делом прошел по стопам Великого Апостола и впечатлениями этого путешествия дополнил бы свой настоящий труд.

Исключая некоторые неточности в цитатах, частные недостатки в толковании отдельных выражений и мест священного текста, встречающейся кое-где неровности изложения и, главное, – недостаточно широкого пользования относящимися к предмету исследования посланиями Апостолов и мужей Апостольских (что все указывать здесь точно почитаем излишним и даже прямо не соответствующим задаче отзыва,

так как от этого труд о. Григория, как магистерская диссертация, ни мало не колеблется ни в положительную, ни в отрицательную сторону) – в общем исследование о. Григория надо признать капитальным вкладом в русскую библиологию, который на много лет будет служить необходимым пособием для всех серьезных работников по Новому Завету. А в особенности для питомцев нашей Академии труд о. Григория окажет огромную пользу тем, что в нем цитуются только те книги, которые имеются в нашей библиотеке и в которых поэтому легко наводить справки.

Итак, в виду всего вышесказанного мы не только признаем обширный труд о. Григория вполне удовлетворительным для магистерской степени, но и приветствуем в этом труде серьезный вклад в русскую библиологию».

б) Отзыв экстраординарного профессора Ивана Корсунского:

«Исследование это, относящееся по содержанию своему, как видно и из заглавия его, к области новозаветной библейской истории с истолкованием относящихся к его предмету и указанных в заглавии мест Священного Писания, делится на VII глав с кратким предисловием к ним. В предисловии (стр. 3–20) указываются задача и характер предлагаемого опыта, важность и значение третьего путешествия Святого Апостола Павла, план исследования, источники и пособия к нему; в главе I (стр. 21–92) описывается, на основании Деян.17:22 четвертое (по общему счету) посещение Св. Апостолом Павлом Иерусалима в связи с планом начальной части его третьего путешествия; в гл. II (стр. 93–129) говорится о спутниках и сотрудниках св. Апостола Павла при начале этого путешествия; в гл. III (стр. 130–207) описывается путь Апостола от Иерусалима до Антиохии Сирийской, на основании Деян.18:22; гл. IV (стр. 208–303) имеет предметом своим пребывание св. Апостола Павла в Антиохии Сирийской, его встречу здесь с св. Апосто-

–232–

лом Петром и истолкование обличительной речи Св. Апостола Павла, направленной против Св. Петра Апостола, в виду Гал.2:11–21 и Деян.18:23; в гл. V (стр. 304–353) подробно

описывается Ефес ко времени прибытия в него Св. Апостола Павла, при чем имеются в виду стихи 13–28 главы XVIII-й кн. Деяний; глава VI (стр. 354–423), на основании Деян.19:1–40, обстоятельно изображает благовестническую деятельность Св. Апостола Павла в Ефесе, продолжавшуюся почти три года; наконец в главе VII (стр. 424–489), на основании Деян.20:1–21:16, описывается путешествие Св. Апостола Павла из Ефеса в Элладу и обратно на Малоазийское побережье, при чем изъясняется его речь к Ефесским пастырям в Милите, и кратко описывается возвращение Апостола в Иерусалим, из которого и началось все путешествие.

Сочинение о. Григория представляет собою, как и в заглавии его значится, «опыт» историко-экзегетического исследования. Как опыт, не имевший для себя предшественника в нашей учено-богословской литературе по избранному автором для исследования предмету, это сочинение несвободно от недостатков, весьма естественных и понятных в труде столь значительном по объему (свыше 30 печатных листов), а между тем исполненном в сравнительно короткий срок, при множестве других литературных и должностных занятий автора. Наиболее заметными недостатками представляются нами следующие. 1. некоторая неравномерность и неодинаковость развития частей исследования: между тем как начальные главы исследования обработаны лучше, обстоятельнее, по местам представляют даже избыток в сведениях и соображениях, каковы напр. III-я глава с её географическими, археологическими и другими подробностями, а частью и IV-я и V-я главы, – последние (две) главы обнаруживают спешность работы, недоделки и под., нежелательные особенно потому, что «дело концом красится». А самого конца, т. е. надлежащего заключения, с научными выводами из исследования, мы даже вовсе не видим в нём. По причине такой неравномерности и неодинаковости развития ни замечательная прощальная речь Св. Апостола Павла к Ефесским пастырям (Деян.20:18 и дал.) не получила такого обстоятельного изъяснения, какое дано обличительной речи того же Апостола (Гал.2:11–21), ни путь Апостола по Элладе не

представляет для нас такого историко-археологического интереса, какой представлял путь от
–233–

Иерусалима до Антиохии. 2. По местам излишнее доверие к мнениям других в обработке материала исследования, вследствие чего автор иногда является нерешительным в своих соображениях о выводах, а иногда слишком поспешным в последних (как это можно сказать напр. относительно вопроса об обещании по закону Моисееву (стр. 218, срав. 241), относительно некоторых спутников Св. Апостола Павла (гл. II, срав. стр. 440–441 и др.) 3. Со стороны изложения по местам растянутость и плеоназмы (напр. стр. 99:215, 435 и др.), вульгаризмы и другие неправильности, вредящие чистоте и смыслу речи (234:248, 271:328, 372:395, 418:426 и др.), обилие иностранных слов, которые часто легко можно было бы заменить русскими (46:51, 53:71, 111:153, 160:329, 471 и др.), и под. Но над всеми этими и другими недостатками в рассматриваемом сочинении имеют решительный перевес его высокие и несомненные, научные и литературные достоинства. Эти достоинства суть: 1) Научное значение труда о. Григория. Этот труд не имел для себя, как мы заметили, предшественника в нашей учено-богословской литературе по избранному автором для исследования предмету, входившему лишь как небольшая часть в известные труды Преосвященного Иннокентия (Борисова), А. В. Горского и других в области истории церкви Апостольской. Труд о. Григория представляет собою систематическое изложение относящегося до сего предмета материала (исторического и экзегетического), имеющее вид полного и самостоятельного о нем исследования, обладающего несомненными научными достоинствами в отношении к постановке дела, обработке материала, к знанию дела и приемам исследования, и обнаруживающее в авторе заслуживающее полного уважения и одобрения трудолюбие и умение владеть пером. 2) Разборчивое отношение к источникам и пособиям. Хотя выше мы и отметили излишнее по местам доверие автора к мнениям других, однако должны сказать, что, во-первых, такое доверие необходимо условливалось самым

предметом исследования, а во-вторых, это отнюдь не значит, чтобы в труде этом не было самостоятельности. Напротив, автор лишь «иногда» как замечено было, впадает в погрешности, вследствие неизбежной для него компиляции; а в большинстве случаев самостоятельно решает вопросы, представлявшиеся ему на пути исследования при громадной массе разнообразного материала. Второстепенные пособия и источники он повсюду тща-

–234–

тельно проверяет по первоисточникам, обнаруживая при этом достойную удивления и полного одобрения эрудицию, поражая обилием исторических, археологических, географических и других сведений. Обширная литература многосложного предмета исследования, начиная с первоисточников христианских (лучшие издания Нового Завета на греческом языке, с разночтениями, и в переводах на европейские языки: латинский, немецкий, русский и др.) и языческих (Геродот, Страбон и др.) и кончая новейшими библейско-историческими и экзегетическими трудами и статьями иностранных и русских церковных писателей, изучена автором во всей полноте и, кажется, в этом отношении его исследование не оставляет желать ничего лучшего. 3) Строго православная точка зрения на предмет исследования. При множестве иностранных пособий к изучению предмета, особенно в касающихся последнего вопросах спорных в догматическом и других отношениях, автору легко было, при малоопытности, увлечься взглядами писателей инославных исповеданий. Но автор отнюдь не поступился в своем строго-православном направлении на пути исследования в пользу этих писателей, когда они отступали от его православной точки зрения. Быть устойчивым на этой точке зрения автору помогало как его собственное чувство и здравый смысл, воспитанные в православии, так и обширное знакомство с святоотеческою литературою и преимущественное к ней внимание. С особенным удовольствием отмечаем эту последнюю черту в исследовании нашего молодого ученого. Более всего мы видим в исследовании о. Григория пользование творениями Св.

Иоанна Златоустого, – этого величайшего истолкователя смысла речей и посланий Св. Апостола Павла. Наконец, 4, заслуживает полного внимания и одобрения также язык исследования живой, современный, живописность и увлекательность изложения, по местам даже поэтическая художественность в описаниях, в изображении душевных состояний лиц действующих и говорящих (для чего см. напр. страницы 147 и дал., 159 и дал., 176 и дал., 217 и дал., 309 и дал., 342 и дал., 372 и дал., 450 и дал., 453 и дал. и др.), так что отмеченные выше недостатки изложения являются в исследовании лишь как редкие исключения. По этому книга о Григория, не смотря на специальность предмета её содержания, читается с непрекращающимся ни на минуту интересом и является, насколько важным

–235–

в учено-богословской области исследованием, настолько же и весьма отрадным в литературном отношении явлением.

По всем этим соображениям и основаниям с полной справедливостью должно признать за автором исследования право на присуждение ему ученой степени магистра богословия».

Справка: И. д. Инспектора Академии иеромонах Григорий представил, на основании § 32 Положения об испытаниях на ученые степени, 50 экземпляров своей диссертации.

Определили: 1) Допустить и. д. Инспектора Академии, иеромонаха Григория, к защите его диссертации на степень магистра богословия. 2) Официальными оппонентами при защите диссертации назначить экстраординарного профессора Академии Ивана Корсунского и доцента Митрофана Муретова. 3) Предоставить О. Ректору Академии войти в соглашение с магистрантом относительно дня диспута и пригласить к участию в нем сторонних лиц. 4) Постановление сие благопочтительнейше представить на благоусмотрение и утверждение Его Высокопреосвященства.

II. Рассуждали о производстве поверочных испытаний студентов семинарий и других лиц, прибывших и имеющих

прибыть в состав нового (LI) академического курса по назначению начальства и по собственному желанию.

Определили: 1) 1-го и 2-го сентября назначить письменные упражнения: одно по философии, а другое – по Священному Писанию Ветхого Завета. Тему для первого упражнения дать и. д. ординарного профессора Петру Казанскому, для второго – доценту Александру Жданову, с тем, чтобы обе темы были предварительно представлены О. Ректору Академии. 2) 3-го сентября произвести испытания по новым языкам; по немецкому языку комиссию составят: О. Ректор Академии и лектор Василий Лучинин, по французскому и английскому – доценты: Митрофан Муретов и Александр Мартынов. 3) 4-го сентября назначить письменное упражнение по Введению в круг богословских наук; тему дать О. Ректору Академии. 4) 5-го сентября произвести испытания по латинскому и греческому языкам; по латинскому языку комиссию составят: ординарный профессор Петр Цветков и профессор Димитрий Голубинский; по греческому языку – экстраординарные профессора Иван Корсунский и Василий Кипарисов. 5) 7-го и 9-го сентября произвести испытания по догматическому богословию посредством комиссии из О. Ректора

–236–

Академии и доцентов: Александра Беляева и Александра Шостыина. 6) 10-го и 11-го сентября произвести испытания по церковной истории общей и русской посредством комиссии из ординарных профессоров: Николая Субботина и Алексея Лебедева и экстраординарного профессора Николая Каптерева.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1892. Авг. 22-го Исполнить».

22-го августа 1892 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского, П. Казанского, П. Горского и прот. Д. Касицына, не присутствовавших по домашним обстоятельствам; и И. Татарского – вследствие нахождения в отпуске.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1892. Июня 15. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 30 мая сего года за № 6.

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 22 мая сего года за № 674, журнал Учебного Комитета, № 157, с заключением Комитета о назначении в текущем году окончивших курс семинарских воспитанников в состав новых курсов духовных академий, причем присовокуплено, что из семинарий Пермской, Иркутской, Якутской и Благовещенской не доставлено сведений о воспитанниках, которые могли бы быть вызваны в академии. 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 85 воспитанников, ныне окончивших курс семинарского учения: а) в *С.-Петербургскую академию* 24, именно из семинарий: С.-Петербургской 1, Новгородской 2, Псковской 1, Рижской 1, Олонецкой 1, Литовской 1, Холмской 1, Могилевской 1, Минской 1, Тверской 2, Курской 1, Ярославской 1, Архангельской 2, Витебской 1, Харьковской 1, Томской 1, Калужской 1, Черниговской 1,

–237–

Воронежской 1, Полтавской 1 и Киевской 1; б) в *Киевскую академию* 24, именно из семинарий: Киевской 1, Волынской 1, Одесской 1, Полтавской 1, Ставропольской 1, Черниговской 1, Калужской 1, Курской 1, Воронежской 1, Харьковской 1, Екатеринославской 1, Тифлисской 1, Холмской 1, Литовской 2, Могилевской 1, Рязанской 1, Таврической 1, Витебской 1, Псковской 1, Владимирской 2, Донской 1 и Орловской 1; в) в *Московскую академию* 30, именно из семинарий: Московской 1, Вифанской 1, Владимирской 1, Вятской 1, Нижегородской 1, Симбирской 1, Костромской 1, Вологодской 1, Ярославской 1, Пензенской 1, Тамбовской 1, Рязанской 1, Тульской 1, Киевской

1, Воронежской 1, Самарской 2, Смоленской 1, Тверской 1 и Тифлисской 1, и г) в *Казанскую академию* 17, именно из семинарий: Казанской 1, Самарской 1, Вятской 1, Симбирской 1, Саратовской 1, Оренбургской 1, Уфимской 1, Тверской 1, Владимирской 1, Вологодской 2, Томской 2, Нижегородской 1, Астраханской 1 и Тамбовской 2. Остальные свободные вакансии предоставить липшим из имеющих явиться к приемным испытаниям волонтерами в С.-Петербургской и Киевской академии по 6, Казанской 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 сведения, требуемые по определению Синода от 12 января 1849 года, с указанием и тех лиц, которые явятся на экзамен не по вызову и будут приняты в число воспитанников академии. 3) Представить Советам академий сообщить, при таком 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 ака-

–238–

демического курса – от вступления в духовно-училищную службу; в) выслали по предписанному в приведенном указе Святейшего Синода порядку таковые подписи, вместе с другими требуемыми документами избранных воспитанников, непосредственно в академические Советы, не допуская ни в каком случае передачи таковых документов в Советы академий

через самих воспитанников, и г) снабдили отправляемых воспитанников прогонными для проезда деньгами и необходимыми, в определенном количестве, вещами из белья и обуви. Для должных распоряжений и исполнения 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 надлежащим Правлениям духовных семинарий.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1892. Июля 13. В Совет Академии к сведению» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 9-го июля сего года за № 2777:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 25 минувшего июня за № 3419, коим объявляется Святейшему Синоду, для зависящих распоряжений, о том, что Государь Император, по всеподданнейшему его, Г. Синодального Обер-Прокурора, докладу, в 16 день минувшего июня Высочайше соизволил утвердить определение Святейшего Синода, от ⁸/₁₀ мая сего года, по вопросу о зачете стипендиатам при духовных академиях, готовящимся к занятию в оных преподавательских вакансий, в действительную службу годичного срока времени, на который они, согласно § 54 академического устава, оставляются, для вышеозначенной цели, при академиях, на тех же основаниях, на коих дозволяется подобный зачет для стипендиатов Министерства Народного просвещения, готовящихся при университетах к занятию в оных преподавательских вакансий. Приказали: Об изъясненной Высочайшей воле уведомить Ваше Преосвященство указом».

—239—

III. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1892. Июля 19. В Совет Академии для распоряжений об иером. Дионисии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 15-го июля сего года за № 2856 с уведомлением о назначении на должность смотрителя Варшавского духовного училища окончившего курс в минувшем 1891–2 учебн. году в Московской Духовной Академии, кандидата богословия, иеромонаха Дионисия.

Справка: По распоряжению О. Ректора Академии, иеромонаху Дионисию было сообщено о назначении его на должность смотрителя Варшавского духовного училища.

Определили: Принять к сведению.

IV. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1892. Июля 9-го. В Совет Академии указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 1-го июля сего года за № 2648:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали прошение бывшего капитана 1-го ранга, ныне рясофорного послушника Оптиной пустыни Михаила *Алексеева* о допущении его с будущего 1892½ учебного года в Московскую духовную академию, для изучения предметов академического курса, в качестве стороннего слушателя, с предоставлением ему права сдавать в установленное время репетиции и экзамены, подавать семестровые сочинения наравне с студентами академии, а по окончании курса сдать окончательный экзамен и представить курсовое сочинение на ученую академическую степень. Приказали: В виду выраженного рясофорным послушником Алексеевым желания получить высшее богословское образование и принимая во внимание, что Алексеев имеет достаточную подготовку к слушанию академических лекций, Святейший Синод определяет: разрешить рясофорному послушнику Алексееву слушание лекций в Московской Духовной Академии в качестве стороннего слушателя, предоставив при сем Академическому Совету требовать, чтобы Алексеев наравне со студентами Академии в назначенные Советом сроки представлял на данные темы сочинения,

подвергался репетициям и сдавал ежегодно экзамены по всем предметам курса, при окончании же рясофорным послушником Алексеевым курса, по рассмотрении курсового его сочинения, войти в суждение об удостоении Алексеева соответствующей успехам его и поведению ученой степени,

–240–

о чем для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству и Преосвященному Калужскому послать указы».

V. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: 1892. Авг. 7. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 4 августа сего года за № 3179:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали прошение священника соборной церкви г. Грозного, Владикавказской епархии, Феодора Мальцева о разрешении ему поступить в Московскую Духовную Академию с целью приготовления себя к более успешному ведению миссионерской деятельности среди сектантов. Приказали: В виду выражаемого священником Мальцевым желания получить высшее богословское образование и принимая во внимание, что Мальцев, как окончивший курс духовной семинарии по первому разряду, имеет достаточную подготовку к слушанию академических лекций, Святейший Синод, на основании бывших примеров, определяет: разрешить священнику Мальцеву слушание лекций в Московской Духовной Академии в качестве стороннего слушателя, предоставив при сем Академическому Совету требовать, чтобы Мальцев, наравне со студентами Академии, в назначенные Советом сроки, представлял на данные темы сочинения, подвергался репетициям и сдавал ежегодно экзамены по всем предметам академического курса, при окончании же курса рассмотреть курсовое его сочинение и затем войти в суждение об удостоении Мальцева соответствующей его успехам и поведению ученой степени; о чем, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ.

VI. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1892. Авг. 17. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 12 августа сего года за № 3262:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложенный Г. Синодальным Обер-Прокурором, от 17 минувшего Июля за № 782 журнал Учебного Комитета, № 214 с заключением Комитета, по прошению окончившего курс воспитанника Императорского Гатчинского Николаевского Сиротского Института *Ивана Шемановского* о разрешении ему держать в августе месяце текущего года, приемное испытание для поступления в число студентов

–241–

Московской Духовной Академии, с освобождением от поверочного испытания по древним языкам. Приказали: В виду одобрительных отзывов со стороны заведующих воспитательною частью в Гатчинском Сиротском Институте о нравственных качествах и поведении окончившего в названном Институте курс учения *Ивана Шемановского*, Святейший Синод, согласно заключению Учебного Комитета, определяет: разрешить Совету Московской Духовной Академии, по бывшим примерам, в виде особого изъятия из академического устава, допустить *Ивана Шемановского* к поверочному испытанию для поступления в число студентов первого курса сей Академии на основаниях, установленных для воспитанников гимназий, с освобождением его от испытания по древним языкам, с тем однако, чтобы для получения прав окончивших курс в духовных академиях он, *Шемановский*, при окончании академического курса, выдержал испытание по одному из древних языков на основании § 101 уст. дух. академий; о чем для зависящих распоряжений Вашему Преосвященству послать указ».

Определили: Указы Святейшего Синода принять к исполнению.

VII. Определение Святейшего Синода от 8 марта/11апреля сего года, напечатанное в № 24 Церковных Ведомостей, издаваемых при Святейшем Синоде:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали: предложение Г. Синодального Обер-Прокурора от 4-го сего июня за № 2979, коим объявляет Святейшему Синоду, для зависящих распоряжений, о том, что Государь Император, по всеподданнейшему его Г. Синодального Обер-Прокурора, докладу, в 28-й день минувшего мая Высочайше соизволил утвердить определение Святейшего Синода от 3-го марта – 11 апреля сего года, по вопросу о порядке замещения учебно-воспитательных должностей в духовных семинариях и училищах, а именно на изменение редакции упоминаемых в том определении Святейшего Синода §§ духовно-учебных уставов в следующем виде: Уст. дух. сем. § 49. «Помощники Инспектора определяются на должности, в течение всего учебного года, Обер-Прокурором Святейшего Синода, по докладам Учебного Комитета при Святейшем Синоде; из них лица, имеющие священный сан, определяются, перемещаются из одного духовно-учебного заведения

–242–

в другое и увольняются от службы Святейшим Синодом». § 56. «Преподаватели семинарий определяются на должности, в течение всего учебного года, Обер-Прокурором Святейшего Синода, по докладам Учебного Комитета, из них лица, имеющие священный сан, определяются на сии должности, перемещаются из одного духовно-учебного заведения в другое и увольняются от службы Святейшим Синодом». Уст. дух. учил. § 61. «Учители духовных училищ определяются (за исключением учителей русского языка I класса) в течении всего учебного года, Обер-Прокурором Святейшего Синода, по докладам Учебного Комитета, из них лица, имеющие священный сан, определяются на сии должности, перемещаются из одного духовно-учебного заведения в другое и увольняются от службы Святейшим Синодом».

Справка: Определением Святейшего Синода от 3-го марта – 11-го апреля сего года за № 590 между прочим постановлено: По воспоследовании изъясненного Высочайшего соизволения: 1) вменить в обязанность Правлениям духовных семинарий и

училищ, чтобы сведения о всех открывшихся в течение всего года в духовных семинариях и училищах вакансиях, за исключением тех, которые, на основании существующих узаконений замещаются студентами семинарий, сообщали в Учебный Комитет при Святейшем Синоде, обозначая при сем время выбытия или смерти учителей, предмет преподавания и самые классы, в которых предмет преподается, а в донесениях о вакансиях помощников инспектора в семинариях, в которых по действующим ныне штатам, положено по два и более помощников инспектора, и указание, сообразно определению Святейшего Синода 20 марта – 26 июня 1886 года, на то, признается ли более удобным, по особым обстоятельствам (например, по недостатку помещения в семинарии) поручить исполнение обязанностей помощника инспектора кому-либо из наличных преподавателей, или такая вакансия должна быть замещена особым лицом; 2) предписать Советам Академий, чтобы они не позже 15 июля доставляли в Святейший Синод сведения об окончивших курс воспитанниках, имеющих священный сан, а в Ученый Комитет сообщали списки о всех прочих воспитанниках как казённокоштных, так и тех из своекоштных, которые изъявляют желание служить по духовно-учебному ведомству с обозначением в том и другом случае: а) места их про-

–243–

исхождения; б) отметок об их успехах и поведении и в) требуемых определениями Святейшего Синода от 25–27 апреля 1884 г. и 27 января – 17 февраля 1888 г., сведений о том, кто из них на какую учительскую кафедру или должность в семинариях и училищах признается более способным, а относительно тех, которые не имеют полного балла по поведению, сведений, на основании инспекторских записей о качестве совершенных ими во время пребывания в Академии проступков и чтобы, по сообщении Святейшему Синоду и Учебному Комитету вышеупомянутых сведений, обращали всех казённокоштных воспитанников, а равно и тех из своекоштных, которые, по окончании академического курса, заявили о желании служить по духовно-учебному ведомству, в епархии, по принадлежности, с

выдачею им на проезд билетов, а казённокоштным и прогонных денег с отсылкою документов таковых воспитанников в подлежащие духовные Консистории; и 3) в изменении синодального постановления 25-го ноября – 7 января 1886–87 годов предоставить епархиальным преосвященным всех таковых академических воспитанников, в случае просьбы с их стороны, назначать по собственному усмотрению на места в епархиальном ведомстве, с немедленным сообщением Г. Синодальному Обер-Прокурору о каждом назначении для сведения. Приказали: Об изъясненной Высочайшей воле и об оказавшемся по справке, для зависящих, в чем следует, распоряжений и исполнения по духовному ведомству, напечатать в журнале «Церковные Ведомости».

Определили: Постановление Святейшего Синода принять к руководству и исполнению.

VIII. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 3-го и 4-го июня сего года: «1892. Июня 25. Утверждается».

Справка: 1) В ст. I–IV журнала от 4-го июня было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством об утверждении окончивших курс в текущем году: 17 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 §§ 137:139 устава духовных академий и 12 студентов в звании действительного студента с

–244–

правом на получение степени кандидата богословия по представлении сочинений, заслуживающих сей степени. 2) В ст. VIII того же журнала было изложено ходатайство Совета пред Его Высокопреосвященством о разрешении оставить при Академии в будущем учебном году для приготовления к замещению вакантных кафедр ныне оканчивающих курс кандидатов – Ивана Попова, Ивана Николина и Павла Борисовского. 3) В ст. XVII и XVIII было изложено ходатайство

Совета пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять в число своекоштных студентов 2-го курса Московской Академии студентов Казанской Академии Феодосия Никольского и Семена Касаткина.

Определили: Об оставлении при Академии кандидатов Ивана Попова, Ивана Николина и Павла Борисовского сообщить (и сообщено) Правлению Академии для зависящих распоряжений. 2) Студентам Казанской Академии Феодосию Никольскому и Семену Касаткину дать знать о последовавшем им разрешении поступить в число своекоштных студентов 2-го курса Московской Академии. 3) Прочее принять к сведению.

IX. Отношения Канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 9-го июля сего года за № 3066: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 4-го текущего июня, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу действительный студент Московской Духовной Академии Сергей Попов Помощником Инспектора в Ярославскую духовную семинарию».

б) от 4 августа сего года за № 4223: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 30 минувшего июля, докладу учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Феодор Делекторский учителем по русскому языку в три последние класса Полоцкого духовного училища».

в) От 12 августа сего года за № 4354: «По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором, 6-го текущего августа, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Евгений Стояновский (с 16-го того же августа) учителем по греческому языку в параллельные классы Тульчинского духовного училища».

–245–

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.

Определили: Принять к сведению.

Х. Отзыв доцента Академии Александра Мартынова о кандидатском сочинении действительного студента Василия Архангельского: «Отношение Св. Иустина Философа к платонизму».

«Сочинение г. Архангельского имеет более широкую постановку, чем какая непосредственно намечена темою: оно излагает целую систему богословия св. Иустина как догматического, так и нравственного, и при том с отношением не только к языческой философии, но и к иудейству. Такая сверхдолжная заслуга сама по себе, конечно, не была бы укоризненною, если бы она не вредила полноте и обстоятельности раскрытия главного вопроса, постановленного темою. Вопрос этот наш автор стремится разрешить принципиально: вместо подробного раскрытия частных пунктов Иустинова учения, в коих указывается зависимость христианского философа от Платова, он предлагает систематическое изложение платонизма, как целой доктрины, и в параллель с ним – такое же целостное представление христианской философии Св. Иустина. Результатом такого сопоставления двух доктрин является полная противоположность их в существенных и основных пунктах, что и отмечает наш автор в кратких выводах из отдельных глав и в общем заключении своего исследования. Такой метод, конечно, имеет свои достоинства и действительно поражает тех тенденциозных исследователей (как Энгельгардт: *Das Christenthum Justins d. Märtyrers*; Erlang. 1878), которые все богословие св. Иустина склонны признать лишь слегка измененным повторением положений платоновой философии. Но он не вполне удовлетворяет тех исследователей, которые, признавая основные воззрения Св. Иустина чисто христианскими, усматривают однако ясные следы платоновского влияния в некоторых ясных пунктах богословия св. отца. Эти частные пункты требовали бы гораздо более

тщательного обследования, чем какое теперь дано им в сочинении г. Архангельского. Тогда, вероятно, и тот решительно отрицательный результат, к которому пришел наш

–246–

автор на основании лишь общего, принципиального сопоставления двух учений, был бы значительно смягчен признанием действительной связи некоторых частных положений иустиновой догматики с соответственными платоновскими. А без этого многие особенности богословия св. Иустина остаются неясными и возбуждающими недоумения. – «Писать об Иустине мученике, чтобы сказать что-нибудь совсем новое, в настоящее время довольно затруднительно в виду громадной литературы, существующей в особенности на западе. Но самое изучение этой литературы и критическое к ней отношение представляет для русского богослова труд, достойный похвалы. Таков труд нашего автора. При хорошем знании новых иностранных языков (о классических этого сказать нельзя) и при большом трудолюбии, автор тщательно ознакомился с выдающимися западными монографиями о св. Иустине, и в обширном введении к своему сочинению дал подробный историко-критический очерк этой литературы, верно отметив главные особенности, достоинства и недостатки каждого отдельного произведения. Затем, и в дальнейшем, положительном, изложении учения св. Иустина он постоянно имеет виду эту западную литературу (и главным образом – вышеупомянутое сочинение Энгельгардта) и не редко входит в подробное опровержение её ложных воззрений.

По самому характеру задачи г. Архангельскому приходилось иметь дело с отвлеченными идеями платоновой философии и христианской философии св. Иустина. Здесь он обнаружил значительную остроту ума в уяснении туманных философских построений и в разрешении видимых противоречий в них. Особенно это следует сказать об изложении платоновой философии, которая нередко является в ложном освещении под пером как иностранных, так и русских писателей (см. стр. 216 соч. нашего автора).

В виду всего вышесказанного, сочинение г. Архангельского может быть признано вполне заслуживающим ученой степени кандидата богословия».

Справка: 1) Василий Архангельский окончил курс в минувшем учебном году 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

–247–

богословия значится в числе дел Совета Академии, представляемых на утверждение Епархиального Преосвященного.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении Василия Архангельского в степени кандидата богословия.

XI. Отзывы об отчетах оставленных в минувшем году для приготовления к замещению вакантных кафедр при Академии.

а) Александра Беляева об отчете Тихона Синьковского:

«В 18⁹¹/₉₂ академическом году г. Синьковский занимался переработкой, усовершенствованием и пополнением своего кандидатского сочинения на тему: «Протестантское учение о невидимой церкви предшественников реформации, особенно Вikleфа, самого реформатора Лютера и позднейших лютеранских богословов», и начал новый отдел сочинения, заключающий изложение учения Цвингли и символических книг реформатского исповедания. Чтобы вернее понять и основательнее изложить и оценить протестантское учение о церкви он поставил задачей ознакомиться с двумя другими, примыкающими к учению о церкви, отделами протестантской догматики: о сущности оправдания человека и о таинствах.

С учением о церкви, оправдании и таинствах Вikleфа и Гусса с его предшественниками он знакомился преимущественно по сочинению Лехлера и еще по сочинениям и статьям Бёрингера, Иегера, Левальда, Иордана, Фридриха и Готтшикка.

Учение Лютера об оправдании и таинствах он изучал по сочинениям Лютера, исследованиям Эрбкама, Костлина и Гарнака и статьями Дикгофа.

Свои сведения о лютеранском учении о церкви он пополнял большею частью из тех же сочинений, которые у него были под руками при составлении кандидатского сочинения.

Относящееся к теме своего сочинения учение реформаторов он изучал по сочинениям Цвингли, по символическим книгам, по исследованиям и статьям Баура, Геппе, Целлера, Устери и Готтшикка.

Своего сочинения, предназначенного к представлению на степень магистра, г. Синьковский окончить не успел, – отчасти потому, что тяжкая болезнь и смерть матери отняли у него много времени и необходимого для ученого труда спокойствия духа».

–248–

б) Митрофана Муретова об отчете Михаила Тареева:

«Честь имею донести Совету Академии, что, судя по прочитанному мною отчету Михаила Тареева, сей последний занимался: во-первых – обработкою для печати своего магистерского сочинения; и во-вторых – изучением истории учения о Лице Господа Иисуса Христа. Наличным показателем работ г. Тареева по магистерскому сочинению служит представленное им в печатном виде самое исследование. А что касается до истории учения о лице Господа, то она изучена г. Тареевым в такой мере, в какой это возможно при самых усидчивых занятиях в течение одного года».

XII. Отношение Правления Московской Духовной Семинарии от 24 июня сего года за № 485:

«Правление Московской духовной семинарии имеет честь сообщить Совету Московской Духовной Академии, что в продолжение учебного 189½ года в VI классе 1 отделении, при разделении предмета между двумя преподавателями, курс церковной истории, по случаю продолжительной болезни умершего преподавателя Н. В. Беляева, в порядке программы закончен главой о церковном управлении и состоянии духовенства в Синодальный период. Не благоугодно ли будет

Совету Московской Академии принять это к соображению на предстоящих приемных испытаниях студентов Московской Семинарии».

Определили: Принять к сведению.

XIII. Прошение окончившего курс в Академии в минувшем учебном году, кандидата богословия, Николая Попова:

«Представляя при сем мое сочинение (в рукописи) – «Император Лев Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении» – прошу Совет Академии принять это сочинение как диссертацию на соискание степени магистра богословия».

Определили: Сочинение кандидата Н. Попова передать для рассмотрения ординарному профессору Академии Алексею Лебедеву.

XIV. Отношение Преосвященного Иоанникия, Епископа Владикавказского:

«Представляя при сем пять тысяч пятьсот рублей, в % бумагах, поименованных в описи, при сем прилагаемой, покорнейше прошу Совет Академии ходатайствовать пред Св. Синодом об утверждении на сей капитал при Московской Духовной Академии стипендии имени покойного Ректора сей Академии, протоиерея Александра Васильевича Горского, с тем, чтобы

–249–

стипендия сия предоставлялась преимущественно вдовому студенту, облеченному саном диаконским, в случае же такового не будет в Академии, то благонравному студенту Орловской духовной семинарии, с внушением каждому стипендиату творить во всю свою жизнь молитвы о упокоении в обителях небесных души усопшего протоиерея Александра».

XV. Опись % бумаг, присланных Преосвященным Иоанникием: 1) Третьего Восточного займа, второго десятилетия, две 5% облигации, в тысячу рублей каждая, всего на сумму две тысячи (2000) рублей, за №№ 243394 и 243395, каждая с четырнадцатью купонами. 2) Третьего Восточного займа, второго десятилетия, восемь 5% облигаций, в сто рублей каждая, всего на сумму восемьсот рублей (800 р.) за

193661:013723, 187433:187431, 286228:228089, 016709 и 238230, – каждая с четырнадцатью купонами; 3) 4% внутреннего займа 1887 года восемь облигаций, в сто рублей каждая, всего на сумму восемьсот (800) рублей, за № № 055806:055807, 036754:018959, 039889:000698, 039131 и 019028 – каждая с десятью купонами; 4) 4% третьего внутреннего займа, 1891 года, четыре облигации, в сто рублей каждая, всего на сумму четыреста (400) рублей за № № 055669:055670, 055672, – каждая с восемнадцатью купонами; 5) 4% четвертого внутреннего займа, 1891 года, на капитал тысяча (1000) рублей: десять облигаций, в сто рублей каждая, с № 1222711 по № 1222720, – с восемнадцатью купонами; 6) 4% четвертого внутреннего займа, 1891 года пять облигаций, в сто рублей каждая, всего на сумму пятьсот (500) рублей за № № 215780:215781, 215782:215783 и 215784, – каждая с восемнадцатью купонами.

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об учреждении при Московской Духовной Академии одной стипендии имени покойного Ректора Академии протоиерея Александра Васильевича Горского на проценты с капитала, поступившего от Его Преосвященства, Преосвященнейшего Иоанникия, Епископа Владикавказского. 2) Выразить Его Преосвященству за пожертвование денег искреннюю благодарность, при чем сообщить и о ходатайстве об учреждении при Академии стипендии имени А. В. Горского. 3) Представить установленным порядком на благоусмотрение и утверждение Святейшего Синода следующий проект положения об означенной стипендии:

–250–

1) При Московской духовной Академии учреждается одна стипендия имени покойного Ректора Академии, протоиерея Александра Васильевича Горского в 235 р. 60 к. на проценты с капитала, поступившего от Его Преосвященства, Преосвященнейшего Иоанникия, Епископа Владикавказского, и заключающегося в 4% облигациях первого, третьего и четвертого внутренних займов на сумму 2700 р. и в 5%

облигациях третьего Восточного займа на сумму 2800 р., всего на сумму 5500 рублей.

2) Стипендия назначается Советом Академии на четыре года преимущественно вдовому студенту 1-го курса, облеченному саном диаконским, в случае же такового в Академии не окажется, то благонравному студенту Орловской духовной семинарии.

3) В случае малоуспешности, недозволившей стипендиату перейти на следующий курс или же неудовлетворительного балла по поведению за учебный год, он лишается права на стипендию.

4) Если малоуспешность зависела от продолжительной и тяжелой болезни стипендиата, и если он заслужил особенное внимание Академического Совета своими успехами и поведением в предшествовавшее болезни время, то он сохраняет право на стипендию, оставаясь на второй год в том или другом курсе.

5) В случае освобождения стипендии прежде окончания стипендиатом полного академического курса (вследствие напр. смерти стипендиата или увольнения его из академии) она назначается порядком, указанным в п. 2.

6) Остающиеся же от содержания стипендиата деньги в количестве 15 р. 60 к. ежегодно, – выдаются стипендиату на руки по окончании им академического курса.

XVI. Отношение Преосвященного Ректора С.-Петербургской Духовной Академии от 23 июля сего года за № 1440 с просьбою сообщить, каким баллом было отмечено за 188⁸/₉ учебный год поведение бывшего студента II курса Московской Академии Сергея Евреинова, перешедшего в 1889 году в С.-Петербургскую Академию.

Справка: Требуемые сведения посланы Преосвященному Ректору С.-Петербургской Духовной Академии при отношении от 27 июля за № 445.

XVII. Отношение Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел от 9 июня за № 382 с уведомлением о получении магистерского диплома состоящего при Архиве чиновником Сергея Белокурова.

Определили: Принять к сведению.

XVIII. Отношение Совета Тульского Епархиального женского училища от 7-го июля за № 131:

«Окончивший курс в Московской Духовной Академии в 1892 г. Иван Воронцовский, вследствие своего прошения и согласно определению Св. Синода, напечатанному в 24 № Церковных Ведомостей за 1892 год резолюцией Высокопреосвященного Никандра, Архиепископа Тульского и Белевского, определен преподавателем русского языка и словесности в Тульском Епархиальном женском училище, с тем, чтобы начало его службы при училище считать с 1-го сентября сего года.

В виду того, что документы о назначении Воронцовского на основании того же определения Св. Синода должны быть высланы в Тульскую духовную Консисторию, Совет Тульского епархиального женского училища покорнейше просит выслать эти документы не позднее 1-го сентября в Тульскую Консисторию, или же, если это возможно, – прямо в Совет означенного училища и о том, какое сделает распоряжение по сему Академический Совет, уведомить Совет училища».

XIX. Отношение Правления Починковского духовного училища от 24 июля за № 203:

«Правление Починковского духовного училища покорнейше просит Совет Московской Духовной Академии выслать диплом (или копию) окончившего курс в оной Академии в минувшем учебном году кандидата богословия Алексея Тихова и другие его документы с отзывом о том, не имеется ли препятствий к определению г. Тихова на должность учителя приготовительного класса и надзирателя в означенное училище».

Определили: Уведомить Совет Тульского Епархиального женского училища и Правление Починковского духовного училища, что документы кандидата Ивана Воронцовского и Алексея Тихова будут посланы, на основании определения Св. Синода от 3 марта – 11 апреля сего года, в Духовные Консистории (Тульскую и Нижегородскую); кроме сего Правлению Починковского училища сообщить, что кандидат Тихов, на основании того же определения Св. Синода, считается

в настоящее время уволенным в епархиальное ведомство и находится в ведении Нижегородского Епархиального Преосвященного.

XX. Отношение Московской Духовной Консистории от 31 июля за № 4490, при коем препровожден аттестат на звание дей-

–252–

ствительного студента окончившего курс в минувшем году Сергея Модестова.

Определили: Присланный аттестат С. Модестова хранить при делах Совета Академии.

XXI. Прошения кандидатов Академии Александра Соколова и Феодора Делекторского о выдаче им на трехмесячный срок их кандидатских сочинений.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

XXII. Отношение Управления Императорской Публичной Библиотеки от 12 августа за № 1016 с просьбою прислать для Библиотеки Управления отчеты Братства Преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Академии за 1886:1888, 1889 и 1890 гг.

Определили: Выслать в Управление Императорской Публичной Библиотеки отчеты Братства Преподобного Сергия за вышеозначенные годы.

XXIII. Письмо на имя о. Ректора Академии Преосвященного Никодима Епископа Далматского:

«Для епископской здешней библиотеки, чтобы могли пользоваться ею, как местные священники, так и студенты здешнего богословского заведения, я бы желал иметь все творения Св. Отцов, которые изданы в русском переводе при Московской Духовной Академии, а также и ежегодные прибавления духовного содержания. Но так как за скудостью средств мне невозможно выписать эти издания по их цене, то обращаюсь к Вашему Высокопреподобию с покорнейшею просьбою великодушно исходатайствовать у Совета Академии, чтобы упомянутые издания высланы были даром для библиотеки православного епископа далматского».

«Как малый знак благодарности за это я бы послал для библиотеки Академии мои издания (десять числом) и сделал бы распоряжение о ежегодной высылке в Академию «Далматского епархиального Шематизма» и «Отчета о богословском заведении задарском».

XXIV. Прошение кандидата Академии, японского уроженца, Петра Исикамэ:

«Японцы, получившие в России образование и трудящиеся теперь на своей родине на поприще миссионерской деятельности, как мне известно, сильно чувствуют недостаток в таких, – столь

–253–

необходимых для продолжения и расширения их богословского образования, – пособиях, как Творения Святых Отцов древней церкви, а средства миссии весьма недостаточны и другие её нужды так насущны, что названного недостатка она никак не в силах устранить. Прожив четыре года в России, я имел возможность заметить, как вообще отзывчива на нужды своих чужестранных собратий по вере русская православная церковь и какое ей в этом случае сочувствие всегда обнаруживают разные находящиеся в ведении её учреждения, – как административные, так и учебные. Эти наблюдения поселили во мне уверенность, что, Совет Академии, узнав о вышеназванной нужде православной японской церкви не откажется, по мере возможности, содействовать её устранению. Посему имею честь покорнейше просить Совет Академии пожертвовать в миссионерскую библиотеку японской церкви все Творения Св. Отцов, изданных редакцией академического журнала за все время его существования.

Определили: Выслать Преосвященному Далматскому Никодиму и в миссионерскую библиотеку японской церкви все имеющиеся на лицо в архиве редакции Творения Св. Отцов в русском переводе и ежегодные прибавления к ним.

XXV. Записки профессоров Петра Казанского, Василия Соколова, доцента Митрофана Муретова и и. д. доцента Павла 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.

XXVI. Донесение библиотекаря Академии Николая Колосова:

«Честь имею донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку:

1. От Преосвященного Угличского Амфилохия – *Titii Liwii latinae historiae principis Decades. Basileae, 1554.*

2. От Хозяйственного Управления при Святейшем Синоде «Полное собрание законов», собрание 3-е, т. 9-й.

3. От Попечителя Кавказского Учебного Округа т. с. Яновского – 13-й и 14 выпуски «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа».

4. От академика Н. С. Тихонравова – 1) его брошюра «пять –254–

былин по рукописям XVIII в.» и его издания: 2) сочинения Гоголя дополнительный том вып. 1-й и 3) «Летописи русской литературы и древности» т. V-й.

5. От Совета Казанского Университета: – Никольского «Бумажные деньги в России».

6. От Православного Палестинского Общества – 1) «Православный Палестинский Сборник» вып. 31 и 34-й и 2) «Сообщения Общества за июнь 1892 г.»

7. От профессора Академии П. И. Казанского – его сочинение «Изъяснение Шестопсалмия».

8. От профессора Академии Г. А. Воскресенского – его издание: Древнеславянский Апостол. Послания св. Апостола Павла по основным спискам 4-х редакций. Вып. 1-й.

9. От преподавателя Вифанской духовной семинарии Н. Виноградова – его сочинение «Притчи Господа Нашего Иисуса Христа».

10. От Иеромонаха Алексия (Виноградова) – его сочинение «История английско-американской Библии» ч. III в двух экземплярах.

11. От комиссионера югославянского книжного склада Ю. Геруца – 1) Сочинение С. Ф. Шарапова т. 1-й и 2-й, 2) «Политический процесс русских галичан» и 3) «Письма о голоде».

12. От студента Академии Ф. Преображенского – его брошюра: «Граф Л. Н. Толстой как мыслитель-моралист».

13. От доцента Академии А. П. Голубцова: – его издание «Памятники возникших по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны».

Определили: Благодарить жертвователей.

XXVII. Отношение Учрежденного Собора Свято-Троицкие Сергиевы Лавры от 26 июня за № 668, при коем препровождена книга планов и фасадов Лавры № 1-й XVIII века, в кожаном переплете на 46 листах, необходимая для научных занятий профессора Е. Е. Голубинского.

Справка: Присланная книга передана была профессору Е. Е. Голубинскому для научных занятий и в настоящее время уже возвращена в Учрежденный Собор Лавры.

XXVIII. Отношение Археографической Комиссии от 1 августа за № 114 с уведомлением о получении копии с подлинного дела о патриархе Никоне, препровожденный при отношении Совета Академии от 27 июля сего года за № 446.

Определили: Принять к сведению.

XXIX. Отношение Ректора Императорского Казанского Универ-
–255–

ситета от 30-го июня сего года за № 1781, при коем препровождено по экземпляру диссертаций на степень доктора медицины: Захарьевского, Тер-Микадлянца, Курбатова и Никольского на степень магистра политической экономии.

Определили: Присланные книги сдать в фундаментальную библиотеку и благодарить за пожертвование их.

XXX. Отношение на имя Ректора Академии Совета Казанской Духовной Академии от 13 августа сего года за № 1079:

«С разрешения Святейшего Правительствующего Синода 21 сентября сего года Казанская Духовная Академия имеет

праздновать пятидесятилетний юбилей своего существования.

Извещая о сем, Совет Академии честь имеет покорнейше просить Ваше Высокопреподобие принять участие в сем праздновании, пригласив к сему также Г.г. профессоров и преподавателей вверенной Вам Академии.

При сем прилагается и самая программа праздновании».

Определили: Предложить экстраординарным профессорам Академии Василию Соколову и Иерофею Татарскому отправиться в Казань в качестве депутатов от Академии для участия в торжестве и послать в Совет Казанской Академии приветственный адрес.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1892. Авг. 31-го. Исполнить».

31-го августа 1892 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров В. Ключевского, П. Цветкова, отсутствовавших по домашним обстоятельствам, и И. Татарского, находящегося в отпуску.

В собрании сем исправляющий должность Инспектора Московской Духовной Академии, кандидат богословия Иеромонах Григорий защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Третье благовестническое путешествие святого Апостола Павла». (Опыт историко-экзегетического исследования). Сергиев посад. 1892. Оппонентами были: экстраординарный профессор Академии Иван Корсунский и доцент по кафедре Священного Писания Нового Завета Митрофан Муретов.

–256–

По окончании диспута Ректор Академии, Архимандрит Антоний, собрав голоса членов Совета, объявил, что Совет признал защиту магистрантом его диссертации удовлетворительною.

Справка: 1) По § 136 Устава духовных академии кандидаты удостоиваются степени магистра богословия не иначе, как по напечатании сочинения и удовлетворительном защищении его в присутствии Совета и приглашенных Советом посторонних лиц

(коллоквиуме). 2) По § 81 лит. в. п. 6 того же Устава удостоверение степени магистра богословия значится между делами Совета Академии, представляемыми чрез Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении и. д. Инспектора Академии, кандидата богословия, Иеромонаха Григория в степени магистра богословия. 2) Представить Его Высокопреосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации кандидата Иеромонаха Григория и копии с отзывов о ней экстраординарного профессора Ивана Корсунского и доцента Митрофана Муретова.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: «1892. Сент. 4-го Утверждается».

15-го сентября 1892 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме и. д. Инспектора Академии Иеромонаха Григория, находящегося в отпуске и профессоров: Н. Субботина, отсутствовавшего по домашним обстоятельствам, В. Ключевского, В. Кипарисова и И. Татарского, не присутствовавших по болезни.

Слушали: I. Отношения Правлений духовных семинарий с документами студентов семинарий, назначенных по распоряжению Высшего Начальства в состав нового (LI) академического курса:

- 1) *Вифанской* – Виктора Нечаева.
 - 2) *Владимирской* – Михаила Добротворского.
 - 3) *Вологодской* – Александра Титова.
 - 4) *Воронежской* – Николая Федоровского.
 - 5) *Вятской* – Василия Тронина.
 - 6) *Киевской* – Игнатия Заржицкого.
- 257–
- 7) *Костромской* – Михаила Изюмова.
 - 8) *Московской* – Сергея Молчанова.
 - 9) *Нижегородской* – Владимира Тихомирова.
 - 10) *Пензенской* – Федора Покровского.

- 11) *Рязанской* – Ивана Строева.
- 12) *Самарской* – Алексея Марсова и Александра Борисоглебского.
- 13) *Симбирской* – Николая Боголюбова.
- 14) *Смоленской* – Евгения Некрасова.
- 15) *Тамбовской* – Василия Рыбинского.
- 16) *Тверской* – Димитрия Судницына.
- 17) *Тифлисской* – Евтихия Маминайшвили.
- 18) *Тульской* – Николая Покровского.
- 19) *Ярославской* – Константина Смагина.

II. Отношение Правления Смоленской духовной семинарии от 2 сентября за № 73 с уведомлением о том, что назначенный к поступлению в Академию студент Смоленской Семинарии Евгений Некрасов вследствие болезни не может явиться в Академию для сдачи приемных испытаний.

III. Прошения на имя о. Ректора Академии о допущении к поверочным испытаниям студентов семинарий, прибывших волонтерами: *Вифанской* – Александра Горшкова, Дмитрия Лебедева, Николая Лихачева и Федора Румянцева, *Владимирской* – Николая Веселовского, Петра Миртова, Николая Преображенского, Николая Семеновского и Ивана Троицкого; *Вологодской* – Сергея Арановича и Анатолия Попова, *Донской* – Ивана Попова; *Калужской* – Николая Кременского и Сергея Протасова; *Киевской* – Василия Кириллова и Николая Штемберга; *Костромской* – Ивана Голубева и Петра Нагорова; *Курской* – Ивана Плетенева; *Минской* – Осипа Барилова, Михаила Мигая и Сергея Москалевича; *Московской* – Бориса Забавина, Василия Казанцева, Ивана Никольского, Ивана Преображенского, Андрея Розанова, Сергея Светлаева, Дмитрия Смирнова и Сергея Толгского; *Нижегородской* – Николая Боголюбова, Александра Успенского и Ивана Успенского; *Одесской* – Митрофана Попова; *Орловской* – Сергея Никольского и Алексея Соломина; *Подольской* – Василия Креминского; *Полтавской* – Афанасия Грановского, Ивана Захаржевского, Константина Якубовского и Василия Яновского; *Псковской* – Владимира Тимофеева; *Рижской* – Георгия Ристькока; *Рязанской* – Николая Добротина,

Матвея Запольского, Евгения Мелехова, Христофора Надеждина

–258–

и Александра Смирнова; Саратовской – Дмитрия Волковского, Онисифора Ласточкина и Ивана Пальмова; Симбирской – Михаила Киятского и Федора Никифорова; Смоленской – Константина Алмазова и Якова Брянцева; Тамбовской – Дмитрия Мучканского; Тверской – Ефрема Веригина, Александра Кузнецова, Михаила Кузнецова, Арсения Невского и Сергея Орлова; Тульской – Дмитрия Покровского, Михаила Руднева, Василия Речкина, Ивана Речкина и Александра Сахарова; Харьковской – Василия Мухина и Григория Николаенко; Холмской – Михаила Дрозда; Черниговской – Ивана Хреновского; Ярославской – Григория Богоявленского, Василия Воскресенского, Николая Ивановского, Александра Сосновского и Николая Чистосердова.

IV. Прошения на имя о. Ректора Академии: Священника Донской епархии Александра Попова (из Донской семинарии), бывшего студента Императорского Московского Университета Сергея Четверикова; бывшего студента Нежинского Историко-Филологического Института Леонида Краснова; окончивших курс: в Императорском Гатчинском Николаевском Сиротском Институте – Ивана Шемановского, в Вологодской гимназии – Якова Достойнова и в Киевской гимназии – Бориса Плеского, воспитанника V класса Вифанской духовной семинарии, сирийского араба, Пантелеймона Тузе и вольнослушателей Академии: диакона Тамбовской епархии Петра Рождественского (из Тамбовской семинарии), Сергея Ставровского (из Московской семинарии), Ивана Трегубова (из Полтавской семинарии), Кузьмы Гаева, Михаила Кынчева и Панаиота Мутавчиева (болгарских уроженцев) – о допущении их к приемным испытаниям для поступления в число студентов 1-го курса Академии.

V. Заявление о. Ректора Академии о том, что все явившиеся в Академию для поступления в состав нового академического курса, были допущены им до приемных испытаний.

VI. Внесенные председателями комиссий, производивших поверочные испытания студентов духовных семинарий и других лиц, явившихся в Академию для поступления в состав нового курса, донесения о достоинствах устных ответов, данных на испытаниях:

а) Донесение комиссии, производившей испытания по догматическому богословию:

«По догматическому богословию подвергались испытанию 106 человек; из них, за исключением иностранцев, воспитанни-
–259–

ков гимназий и студентов высших учебных заведений, 97 студентов семинарий. Воспитанники светских учебных заведений не пожелали воспользоваться своим правом отвечать по катехизису, сдавали экзамен по догматике, при чем воспитанник Вологодской гимназии и студент Московского Университета отвечали вполне удовлетворительно, а студент Нежинского Института – даже отлично, что же касается студентов семинарий, то уже беглый взгляд на ведомость баллов показывает, что почти все они отвечали очень хорошо. В среднем выводе на каждого из них приходится $4\frac{2}{3}$ балла. Однако обнаруженное студентами семинарий знание учебника по догматике едва ли можно объяснить исключительно превосходством преподавания её в семинариях, а нужно приписать успехи на экзамене усиленной подготовке к нему, вызванной конкурсом. Испытуемые знали, что далеко не все они могут быть приняты в Академию, хотя бы все оказались достойными поступить в неё, и потому не могли не приложить чрезвычайного старания к усвоению догматического богословия. Каких-либо достойных упоминания особенностей в ответах экзаменовавшихся замечено не было».

б) Донесение комиссии, производившей испытания по церковной истории общей (древней, средневековой и новой) и русской:

«Комиссия, производившая экзамен по церковной истории из своих наблюдений извлекла немного особенного. Воспитанники из разных семинарий давали ответы по их достоинству приблизительно одинаковые. Но они несомненно

отвечали лучше как тех, кто получил образование в светских учебных заведениях, так и иностранцев: замечательно, что из числа этих двух категорий лиц экзаменовавшихся, последние (т. е. иностранцы) давали ответы более полные, чем воспитанники русских светских заведений. В ответах семинаристов не заметно каких-либо новых достоинств по сравнению с прежними годами. Кроме учебника, очень немногие знали что-либо еще: в этом отношении, по-видимому, несколько выделяются воспитанники Ярославской семинарии, в ответах которых замечались сведения, переступавшие пределы учебника. Что касается недостатков в ответах подвергавшихся экзамену семинаристов, то таковых много и главным из них нужно признать механическое заучивание учебника; вследствие этого, вопрос, предложенный в той форме, как он в учебнике, находит себе ответ у экзаменуемых, но небольшое изменение той же

–260–

формы затрудняет и смущает отвечающего. Церковно-историческая наука всеми семинаристами понимается в самом узком смысле, в смысле знакомства с тем материалом, какой дан в учебнике по церковной истории. Вследствие этого, отвечающие по русской церковной истории о столпах, о патриархах Иосифе и Никоне решительно ничего не могли припомнить из преподаваемого по отдельной семинарской науке о расколе; а отвечающие по общей церковной истории тоже не могли вызвать в своей памяти ничего из того, что они усваивали из наук, родственных с указанным предметом. Ответы по общей церковной истории почему-то были несколько лучше ответов по русской церковной истории. Но и в экзамене по общей церковной истории встречались явления совершенно неожиданные. Так один из семинаристов, обстоятельно отвечавший на многие и разнообразные вопросы, ничего не мог сказать о еретиках монархианах, отозвавшись сначала, что у них этого не учили, а затем добавив, что у них в учебнике этого совсем нет. Разгадка явления состоит в том, что отдел о монархианах в учебнике имеет заглавие: «ересь антитринитариев», и отвечающий не мог сообразить, что монархиане и антитринитарии одно и то же, хотя в тексте

учебника курсивом отмечено: «антитринитарии или монархиане». Из одной семинарии в Совет Академии прислано было заявление, что воспитанники этой семинарии не могут чего-то отвечать на приемных экзаменах по церковной истории, в виду неполноты изучения учебника – по случайным обстоятельствам. Желательно, чтобы таких заявлений на будущее время не посылалось в Совет, так как пополнить недочеты преподавания по церковной истории желающие поступить в Академию легко могут в вакационное время: церковная история не принадлежит к таким наукам, изучение которых было бы невозможно без учителя.

Комиссия вообще находит, что с её стороны нет препятствий – к принятию в состав первого академического курса из числа экзаменовавшихся и таких, которые дали не совсем удовлетворительные ответы (например имеют балл 2½), если эти лица показали хорошее умственное развитие – в экспромтах; потому что комиссия по необходимости оценивала не столько знания экзаменовавшихся – которые одинаково не глубоки и не обильны – сколько разные степени памяти, которая у одних бо-

–261–

лее, а у других менее свежа, и способность быстро ориентироваться в сфере задаваемых вопросов».

в) Донесение комиссии, производившей испытания по греческому языку:

«Из числа явившихся на поверочные испытания в настоящем 1892 году, испытание по греческому языку держали 70 человек; в том числе один из Нежинского института, трое болгар, обучавшихся в местных школах родины и при том 2 из них бывшие вольными слушателями Академии в прошлом учебном году и наконец 1 из V класса Вифанской духовной семинарии; остальные же все студенты русских духовных семинарий. Для испытания их познаний в предмете им предложены были, для чтения, разбора и перевода с греческого на русский язык, отрывки из сочинений Оригена, св. Афанасия Великого, св. Иоанна Златоуста и языческого писателя Лукиана. В общем сведения, обнаруженные экзаменовавшимися,

оказались по испытанию удовлетворительными и только один болгарин, обучавшийся на родине в реальной школе, обнаружил слабое знание языка греческого литературного. При определении этих сведений баллами оказалось следующее: балл 5 (5 и 5–) получили 15 человек; балл 4½ – 9 человек; балл 4 (4+, 4 и 4–) – 34 человека; балл 3½ – 6 человек; балл 3 (3+ и 3) – 5 человек и 1 человек (упомянутый болгарин) получил 2. – Таким образом отличные и очень хорошие ответы дали 58 человек. К числу отлично отвечавших относятся студенты: Тульской семинарии – 2, Ярославской – 2 и по одному Московской, Вифанской, Вологодской, Костромской, Полтавской, Псковской, Рязанской, Саратовской, Симбирской, Тверской и 1 окончивший курс в Нежинском Институте. Недостатки, замеченные у некоторых из экзаменовавшихся, по преимуществу состояли в слабом знании этимологических и синтаксических правил грамматики, слово производства, значения таких простых и часто употребляющихся слов, как напр. *ὑπάρχω*, *δύναμαι* и под., в затруднении установить зависимость слов в предложениях и перевести фразы нередко далеко не многословные и проч.».

г) Донесение комиссии, производившей испытания по латинскому языку:

«От экзаменовавшихся по латинскому языку требовалось объяснение речей Цицерона против Катилины и Энеиды Вергилия. Многие из экзаменовавшихся обнаружили значительное знакомство

–262–

с вокабулярием и грамматикой латинского языка, а иные даже и некоторый навык в самостоятельном чтении латинских писателей. Лучшие ответы (обозначенные баллами 5 и 5–) дали воспитанники семинарий: Полтавской (два воспитанника), Киевской, Минской, Воронежской, Саратовской и Тамбовской, один студент университета и два воспитанника гимназий: Киевской и Вологодской».

д) Донесение комиссии, производившей испытания по немецкому языку:

«Лиц, изъявивших желание держать испытание по немецкому языку, в 1892 году явилось 82, из коих 78 – студенты духовных семинарий, 2 воспитанника классических гимназий, 1 из Нежинского института и 1 из Гатчинского Сиротского института. Для испытания их знаний в языке им предложены были к чтению, разбору и переводу с немецкого языка на русский 1-я и 2 главы Евангелия от Матфея. Все экзаменовавшиеся обнаружили сведения весьма удовлетворительные. При определении этих сведений баллами получилось следующее: балл 5 (5 и 5–) получили 44 человека, балл 4 – 32 человека и балл 3 – 6 человек».

е) Донесение комиссии, производившей испытания по французскому языку:

«Производившие поверочные испытания по французскому языку имеют честь донести Совету Академии, что из 24 ответов 11 помечены отличными баллами (5 и 5–), 9 – весьма хорошими (4½ и 4+) и 4 – очень хорошими (4 и 4–), неудовлетворительных и даже посредственных ответов не было».

ж) Донесение о сочинении по введению в круг богословских наук:

«По предмету Введения в Богословие сочинение дано было Ректором Академии на тему: «Справедливо ли почитают рассудок и познание врагом христианской веры, и если нет, то кто же её истинный враг в противорелигиозных направлениях различных отраслей науки?»

«Если оценивать поданные студентами 37 семинарий работы со стороны усвоения ими семинарских учебников, то результат будет самый благоприятный: с такой точки зрения из 108-ми сочинений нельзя найти ни одного плохого. Значительное же большинство экзаменующихся показали не только вполне сознательное и подробное знакомство со всем тем, что сообщается по дан-

–263–

ному вопросу в учебных руководствах и пособиях, но и сумели воспользоваться для оправдания веры, как разумно сознательной, многочисленными изречениями Св. Писания, обстоятельными ссылками на Отцов Церкви и афоризмами

мирских философов, очевидно пользуясь материалами, почерпнутыми из курсов не одного, а нескольких учебных предметов пройденной школы, а также из внеклассного чтения. Таким образом не без некоторого разнообразия в частных примерах и доказательствах, но в общих приемах довольно однообразно во всех работах отвергнута мысль о вере, как слепом, безответном убеждении и показано её дружественное отношение к исследованию и проверке разумом религиозных истин.

Но этими положениями, строго говоря, и исчерпываются добрые стороны экзаменационных сочинений, и если оценивать их по самому существу поставленного вопроса, то окажется, что очень немногие из приехавших студентов семинарий понимают, в чем заключаются внутренние, психологические условия для принятия или сознательно-религиозных убеждений или же противоположных им выводов современной лженауки. Большинство воспитанников не может выпутаться из того противоречия, в котором отчасти виноваты учебные руководства: экзаменуящиеся в большинстве рассуждают так – вера должна быть разумная, но разум есть враг веры, если исследует предметы, не руководясь авторитетом веры; этот-то свободный разум и породил будто бы противорелигиозные системы материализма и пантеизма. Но, ведь, если разуместь под авторитетом веры, как направителем разума, авторитет, утвержденный критической проверкой, то незачем было о нем упоминать, как об отличительном свойстве религиозного познания, ибо его не чуждо и познание мирское (история верит современным событиям летописцу, физика – экспериментам уважаемых ученых): если же под авторитетом веры, коему должна подчиняться испытующая мысль, разуместь безотчетное уважение к принятым догматам, то, ведь, такая логика уничтожает собою положение о сознательной вере и делает невозможным проповедь христианства магометанам и язычникам, имеющим свои историко-мифологические авторитеты. Правда, во многих экзаменических сочинениях говорится о неправильном воспитании, чувственности и гордости, как вторичных причинах противорелигиозного

направления науки о необходимости чистоты сердца и лицезрения Бога

–264–

(Мф.5:8), но к сожалению лишь некоторые воспитанники оказались настолько целостными в своих воззрениях, чтобы сказать, что злая воля есть не только враг веры, но и познания научного, что противорелигиозные системы не только вредны, но и неразумны и ненаучны. Между тем едва ли не по большинству сочинений выходит, что можно мыслить вполне разумно и основательно и все-таки приходить к отрицанию христианских истин, так что наисущественнейший для богословов и пастырей вопрос о различии религиозного познания от эмпирического и рационалистического у большинства студентов семинарий имеется взгляд раздвоенный, нетвердый, выражающийся в весьма неопределенном совете *не мудрствовать паче, еже подобает мудрствовать*, каковое изречение приведено во всех почти работах без справки с его истинным смыслом, раскрывающимся в русском тексте («не думайте о себе более, нежели должно думать») совершенно в другую сторону. Ясно, отчетливо и верно задача разрешена воспитанником Нижегородской семинарии Николаем Боголюбовым, который совершенно правильно показал из Св. Писания и психологии, что познание Бога и проверка евангельских истин по методу ничем не отличается от всякого другого познания, но происходит на почве нравственного опыта (этических интуиций), отвержение которого вследствие злой воли производит наклонность всегда зависящего от неё рассудка к построению противорелигиозных выводов и систем – противонравственных и провिवоразумных. После этого лучшего сочинения прекрасные работы поданы и прочими тремя нижегородцами, впрочем с иным разрешением вопроса, так же – пятью туляками и некоторыми вологжанами, саратовцами, полтавцами, рязанцами и воспитанником Холмской семинарии. Воспитанники гимназии и университетов (всего трое) показали менее познаний философских, но довольно основательные выводы религиозно-нравственного опыта».

з) Донесение о сочинении по Священному Писанию Ветхого Завета:

«Имею честь донести Совету Академии о результатах письменного испытания по Св. Писанию Ветхого Завета.

Предложен был для разрешения вопрос: «каким образом пророк Иезекииль мог осуждать слова Иудеев: *отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах оскомина* и говорить, что *сын не понесет вины отца* (Иез.18:2:20), если в законе прямо

–265–

сказано: «Я Господь, наказывающий детей за вину отцов до третьего и четвертого рода» (Исх.20:5)?»

Представили сочинения 107 испытуемых. В том числе, кроме студентов духовных семинарий, 1 студент Московского университета, 1 студент Киевского университета, 1 студент Историко-филологического института, 1 воспитанник Вологодской гимназии, 1 – Гатчинского Института, 1 – 4-го класса Вифанской семинарии – сириец и три болгарина.

Отмечены баллом 5 – два сочинения, 4½ – три, 4+ – четыре, 4 – пять, 4– – девять, 3½ – восемнадцать, 3+ – двадцать три, 3 – двадцать два, 3– – четырнадцать, 2½ – два, 2+ – два, 2 – одно, 1+ – одно, 1– – одно. Таким образом все 107 сочинений имеют в среднем выводе почти 3+, т. е. написаны более, чем удовлетворительно. Сочинения студентов, рекомендованных Правлениями семинарий, как и следовало ожидать, возвышаются над средним уровнем и имеют в среднем выводе 2½ с малой дробью.

По семинариям результаты испытания можно представить в следующем виде: 4 Нижегородских студента (при баллах 5–, 4:4, 4–) имеют средний балл 4⅞; 6 Тульских (4½, 4+, 4:4–, 4–, 3½) – 3²³/₂₄; 3 Саратовских (5–, 3+, 3+) 3³/₄; 3 Киевских (4:3½, 3) – 3½; 3 Костромских (4–, 3½, 3) 3⁵/₁₂; 7 Тверских (4½ 4+ 4–, 3+, 3:3–, 3–) – 3¹³/₂₈; 3 Минских (4–, 3+, 3) – 3⅓; 6 Ярославских (3½, 3½, 3+, 3+, 3+, 3) – 3⁷/₂₄; 5 Вифанских (3½, 3½, 3+, 3:3–) – 3 ; 3 Вологодских (3½, 3:3), 9 Московских (4–, 3½, 3+, 3+, 3+, 3:3, 3:2½); 6 Рязанских (3½, 3+, 3+, 3:3, 3) и 3 Симбирских (3½, 3+, 3–) – 3 ; 4 Полтавских (3½, 3+, 3–, 3–) – 3¹/₁₆; 6 Владимирских

(3½, 3½, 3:3–, 3–, 3–) – 3¹/₂₄. (В перечень не входят семинарии, имеющие менее трех представителей).

Большинство студентов в достаточной степени владеет орудием мысли и навыком в её словесном выражении. У некоторых усматривается достойная похвалы начитанность в Священном Писании.

Из недостатков, в некоторых сочинениях особенно заметных, должно упомянуть: слабое знание Св. Истории, вялость мысли, запутанность речи, злоупотребление иностранными словами, необузданность языка и малограмотность».

–266–

и) Донесение о сочинении по философии:

«На данную тему: «мысль о недостижимой высоте нравственного идеала, указанного нам Христом Спасителем (Мф.5:48), не может ли приводить нас в уныние и действовать ослабляющим образом на наше стремление к нравственному усовершенствованию?» – Представлено 107 сочинений, из коих четыре принадлежат болгарам, два воспитанникам гимназии, одно – волонтеру из Нежинского историко-филологического института, остальные – студентам 33 семинарий. Из 107 сочинений баллом 5 отмечены 4 сочинения, баллом 5– – 4, баллом 4½ – 7, баллом 4+ – 10, баллом 4 – 7, баллом 4– – 7, баллом 3½ – 17, баллом 3+ – 7, баллом 3 – 10, баллом 3– – 15, баллом 2½ – 11, баллом 2 – 5, баллом 2– – 3 сочинения. Восемь лучших сочинений с отметкой 5 и 5– написаны двумя студентами Вифанской семинарии, двумя – Нижегородской, двумя – Тульской, одним – Тверской и одним Саратовской; затем 7 сочинений с отметкой 4½ принадлежат студентами семинарии: Вологодской, Костромской, Нижегородской, Рязанской, Самарской, Тульской. Слабых сочинений, отмеченных баллами 2½, 2 и 2– оказалось 19; они принадлежат волонтерам семинарий: пятерым Московской, одному Полтавской, одному Псковской, двоим Рязанской, двоим Тверской, одному Смоленской, одному Саратовской, воспитаннику реального училища, воспитаннику гимназии, четверем болгарам.

В значительном большинстве прочитанных мною сочинений данный вопрос понят и решен правильно; самые лучшие из них отличаются ясностью, основательностью и даже широтой понимания рассматриваемого вопроса, ясным, отчетливым и последовательным изложением мыслей; здесь данный вопрос рассматривается и решается и с богословской и с философской точки зрения. Относительно же слабых сочинений надобно сказать, что в них замечается скудость мыслей и неумение дать им ясное и правильное выражение. Что касается их содержания, то оно большею частью состоит только в поверхностном и неудовлетворительном раскрытии мыслей, что христианину подаются благодатные силы, необходимые для нравственного усовершенствования и что самой природе человека присуще стремление к бесконечному развитию. Недостатки же в литературном отношении, замеченные в неудовлетворительных сочинениях, состоят 1) в пристрастии к длинным вступлениям, состав-

–267–

ляющим иногда чуть не половину всего сочинения. 2) в употреблении темных и высокопарных фраз, в роде следующих: философия исчерпала все главнейшие вопросы знания и бытия и по силе возможности изобразила реальную вселенную в более или менее адекватной форме в нашем познании» (сар. вол.) или: «по-видимому, ничто так не может антагонизировать друг другу, как именно это требование Спасителя стремлению человека к нравственному усовершенствованию» (Калуж. вол.); 3) в неправильном употреблении слов, напр. «разве философия и религия призывают к сложению орудия?» (Твер. вол.); 4) в неправильном построении и сочетании предложений, доходящем иногда до бессмыслиц, напр.: «для человека деятельного в дела личного нравственного усовершенствования овладеть уныние не может» (Смол. вол.) или: «Средствами к осуществлению нравственного идеала являются по преимуществу христианские таинства, восстанавливающие утраченное человеком равновесие его духовных сил, изглаждающие все греховные привычки (?), стоящие в прямом противоречии с указанным идеалом и поставляющие его (?) в

действительное и теснейшее общение с Богом» (Моск. вол.), или: «имеет ли место указанный путь достижения человеком его идеалов, при достижении идеала, указанного Иисусом Христом, недостижимость которого (?), кажется, столь очевидна, что исключает возможность для человека не видеть её?» (Полт. вол.), или: «достаточно с него (человека) и того нравственного совершенства, которое соответственно его природным силам, или, короче сказать, посильно для него, – того совершенства; которое для своего осуществления имеет в человеке возможность, бывающую в том случае, если это совершенство имеет в человеке соответствующую способность» (Ряз. вол.). – Сверх того в некоторых слабых сочинениях замечены грамматические погрешности, состоящие в неумении правильно употреблять частицы *не* и *ни* (вместо *ни* употребляется *не*, как напр.: «этот идеал человека как не велик, как не возвышен, все же человек должен стремиться»... и наоборот, вместо *не* употребляется *ни*, как напр.: «что может так соответствовать стремлениям человека к нравственному усовершенствованию, как *ни* самое это абсолютное совершенство?»), в неумении отличать в возвратных глаголах неопределенного наклонения от 3-го л. един. числа настоящего времени (пишут напр. стремиться *вм.* *стремится* и наоборот), в незнании, где

–268–

нужно писать *ѣ* (пишут напр. перевес) и наконец в употреблении самоизмышленных слов (напр. «безочарование», «самонаграда», «самонаказание»).

VII. 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 состояния здоровья. Из отметок доктора в сем списке видно, что все поименованные в нем лица, явившиеся в Академию, могут продолжать в ней свое образование.

Справка: 1) Указом Святейшего Синода от 30 мая текущего года за № 6 разрешено было Совету Московской Духовной Академии вызвать в состав нового курса лучших воспитанников семинарий, окончивших в них курс учения, именно: Вифанской –

1, Владимирской – 1, Вологодской – 1, Воронежской – 1, Вятской – 1, Киевской – 1, Костромской – 1, Московской – 1, Нижегородской – 1, Пензенской – 1, Рязанской – 1, Самарской 2-х, Симбирской – 1, Смоленской – 1, Тамбовской – 1, Тверской – 1, Тифлисской – 1, Тульской – 1 и Ярославской 1-го воспитанника с тем между прочим, чтобы по окончании приемных испытаний в Академии Совет представил Святейшему Синоду требуемые по определению Синода от 12 января 1849 года 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 студентов семинарий явилось только 19 человек, так как студент Смоленской семинарии не мог прибыть вследствие болезни, о чем Правление означенной семинарии и прислано извещение в Совет Академии. В качестве волонтеров явилось 80 студентов духовных семинарий, в числе их 1 священник, 1 диакон, 5 псаломщиков, 1 учитель духовного училища, 4 надзирателя духовных училищ, 1 помощник учителя городского училища, 2 учителя и 1 помощник учителя церковно-приходских школ, 4 учителя земских школ и 1 учитель центральной чувашской школы; кроме них 1 бывший студент Императорского Московского Университета, 1 бывший студент Нежинского Историко-филологического Института, допущенный к приемным испытаниям на основании указа Святейшего Синода от 18 августа за № 3362:1 окончивший курс в Императорском Гатчинском Сиротском Институте, допущенный к приемным испытаниям на основании

(Продолжение следует)

Июнь

**Астерий Амасийский, святитель. Беседа на слова
Евангелия от Матфея: «По всякой ли причине
позволительно человеку разводиться с женою
своею?» (Мф.19:3). / Пер. и примеч. М.Д. Муретова //
Богословский вестник 1893. Т. 2. № 6. С. 383–395 (1-я
пагин.)**

–383–

Прекрасно у христиан и трудолюбцев это сочетание двух дней, – разумею – субботы и дня Господня (т. е. воскресенья), – которое еженедельно повторяется в круговороте времени; ибо как матери или кормилицы Церкви, они и народ собирают и священников заставляют выступать в качестве наставников, а учеников и учителей вместе руководят к попечению о душах. У меня, например, все еще звучит речь вчерашнего дня и засело в памяти то, чем (вчера) мы занимались. Взираю на крест, водруженный пророчеством Исаии, и на одежды Господа, обгаренные кровью как у того, кто выжимает виноград⁹²², – и на Спасителя, несущего скорое искупление в деснице Своей. И Соломона созерцаю, производящего пред нами суд и правду во всей возможной строгости⁹²³. Жалею и о должнике евангельском, который не оказал подобному себе рабу человеколюбия, коим сам воспользовался от Господа⁹²⁴, но по безрассудству и

–384–

жестокости снова навлек сам на себя беду. Вот какими главными предметами занимались мы в прошедший день, как знаете все вы, если только слушали не без надлежащего внимания.

Сегодня опять многое и все – прекрасное предложил нам Дух Святой на сей видимой трапезе. Но я обратил внимание на пустословов и вместе искусителей – фарисеев, и очень пожалел их за испорченность нравов, причем они замышляли перехитрить (самый) Источник мудрости своими вопросами, но потерпели неудачу в предприятии, так как Божество

Единородного всегда обращает (подобные) вопросы в противное для них. О сем, мне кажется, и Исаия пророчески говорил: «(Господь) *отвращаяй мудрыя вспять, и советы их обуяй, и уставляяй глагол раба Своего*»⁹²⁵, – и затем Давид: «*языки своими льщаху: суди им Боже, да отпадут от мыслей своих*»⁹²⁶. Впрочем, благодарность нужно воздать им, хотя и врагам, что подвигли Премудрость к ответу, дабы нам, рабам Ея, оставить в нем письменное научение полезному: ибо вот канонизируется брак – главное дело жизни человеческой, – законополагаются точные пределы как (для) заключения, так и расторжения (его), которые пусть выслушают со всем тщанием оба пола, дабы и женская половина научилась свойственному ей, и мужская обязывалась к назначенному для нее.

«Позволительно ли человеку разводиться с женою своею по всякой причине?» Таково предложение евреев. Я же с другой стороны смотрю на цель во-

–385–

проса. Так как женский пол способнее к доверию и скорее склонялся к величию чудес, к восприятию и вере в Божество Христа (так и в конце, – когда человекоубийцы по своему определению влекли Господа на крест, толпа женщин и страдание оплакивала, и, следуя за Спасителем, жалобно проливали слезы)⁹²⁷: то, дабы устроить некое затруднение и неприятность Ему через коварный вопрос, они, как это думалось им, расставили сети и силки своими речами; Господь же, силою Божества усматривая готовящееся злоумышление, а вместе с тем определяя человеколюбивое постановление для жизни и соделывая тщетными козни их, предлагает ответ в защиту женщин, отогнав ни с чем волков – фарисеев, напрасно открывших рты свои для вопроса. Само творение, говорит Он, указывает цель в соединении, а не в разделении; и первый устроитель брака есть Творец, сочетавший первозданных людей брачными узами и будущим поколениям давший непререкаемый порядок сожителства, который они должны были чтить как закон Божий. Соединенные же друг с другом «уже не двое, но одна плоть; итак, что Бог сочетал, того человек да не разлучает»⁹²⁸.

Это было сказано тогда фарисеям. Но и теперь послушайте вы, приспешники их, которые легкомысленно переменяете жен, как одежды, – устроите брачные чертоги так часто и быстро, как ярмарочные палатки, – женитесь на имениях и берете жен для своей прибыли, – даже при небольшом раздражении немедленно пишете разводное письмо и еще при жизни оставляете многих вдо-

–386–

вами. Уверьтесь, что брак расторгается только смертью и прелюбодеянием. Ведь в том, что совершается по закону и установлению, бывает не так, как в отношении к блудницам, (с коиими) сожителство ограничивается небольшим числом дней и при этом преследуется одно только плотское наслаждение; но совершенно напротив, о человек! происходит некоторое единообщение тела и души, так что и нрав с нравом вместе соединяется, и плоть с плотью некоторым образом связуется. Как же ты отторгаешься бесчувственно? Каким образом столь легко и без страданий разлучаешься, хотя ты взял себе союзницу жизни, а не служанку на несколько дней, – сестру и жену? – Сестру – по творению и происхождению (ибо из одной стихии земли и одинакового вещества состоите вы); жену же – благодаря единению супружескому и закону брачному. Какие же поэтому узы расторгнешь ты, будучи связан и законом и природою? Как отвергнешь обеты, которые принял на себя при совершении брака? О каких это (обетах), думаешь, говорю я? – о тех ли, которые ты, при переписи здесь приданого, засвидетельствовал собственноручною подписью к книге, скрепляя печатью совершаемое? И это, конечно, крепко и имеет достаточную твердость; но я уношусь (мыслию) к изречению Адама: «это плоть от плоти моей и кость от костей моих; она будет называться женою моею»⁹²⁹. Это изречение не напрасно сохраняется в Писании; оно есть общее исповедание мужчин, от одного первого лица того высказанное всей совокупности женщин, по закону сопрягаемых с

–387–

мужьями. Не удивляйся, что сказанное одним служит обязательством и для другого: ведь все, что случилось с

первозданными в начале, стало природою и для последующего поколения.

Итак, если жена, без причины оставленная, взяв книгу Бытия, повлечет тебя к судии (а судия есть вместе и свидетель), скажи, что ты ответишь? Как изгладить словесное свое заявление, которое ты сделал перед Богом, и которое записал не какой-нибудь ничтожный писец, а Моисей, слуга Божий? Не имевшую отца и матери жену передал Бог Адаму, и тем как заботливый опекун обеспечил сироту; теперь же дочери твердо ограждаются законными правами матери (Евы) против бесчестных и неверных мужей, так что ни с какой стороны невозможно тебе презирать супругу, когда связан ты и древними божественными и новыми человеческими законами.

Но да внушит тебе стыд (перед разводом) и польза (от) жены для жизни. Она есть член (твой), помощница, сотрудница в проведении жизни, в рождении детей; она – поддержка в болезни, утешение в скорбях, страж дома, сокровищница имущества. Она печалится твоими печальями и радуется твоими радостями. Вместе с тобою владеет она богатством, если есть таковое, тяготу бедности облегчает экономией; искусно и твердо противостоит неприятностям, на нее (направляющимся); постоянно трудится над воспитанием детей, закрепощенная сожительством с тобою. А если случится какое – либо несчастное стечение обстоятельств, она погружается в скорбь и заботу; между тем как те, кто считаются друзьями, измеряя дружбу временем счастья, отстают в опасностях, а слу-

–388–

ги – бегут и от господина вместе и от беды. Остается только жена, член страждущей половины; в худых обстоятельствах она прислуживает и заботится о муже, отирая слезу, залечивая раны, если они нанесены ему. Она следует за ним, когда его ведут в темницу: и если дозволят ей войти (туда) вместе с ним, она охотно разделяет заключение; если же и запрещают ей это, она остается при дверях тюрьмы, как собачка, привыкшая к хозяину.

Знал я женщину, и притом цветущую, которая и волосы остригла и переоделась в мужскую одежду, чтобы не

разлучаться с мужем, находящимся в бегах и укрывательстве. Рабом представляясь (по внешности), она действительно рабствовала любви (к мужу); – и такую жизнь вела в течение многих лет, странствуя из места в место, из пустыни в пустыню. Таковую же находим мы и жену терпеливейшего Иова. Ведь и его оставили все: и льстецы утекли вместе с богатством, и друзья соразмерили дружбу только с временем счастья, – а если когда и являлись, то их присутствие было укоризною, а не посещением больного, – прибавлением несчастья, а не облегчением⁹³⁰, потому что и утешители в бедах все негодовали против него. Одна только она, некогда знатная, сидела при муже на навозе, соскабливая гной и извлекая червей из ран. Так (поступила) подруга жизни, а не соучастница только в счастье, неразлучный друг, а не льстец при наслаждениях, – единственный добрый остаток от всего благополучия, всего самого дорогого и родного. От этой крайней и чрезмерной

–389–

любви к мужу, впала она даже в грех богохуления, посоветовав ему сказать некое слово хульное на Бога и ускорить кончину, чтобы не терпел он дальнейших наказаний, и она не видела (его) в беспрестанных скорбях (Иов.2:9). О собственном затем несчастье вдовства она не размышляла; об одном только заботилась, чтобы муж избег невыносимой жизни. Вот чему вместе с новым опытом научает презрителя брака и воспоминание о древнем.

Что же подлежащий обвинению мог бы сказать против этого? Какую бы представил благовидную защиту своего легкомыслия? Нрав жены, скажет, злой и ненавистный, язык необузданный, поведение не домовитое, хозяйство не экономное. Допустим, что так: я убеждаюсь, и принимаю слова твои подобно тем судьям, кои не очень разборчивы на слухи и легко увлекаются порицаниями обвинителей. Но ты скажи: начиная дело с нею, разве ты не знал, что вступаешь в союз с человеком? А услышав кто о человеке, разве не увидит тотчас и неизбежного греха? – Ведь только Богу свойственна непричастность злу. А сам ты разве не грешишь? не доставляешь разве печалей жене своим поведением? Свободен

ли ты от всякой погрешности и хранишь ли в супружестве закон ненарушимым? А сколько, быть может, жена перенесла оскорблений при твоём опьянении? как много претерпела легких обид и срамных слов? О скольких недостатках твоих молчат потому, что о них не разгласила жена? Она терпела тебя, когда ты напрасно раздражался и кипел от гнева и,

—390—

будучи свободною и равною тебе по достоинству, молчала, как купленная на рынке раба. Когда ты по бедности или скупости не доставлял необходимого для житейского обихода, она в печали не укоряла тебя. Когда ты возвращался с пирушки, иногда нагруженный вином и лишенный смысла, она, ненавидящая пьянство, не отвергала тебя, но принимала, извиняя по-человечески, вела тебя за руку, не смотря на сопротивление, и освежала твою голову, качающуюся от винных паров, отводила даже на брачное ложе, — одна только сочувствуя тебе, тогда как слуги смеялись и издевались над помешательством твоим от опьянения. А ты расхаживаешь по улицам и за ничтожные вины преувеличенно хулишь свою жену, чтобы снискать себе сочувствие в легкомысленном разводе.

Жесток образ мысли у таких мужей, звероподобен и необуздан, — ведет свое происхождение, по народному сказанию, от дуба или камня; потому что, изгладив из памяти решительно все, они равнодушно разводятся. Но кто отсекает больной член вместо того, чтобы лечить его, и притом — когда еще не поразило опасное страдание, а есть большая и почти несомненная надежда на исцеление? Вскочил пузырь на руке, мы будем заботливо лечить его; тревожит опухоль ногу, мы будем уничтожать опухоль лекарством. Если же бы мы, пренебрегши врачебным уходом, при каждом заболевании обращались бы к сечению и железу, то в немалое время жизни обсекли бы у себя все члены. Но да не будет так, о мужи! Пусть остается некоторая память и о членах; пусть пристыдят вас услуги жен. Как бы не разгневались вы, но противопоставив причинам своего раздражения муку

—391—

одних только родов, найдете совершенно ничтожными (в сравнении с этою последнею) все опечаливающие вас обстоятельства. Пусть здоровое рассуждение выставит на вид и блага от расположения (жены): врачевания болезней, участие в несчастиях, слезы, пролитые за мужа перед кем-либо, оставление родителей и отчего дома и следование за чужим (человеком), продажу чего-нибудь из своей собственности, чтобы избавить мужа от позора и затруднения. Все это пусть воспитывает добрые отношения и пусть будет союзом любви, возбуждая и укрепляя душу, легко склоняющуюся к падению подобно какому-нибудь дому обветшавшему. Да преобладает милосердие и да не разрушается взаимная привычка и долговременное сожителство, которое даже неразумных животных заставляет держаться нераздельно друг с другом. Видел я вола, страшно мычавшего, когда отделившись от стада, он остался одиноким, – (видел) и овцу, блеявшую в лесной долине и перебегавшую горы, пока не пристала к стаду, от которого отделилась на пастбище. А коза, оказавшаяся в таком же положении, хотя бы и много козьих стад встретила при своем бегстве, не прежде (однако) останавливается, как найдет то, с которым близко свыкла, и своего собственного пастуха.

Да не окажемся же мы, одаренные разумом менее неразумных (тварей) чувствительными к дружбе. Не будем ценить супругу ниже какого-нибудь спутника, или вообще – подружившегося (с нами) ненадолго по какому-либо незначительному поводу. Видишь, как люди, встретившись друг с другом на большой дороге и вошедши под одну крышу

–392–

постоялого двора или под развесистое дерево, дающее тень летом в жаркий полдень, делают этот случай поводом для себя к истинному благорасположению. И когда пойдут (затем) по разной дороге, то не без боли расстаются друг с другом, но останавливаются и начинают плакать, пристально глядя друг на друга, и каждый дает (другому) какие-нибудь знаки памяти для ношения (при себе); и несколько отошедши, опять оборачиваются и перекликаются, желая один другому благополучия. Короткое время завязывает столь пламеннейшую

дружбу, что она становится для них трудно нарушимой и расставание – насильственным. А ты к сообщнице жизни относишься так презрительно, как к негодному сосуду, или – дешевой одежде, износившейся в путешествии, или – к мальтийской собачонке, отставшей от дома. Где же в начале образовавшееся (друг к другу) расположение? где возлежание на одном ложе? где узы закона? где сила большой и продолжительной привычки, которая, как говорят и как показывает опыт, – превращается в природу? Все расторг ты легче, чем Сампсон веревки иноземцев⁹³¹.

А между тем муж целомудренный и постоянный в расположении нелегко забывает и об умершей супруге, но лелеет детей, как общий залог матери и природы. Он думает даже видеть в них отшедшую: ибо одно из детей сохраняет подобие материнского голоса, другое имеет в себе много одинаковых черт по наружности, иное складом характера сходствует с родительницею. И таким образом отец, имея много живых и на-

–393–

глядных образов супруги, представляет себе сожительство с нею бессмертным, и потому не имеет в себе сладострастных помыслов, – сегодня засыпав могилу, не готовит брачного чертога через малое время. Не спешит он от слез и воздыханий опять к брачному веселью, не переменяет черной и печальной одежды на светлое платье жениха, не ведет другую супругу к неостывшему ложу умершей, не дает детям мачеху, – это ненавистное имя; но подражает целомудренной чистоте горлиц, свойственной им не от разума, а от природы. Говорят, что эта птица, раз потерявши сожительницу, с любовью продолжает вдовую жизнь, и поступает совершенно иначе, чем голубь, который наклонен к многоженству.

Доселе муж да подвергается (в беседе) многим обвинениям, и вины неблагодарности да поражают его чаще снежин. Если же кто выставит на вид вину прелюбодеяния и на нее сошлется в оправдание развода, то я тотчас приму защиту потерпевшего неправду и, приготовив обвинительную речь против любодейцы, выступлю вместо противника мужу добрым

защитником его, похваляя бегущего от коварной и разрывающего узы, которыми связан он, с аспидом или ехидной. Таковому первый дает разрешение Творец всего, как действительно оскорбленному и вполне законно прогоняющему язву от своего дома и очага. Ведь брак заключается по двум основаниям, – ради любви и чадородия, – из коих ни одно не сохраняется с прелюбодеянием: любви нет, если благорасположение склоняется к другому; уничтожается и благо деторождения, когда происходит смешение

–394–

детей. Но относительно этого греха сказано довольно в ином наставлении.

Итак, по-моему, пусть обе стороны тщательно блюдут целомудрие, неразрывный союз брака: где оно чтится, там необходимо быть миру и любви, так как никакое низкое и незаконное вождение не волнует души и не изгоняет законной и праведной любви.

Этот закон целомудрия определен Богом не для жен только, но и для мужей. Между тем эти последние, опираясь на мирских законодателей, предоставляют мужчинам неограниченную свободу блуда и только в отношении к женскому целомудрию являются строгими судьями и учителями; а сами, с величайшим бесстыдством развратничая, эти врачи других, по пословице, покрыты бесчисленными язвами. И если кто упрекает их за такое зазорное поведение, они защищаются смешно и забавно. Мужья, говорят они, ведь если сближаются и с очень многими женщинами, не наносят дому никакого вреда; а жены, когда грешат, вводят чуждых наследников в дома и семейства. Но хитроумные изобретатели такого глупого мнения пусть выслушают, что и сами они разрушают чужие дома и семейства, так как женщины, с которыми они вступают в связь, конечно – или дочери, или супруги чьи-нибудь. И, во всяком случае, окажется, что или брак бесчестится, или наносится обида отцу, который родил и воспитал (свою дочь) и надеялся ввести ее девою в брачный чертог, но этими похитителями целомудрия лишен всей доброй надежды. Если распутник – сам есть отец,

то пусть познает скорбь несчастного отца; если супруг, пусть вообразит себя (таким же

—395—

образом) оскорбленным: ведь тогда только дело обстоит хорошо, когда каждый судит о чужом так, как желал бы, чтобы и другой о нем судил.

А если некоторые, ссылаясь на римские законы, считают прелюбодеяние не подлежащим обвинению, то они находятся в ужасном заблуждении, не ведая, что иначе законополагает Бог и совсем других мнений держатся люди. Послушай Моисея, который возвещает волю Божию и произносит строгие приговоры против прелюбодеев⁹³². Послушай Павла, который говорит: «а блудников и прелюбодеев судит Бог»⁹³³. А те другие (т. е. мирские законодатели и философы) не послужат тебе во спасение во время воздаяния, но они сами будут дрожать и истаевать в рыданиях. Несмысленным и невежественным явится тебе Платон, выдумывавший законы; приниженным (покажется тебе) и этот важный тон, возвышающий свою силу против всех законодателей, когда увидят влекомыми (на казнь) развратников, которым сами дали худое позволение. Ведь не воспретившие другим, всеконечно, навлекают грех прежде всего на себя самих, и окажутся повинными в двойном преступлении, что и сами делали и другим позволяли жить разнузданно. Итак, желающие сожительствовать с насколько возможно непорочными супругами, пусть собственное поведение делают образцом для сожительниц, чтобы оне возбуждались к добродетели домашними примерами.

Беляев А.Д. Отступление от веры в Бога в последние времена // Богословский вестник 1893. Т. 2. №6. С.396–428 (2-я пагин).

–396–

Дерзкое проявление и значительное распространение безбожия во Франции, а отчасти и в других образованных странах во второй половине восемнадцатого века и еще более широкое распространение материализма и безбожия во второй половине истекающего столетия невольно вызывают вопрос, не может ли безбожие когда-нибудь проявиться у всех народов и во всех классах населения? Временами, ослабевая и даже почти совсем прекращаясь, но с каждым новым взрывом всё более усиливаясь и шире распространяясь, не достигнет ли оно когда-нибудь такой силы и широты распространения, что, наконец, отравит все народы и племена человеческого рода? Не настанет ли такая эпоха, когда части организма человеческого рода, сохранившиеся здоровыми или малоповрежденными безбожием, будут настолько незначительны, что противодействие их разрушительной силе безбожия не будет в состоянии произвести целительной реакции в человечестве, будет подавлено натиском безбожия, и не от кого будет обновиться и возродиться человеческому роду? Не наступит ли такое время, когда человеческий род будет похож на человека, хотя и крепкого телосложения, но расстроившего важнейшие органы и главнейшие отправления своего тела, а потому не способного дожить до глубокой старости или даже только отсрочить быстро приближающуюся смерть?

На этот вопрос отвечать не гадательно и предположительно, а уверенно и твердо, можно только на основании Слова Божия. Руководясь одними естественными источниками

–397–

и способами познания, человек ничего не может сказать не только положительного, но даже и вероятного, о будущем состоянии человеческого рода. От человека сокрыто даже и

ближайшее будущее и еще менее взор его может проникнуть в глубокий мрак отдаленного будущего. Учительный архипастырь древней Иерусалимской Церкви Св. Кирилл, изъясняя седьмой член символа веры и раскрывая учение Иисуса Христа, пророков и апостолов о последних временах мира, говорил своим слушателям: «Мы не от себя пророчествуем, потому что не достойны; но износим на среду сказанные и написанные признаки»⁹³⁴. Св. Ипполит, Епископ Римский, в начале своего, сделавшегося столь известным в русской литературе, Слова об антихристе⁹³⁵ говорит, что пророки потому издревле

–398–

и назывались пророками и видящими, что они, умудряемые Словом и хорошо преднаучаемые о будущем в видениях, с твердой уверенностью говорили то, что им одним открыто было от Бога, и возвещали будущее. «Посему и

–399–

мы, выводит отсюда святой отец руководственное правило для писания, хорошо изучивши их предсказания, говорим не от своего собственного измышления и не позволяем себе другими, новыми словами заменять древле сказанное пророками, коих писания предлагая (в церкви), читаем могущим право веровать; потому что отсюда бывает общая для тех и других польза, – для говорящего та, что он, удерживая в памяти предлагаемое, правильно изъясняет оное, а для слушающего та, что он прилагает ум свой к тому, что говорится»⁹³⁶. Поставивши это правило, Св. Ипполит твердо следует ему в своем сочинении, обнаруживая в нем обширное и твердое знание Св. Писания Ветхого и Нового Завета, все свои мысли и соображения обосновывая на разнообразных изречениях Писания, показывая способность к здравому истолкованию их и не позволяя себе пускаться в догадки, для которых трудно найти подкрепление в Писании. Но если даже св. отцы Церкви не считали себя достойными, – и справедливо, – предсказывать о событиях отдаленного будущего и говорили о них только то, что можно подтвердить Писанием; то мы, конечно, и совсем недостойны и не способны предрекать будущее. Поэтому, подражая примеру Св. Кирилла, Св. Ипполита и других св. отцов и учителей

Церкви, поищем указаний для решения поставленного вопроса в Св. Писании; а для того, чтобы правильно понимать его учение об этом предмете, возьмём в руководители св. отцов и учителей Церкви.

На основании Св. Писания и учения св. отцов и учителей Церкви мы можем положительно и твердо ответить, что действительно некогда настанет эпоха распространения безбожия по всей земле. Эта злосчастная во всех отношениях година, беспримерная по силе и повсеместности распространения безбожия, небывалая по тяжести, продолжительности и широте распространения бедствий, которые будут поражать человечество, наступит пред вторым пришествием Иисуса Христа, пред кончиной мира. Прямо и ясно сказано: *Сын человеческий, пришедши, найдет ли веру на земле* (Лк.18:8).

—400—

В Св. Писании эта година называется: *последние дни* (2Пет.3:3), *последние времена* (1Тим.4:1), *последнее время* (Дан.11:4–9). Продолжительность её в Св. Писании не определена. Конец её совпадает с пришествием Иисуса Христа и концом мира; но начало её будет наступать постепенно и потому его трудно разграничить от предыдущего времени, нельзя указать определенного момента времени, с которого она начнется. Из книги пророка Даниила и из Апокалипсиса видно, что последний и самый страшный период этой годины продолжится три с половиной года, — разумею время царствования антихриста. Но злосчастная година страшных бедствий и необычайного распространения нечестия и безбожия начнётся раньше начала царствования антихриста, как это видно из речи Иисуса Христа о кончине мира, из Второго Послания Апостола Павла к Фессалоникийцам и из Апокалипсиса. Царствование антихриста будет только завершением и концом этой годины, последним периодом её. Но как продолжителен будет предшествующий царствованию антихриста период этой годины — это неизвестно. Дальше мы покажем, что в до антихристовом периоде последних времён

можно, на основании Св. Писания, различить два периода, но продолжительность каждого из них опять-таки неизвестна.

Одна, очень важная и очень характерная черта объединяет «последние времена», объединяет периоды, предшествующие антихристу с временем царствования антихриста. Черта эта означает словом: «отступление». Апостол Павел, рассеивая страх Фессалоникийцев, будто уже наступает день второго пришествия Христова, говорит: *день тот не придет, доколе не придет прежде отступление (ἀποστασία), и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом, или святыней (2Фес.2:3–4).*

Под отступлением, о котором говорит Апостол Павел, нельзя разумеать отпадение от Римской империи подвластных ей народов. Такого мнения об отступлении, как политическом отпадении народов от Рима, держались Иероним, Примазий и некоторые католические богословы, напр. Кайэтан, Корнелий и Лапиде. В Св.

–401–

Писании ἀποστασία постоянно означает не политическое, а религиозно-нравственное отпадение; напр., в Ветхом Завете в переводе LXX в следующих местах: 2Пар.29:19; Иер.2:19; 1Мак.2:15; в Новом завете Деян.21:21 и, что особенно важно, у самого же Апостола Павла, и притом в речи о последних временах: *В последние времена*, – говорит он в Первом Послании к Тимофею, – *отступят некоторые от веры (1Тим.4:1)*. Кроме того, во всей второй главе Второго Послания к Фессалоникийцам, где говорится об отступлении в последние времена, речь идет о религиозно-нравственном отпадении людей, об отступлении их от Бога, от Христа, от истины и от добра. Смысл слова ἀποστασία в этой главе достаточно уясняется словами: *человек греха, беззаконник, действие сатаны, несправедное обольщение, действие заблуждения, тайна беззакония* и проч.; напр., слова: *тайна беззакония (ἄνομια)*, означают греховное состояние, а не политическое отпадение. – Нет достаточного основания принять и мнение Фомы Аквината, что под отступлением вместе разумеются и

отпадение от Римской империи или отпадение политическое, и отпадение от католической веры, отступление религиозное. – Столь же произвольно и, кроме того, страдает вероисповедной (конфессиональной) тенденциозностью мнение Энгельберта Адмонта, что отступление означает тройное отпадение: отпадение народов от Римской империи, церкви от папы и верующих от Бога⁹³⁷. Хотя, как это видно из речи Иисуса Христа о кончине мира (Мф.24:7–8–12; Лк.21:9–10) и из слов Апостола Павла о характере людей, которые будут жить в последние дни мира (2Тим.3:1–4), в последние времена придут в крайнее расстройство отношения международные, государственные, гражданские и семейные, вообще подвергнется разгрому весь обычный строй общежития; тем не менее под «отступлением» в Св. Писании, и в частности во Втором Послании к Фессалоникийцам, разумеется религиозно-нравственное от-

–402–

ступление. Политическое же и всякое иное расстройство общежительного порядка людей будет неизбежным результатом отступления людей от Бога, Христа и религии, от добра и истины.

Что касается до отцов и учителей Церкви, то и они под отступлением разумели религиозно-нравственное отпадение; но только они суживали понятие отступления. Почти все они под отступлением разумели не отступление, имеющее быть вообще в последние времена, а собственно отступление, которое будет в мире при антихристе или ещё чаще называли отступлением самого антихриста, как главного виновника, имеющего быть при нём богоотступления. Антихриста называли отступлением Ириней Лионский, Кирилл Иерусалимский, Златоуст, Феофилакт Болгарский, Августин, Феодорит; последний в одном месте называет отступлением антихриста, а в другом его пришествие. Однако они не отождествляют понятие антихриста с понятием отступления: называя антихриста отступлением, они не называют отступление антихристом и тем молчаливо обличают взгляд протестантов и русских беспоповцев, будто антихрист не лицо, а отступление людей от Бога. Без сомнения, св. отцы называли антихриста отступлением, как представителя,

характерного выразителя и виновника отступления, или точнее, как виновника обнаружения необычайного распространения и усиления отступления. Напр., Иоанн Златоуст прямо говорит об антихристе, что «он возобладает только над погибающими, которые, хотя бы он и не пришел, не уверовали бы»⁹³⁸. Из речи Иисуса Христа о последних временах и ещё яснее из слов Апостола Павла во Втором Послании к Фессалоникийцам (2Фес.2:3) видно, что отступление начнётся раньше антихриста, что сначала придёт отступление, потом явится антихрист, который тоже есть отступление, и наконец, придёт Иисус Христос. Различие между отступлением, которое будет раньше антихриста и отступлением, которое проявится в самом антихристе и чрез антихриста в роде человеческом, только в степени: отступление при антихристе будет го-

—403—

раздо сильнее отступления предшествующего периода; отступление пред временем антихриста подготовит отступление, имеющее быть при антихристе.

Следствием отступления последних времён, беспримерным по своей важности, будет кончина мира. Чрезвычайное распространение неверия и нечестия по всей земле; всеобщая взаимная вражда между людьми и народами, которая еще задолго до кончины мира усилится до того, что *восстанет народ на народ и царство на царство (Мф.24:6–7)*, что *люди друг друга будут предавать и возненавидят друг друга (Мф.24:10)*, так что *даже предаст брат брата на смерть, и отец детей, и восстанут дети на родителей и умертвят их (Мк.13:12)*; *большие землетрясения по местам, и глады, и моры, и ужасные явления, и великие знамения с неба (Лк.21:11)*; *великая скорбь, какой не было от начала мира до ныне и не будет (Мф.24:21)*, когда *люди будут издыхать от страха и ожидания бедствий, грядущих на вселенную (Лк.21:26)*; умножение беззакония и сопровождающее его охлаждение любви к людям (Мф.24:12); предание на мучения и на смерть христиан и ненависть к ним со стороны всех народов за имя Христа (Мф.24:9); *мерзость запустения, реченная чрез пророка Даниила, стоящая на святом месте (Мф.24:15)*;

Дан.9:27) – всё это и вызовет кончину мира, подобно тому, как яд, отравляя все соки живого существа, причиняет последнему смерть. Господь Иисус Христос прямо сказал, что *если бы не сократились те дни, то ни спаслась бы никакая плоть* (Мф.24:22). Это значит, что если бы Иисус Христос и не пришёл тогда, чтобы произвести окончательный суд над человеческим родом (Мф.25:31–46), чтобы разрушить и обновить огнём небо и землю (Мф.24:29; 2Пет.3:7–12), всё-таки существование человеческого рода прекратилось бы.

Что человечество само приуготовит свой конец, учение об этом мы находим у отцов Церкви. Св. Иринеи Лионский, изъясняя Даниилово видение четвёртого зверя с десятью рогами и ещё с одним малым рогом и сближая с ним видение апокалипсического зверя с семью

–404–

головами и десятью рогами (Дан.7:8; Откр.17:7–14), – этот зверь означает четвёртое и последнее всемирное царство⁹³⁹, рога знаменуют десять царей, а малый рог – антихриста (Дан.7:23–25), – говорит: «Имеющий придти трех из них умертвит, а остальных подчинит своей власти, и он будет восьмой между ними;

–405–

они опустошат Вавилон⁹⁴⁰, и сожгут его огнем, и предадут свое царство зверю, и будут гнать Церковь, а потом будут сокрушены пришествием Господа нашего.

–406–

Ибо что царство должно разделиться и так погибнуть, об этом Господь говорит: *всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет, и всякий город, или дом, разделившийся сам в себе, не устоит* (Мф.12:25). Разделится же и царство, и город, и дом должны на десять, и потому Он наперед уже означил раздробление и разделение»⁹⁴¹. «Вдруг восстанут, говорит Кирилл Иерусалимский, десять римских царей, царствующих может быть в разных местах, но в одно и то же время; а после них одиннадцатый будет антихрист, который с помощью волшебного искусства захватит себе Римскую державу, уничтожит трех прежде него царствовавших, имея уже под

своей властью остальных семерых»⁹⁴². Хотя антихрист, подчинивши себе царства, объединит их под своей властью; но эта власть будет деспотическая, это подчинение будет рабское, это единство будет не единением мира и любви, а союзом зла, насилия, произвола. Порожденное смутами и кровопролитием, оно, в свою очередь, еще более усилит междоусобицу, войны, кровопролитие. Охлаждение любви между людьми и водворение между ними вражды и раздоров доведут человечество до всемирной междоусобицы, до самоистребления и окончательной гибели, так что сам ход всемирной истории неизбежно приведет ее к концу; царство земное, царство мира кончится; явятся новое небо и новая земля (2Пет.3:13), и человечество перейдет к иному виду своего существования. *Воссядут судьи, объяснил некто Даниила значение малого рога, и отнимут у него власть губить и истреблять до конца, царство же, и власть, и величие царственное во всей поднебесной дано будет народу святых Всевышнего, Которого царство – вечное, и все властители будут служить и повиноваться ему* (Дан.7:26–27). Вместе с вышеприведенными словами Евангелия (Мф.24:22) эти слова книги Даниила ясно показывают, что род человеческий

–407–

был бы доведен антихристом и бедствиями, всеобщим растлением и повсеместным страшным кровопролитием до поголовного истребления и окончательной гибели. Правда, в книге Даниила виновником гибели человечества признается исключительно антихрист, но это нисколько не противоречит мысли, что человеческий род сам подготовит свою гибель, потому что антихрист будет кость от кости человечества и плоть от плоти его, он будет порождением и деятельность его будет плодом крайнего развращения, до которого дойдут люди в последние времена. «Попущением святого Бога, говорит Св. Ефрем Сирин о змее – дьяволе, орудием которого будет антихрист, получит он власть обольщать мир, потому что исполнилось нечестие мира, и повсюду совершаются всякого рода ужасы. Посему-то пречистый Владыко за нечестие людей попустил, чтобы мир был искушен духом лести, потому что так

восхотели человеки отступить от Бога и возлюбить лукавого»⁹⁴³. «Так как, говорит Св. Кирилл Иерусалимский, растление, татьба, прелюбодеяние и все роды грехов разлились по земле, и крови с кровью смешаны в мире (Ос.4:2), то, чтобы чудная обитель эта не осталась наполненной беззаконием, этот мир перейдет и явится лучшим»⁹⁴⁴. Во дни Ноя люди стали плотью, плотью растленной, они пренебрегали Духом Божиим, велико было развращение их, все существо их стало зло (Быт.6:1–7), и они жили только для земли, (Мф.24:37–39). Результатом всеобщего растления было истребление их всемирным потопом. Такое же, или большее растление людей будет в последние времена: в лице антихриста начнется тогда явное и повсеместное владычество дьявола на земле; повсюду распространится и будет господствовать зло. А зло все разрушает. При религиозном, умственном, нравственном и физическом упадке как индивидуумы, так и весь род ослабевают, истощаются, не могут оказывать разрушительному влия-

–408–

нию стихий такого прочного противодействия, которое обеспечивало бы возможность существования, а главное – при нечестии, безнравственности и безбожии страсти и зверские инстинкты людей разнуздываются, начинается беспощадная братоубийственная война, люди истребляют друг друга. Пред кончиной мира владычество, дерзость и распространенность безбожия, глубина и общераспространённость нравственного растления и физическая захудалость в человеческом роде будут столь же необыкновенны и чрезвычайны, как будут необычайны многие физические явления и другие события, которые тогда совершатся, как необыкновенна сама кончина мира. Это будет эпоха во всех отношениях и в частности в отношении к безбожию исключительная, единственная, беспримерная, страшная и злосчастная.

Столь же исключительны и причины необычайного распространения безбожия пред кончиной мира. На основании Священного Писания и учения отцов Церкви мы можем высказать частью предположения, а частью и положительные

суждения о причинах страшного распространения и необыкновенного владычества безбожия пред кончиной мира; отметим так же и характерные черты безбожного духа тогдашнего времени.

В Св. Писании есть некоторые указания на то, что безнравственность, нечестие и безбожие последней години будут подготавливаться постепенно, быть может, в течение очень долгого времени. Евангелист Иоанн Богослов уже о своём времени говорил: как вы слышали, что придет антихрист, и теперь появилось много антихристов; то мы и познаем из того, что последнее время (1Ин.2:18). В то же время и Апостол Павел писал, что *тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь* (2Сол.2:7). Однако протекло слишком восемнадцать веков с тех пор, как сказаны были те и другие слова, а кончина мира всё ещё не наступила. Но, с другой стороны, Апостолы, как писатели боговдохновенные, не могли высказать в своих посланиях, принятых в канон Св. Писания, ошибочных мыслей, и притом о предмете столь важном. Как

—409—

же нужно понимать приведенные слова? В них выражается не то, что во времена Апостолов приближалась кончина мира, а указывается на сходство событий гражданской и церковной тогдашней жизни, тогдашнего духа времени с тем, что будет происходить пред концом мира, и современная Апостолам година изображается ими как начало печального и страшного конца, — начало не по близости времени, а по сходству явлений жизни. В словах Апостола Павла это высказано очень ясно. Он вовсе не говорит, что наступает кончина мира. Совсем напротив: он самое Послание то своё пишет к Фессалоникийцам с той преимущественно целью, чтобы некоторых из них, ожидавших скорого наступления конца мира, разубедить в этом мнении. Он соглашается с тем и утверждает, что тайна беззакония, — того беззакония, которое во всей силе и наготе обнаружится пред концом мира, — уже действует; но оно действует именно как тайна, прикровенно, мало заметно, как мало заметен росток, который только чрез многие годы

становится видным для всех, огромным деревом. Подобным образом и кончина мира не настанет до тех пор, пока тайна беззакония, уже начавшаяся, не совершится, т. е., пока не обнаружится и не осуществится в полноте и во всей силе. Когда это будет, Апостол указывает, но только не прямо, а таинственно: это будет тогда, когда *будет взят от среды удерживающий теперь*; но что такое *удерживающий* и когда он будет взят от среды, этого Апостол не изъясняет. Не указывая ясно, когда наступит конец мира, он, однако же, убеждает Солунян не верить слухам о скором наступлении кончины мира и ясно показывает, что скоро она не наступит.

Разъяснение истинного смысла приведенных слов Апостола Павла даёт ключ и к пониманию слов Иоанна Богослова, которые в свою очередь проливают свет на слова Апостола Павла. Слова того и другого Апостола параллельны и соответственны; мысль в них приблизительно одна и та же, и только выражена она различно. Антихристами Евангелист Иоанн Богослов называет людей, отвергающих Отца и Сына (1Ин.2:22); Он же говорит, что *всякий дух, который не исповедает*

—410—

Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста, о котором вы слышали, что он придет и теперь есть уже в мире (1Ин.4:3); об антихристах он говорит еще, что *они вышли от нас, но не были наши* (1Ин.2:19). Ясно, что под антихристами он понимает еретиков своего времени – гностиков, отвергавших боговоплощение и не признавших Христа Богом⁹⁴⁵, эвионитов, признававших Христа только человеком, и других еретиков, а может быть также и лжехристов (*много лжепророков появилось в мире* 1Ин.4:1). Приписывая всем таковым людям дух антихриста, имеющего прийти пред кончиной мира, Евангелист Иоанн говорит, что он, т. е. настоящий антихрист, *теперь есть уже в мире*. Но так как в его время настоящего антихриста не было и он знал это, то ясно, что и об явлении настоящего антихриста в его время, и о наступлении последнего времени (*дети! последнее время* 1Ин.2:18) Иоанн Богослов говорит в том же смысле, как и

Апостол Павел о тайне беззакония, как начавшей действовать, но ещё не совершившейся, не осуществившейся, т. е., он указывает предшественников имеющего прийти антихриста, но предшественников не по непосредственному, а по отдалённому преемству, не по времени, а по духу. Еретики отвергали Христа, как Богочеловека, а вместе с тем если и не отвергали Бога, то по крайней мере неизбежно извращали учение о Нём, на место христианства поставляли своё лжехристианство: и настоящий антихрист будет отвергать Христа и совращать христиан в свою веру (Откр.2:17; 13:5–8; 17:14). Только он далеко и безмерно превзойдет еретиков степенью, дерзостью, силой и успехами в отрицании Христа и христианства: он будет истреблять христиан, богохульствовать, называть себя Богом и владычествовать на всей земле (Откр.13; 2:3–12). Между тем как еретики предъизображают обольщения и соблазны, кото-

–411–

рыми антихрист будет отторгать христиан от Христа (2Сол.2:10–11), гонители христианства из иудеев и язычников были и бывают предшественниками антихриста в его истребительной войне против святых (Откр.13:7). Поэтому, не без основания, под *тайной беззакония*, которая по словам Апостола Павла *уже в действии*, некоторые отцы Церкви, напр. Златоуст, разумели Нерона, как прообраз антихриста. «Ибо, говорит вселенский учитель, и тот (т. е. Нерон) хотел, чтобы его считали Богом. Хорошо сказал он (т. е., Апостол) *тайна*; ибо Нерон не так явно и бесстыдно выдавал себя за Бога, как антихрист»⁹⁴⁶. А другие отцы Церкви и под *тайной беззакония* понимают еретиков, и в таком случае сходство и параллелизм двух изъясняемых мест – одного из Первого Послания Евангелиста Иоанна Богослова и одного из Второго Послания Апостола Павла к Солунянам – будет еще ближе. Так, Блаженный Феодорит говорит: «Иные утверждали, что Нерона назвал Апостол *тайной беззакония* и делателем злочестия. Но думаю, что Апостол означил сим породнившиеся ереси; потому что ими дьявол доводит многих до отступления от истины. Наименовал же их *тайной беззакония*, потому что сеть беззакония в них сокрыта, сам же дьявол явно ведет людей к

богоотступничеству. Посему-то пришествие его Апостол назвал *открытием*. Ибо, что всегда приуготовлял втайне, провозгласит тогда открыто и ясно»⁹⁴⁷. Эти разноречивые толкования можно примирить предположением, что Апостол Павел под *тайной беззакония* разумел Нерона только преимущественно, как наиболее типического и притом современного ему прообраза антихриста, но не исключительно его одного. Писав свои послания в ответ на потребности своего времени, Апостолы, тем не менее, предназначали их для всех времен. Как Евангелист Иоанн Богослов, говоря о современных ему еретиках-антихристах,

–412–

подразумевал и еретиков последующих времен, как выразителей антихристианского духа: так и Апостол Павел словами: *тайна беззакония*, обозначил предшественников антихриста всякого рода и всех времен: еретиков, безбожников, неверующих и лжеверующих гонителей христианства. Сам способ выражения Апостола Павла даёт понять, что действие *тайны беззакония* будет не кратковременное, не единократное, какова была деятельность Нерона, а постоянное, имеющее продолжаться до того времени, пока она не обнаружится явно, дерзко, во всей силе и страшной широте, пока антихристианский дух всех времен, воплощающийся и действующий в разнообразных противниках Христа, не сосредоточится в антихристе, пока он не достигнет завершения, высшей степени развития и вместе своего конца в безбожии, безнравственности и антихристианстве пред кончиной мира. Не один Нерон, а целый ряд Неронов – этих гордых самообожателей, жестоких деспотов, кровожадных, как тигры, завоевателей, безнравственных распутников, нечестивых безбожников и богохульников, сумасшедших попирателей истины и страшных гонителей христианства – пройдет в течение веков до конца мира. Ламех (Быт.4:19–24), библейские исполины (Быт.6:1–7), Нимрод (Быт.10:8–10), строители Вавилонской башни (Быт.11:1–9), Навуходоносор (Ис.14 гл.; 4Цар.24 и 25 гл.; Иудиф.1–7 гл.; Дан.3; 4 гл.), Антиох Епифан (2Мак.5–9 гл.), – кто они, как не ветхозаветные Нероны, как не

древнейшие предшественники антихриста? Ирод, так называемый Великий, избивший четырнадцать тысяч Вифлеемских младенцев (Мф.2:16); другой Ирод – Агриппа, не воздавший славы Богу в том, что принял от народа восхваление его, как Бога, и за это пораженный от Ангела страшной болезнью и изъеденный червями (Деян.12:21–23), Римский император Калигула, безумно говоривший, что если бы у Римлян была одна голова, то он отсек бы её; Домициан, Диоклетиан, Юлиан Отступник и другие жестокие гонители христиан; Аттила, названный Бичом Божиим; Омар, Осман и другие жестокие преемники лжепророка Мохаммеда, распространившие Мохаммеданство огнём, ме-

–413–

чом и всякими жестокими насильственными способами; Чингисхан и Тамерлан, превращавшие многолюдные города в груды мусора и целые царства в пустыни и воздвигавшие вместо памятников огромные пирамиды из отрубленных голов; Наполеон и другие Тамерланы нового времени, из-за честолюбия и властолюбия погубившие миллионы людей, – кто они, как не предшественники по духу, как не прообразы по жизни и деятельности того зверя, *выходящего из моря*, которому дано вести войну со святыми и победить их, которому будет дана власть над всяким коленом и народом, и языком, и племенем, которого даже образ, одушевленный чародейской силой его помощника – *зверя, выходящего из земли*, будет говорить и действовать так, что будет убиваем всякий, кто не будет поклоняться образу зверя (Откр.13:1–7–11–15)? Далее, если Евангелист Иоанн Богослов назвал антихристами гностиков, отрицавших боговоплощение (докетов), иудействующих, не признававших Христа Богом, отступников от христианства, принявших истинную веру, но не устоявших в ней, лжепророков и лжехристов, поставлявших себя на место истинного Христа, то не должны ли быть названы антихристами все позднейшие еретики, а также и имеющие явиться в последствии? Не антихристы ли, не предшественники ли апокалипсического антихриста – гностики второго и третьего века, манихеи, антитринитарии, ариане, аполлинаристы,

несториане, монофизиты и монофелиты, пелагиане, иконоборцы, богомилы и павликиане, социниане, жидовствующие, древние и новые антиномисты, наши раскольники, особенно беспоповцы, наши хлысты и прочие сектанты, ирвингиане и другие бесчисленные толки мистического сектантства? Не антихристы ли крайние рационалисты прошлого и нашего века, в роде Павлюса, Штрауса, Ренана и новотюбингенских богословов? Не антихристы ли деисты, пантеисты, радикальные скептики и агностики, материалисты и безбожники? Не антихристами ли будут и все имеющие явиться еретики, отступники от веры, лжеверы, отрицатели, враги и гонители религии и христианства, враги истины и добра, закоренелые в грехах, богохульники и безбожники? Все таковые были и будут предше-

—414—

ственниками, прообразами и предуготовителями апокалипсического зверя — антихриста в тех действиях последнего, в которых он явится лжецом и обманщиком, явным, сильным и дерзким врагом Бога, христианства, религии и всего святого, и будет требовать божеского поклонения только одному себе. Тайнозритель видел, что даны были ему (зверю, выходящему из моря) уста, говорящие гордо и богохульно. И отверз он уста свои для хулы на Бога, чтобы хулить имя Его и жилище Его, и живущих на небе... И поклонятся ему все живущие на земле, которых имена не написаны в книге жизни у Агнца, закланного от создания мира (Откр.13:5:6,8). И Апостол Павел говорит о нём, что он будет человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом, или святыней, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога..., что он будет беззаконник..., которого пришествие, по действию сатаны, будет со всякой силой, и знаменами, и чудесами ложными, и со всяким неправедным обольщением погибающих, — за то, что они не приняли любви истины для своего спасения (2Сол.2:3:4,8:9,10).

Еретичество, кровожадная жестокость, нравственное беззаконие, богохульство и безбожие и соединенные с ними умственный упадок и физическое вырождение, проявляясь в

течение веков в разных формах, то ослабевая, то усиливаясь, но никогда не прекращаясь, замирая в одних формах и в одних местах и возгораясь с новой силой в других видах и в других местах и народах, будут постепенно накапливаться в человеческом роде; зло, антихристианство, вражда против Бога, хотя и чрез промежутки, но всё-таки будут усиливаться, пока не возрастут до всепоглощающего потопа зла пред кончиной мира. Бесчисленные и разнообразные антихристы всех времён и мест, как воплощение зла, как слуги дьявола, как враги Бога и Христа, были и будут предшественниками апокалипсического антихриста, будут в течение длинного ряда веков подготавливать появление его и его всемирную пропаганду безбожия. Зло, ложь, нечестие, антихристианство и безбожие всех времен и мест будут

—415—

той почвой, на которой возрастет безбожие последней години и распространится по всей земле. Эта почва произрастит и антихриста, а главное — она будет благоприятствовать безмерным, всемирным успехам его безбожной деятельности. Конечно, главной причиной необыкновенной быстроты и широты успехов его пропаганды безбожия будет то, что он будет, хотя человек, но в нём сосредоточится вся сила сатаны. Само пришествие его будет *по действию сатаны* и по действию же сатаны оно будет сопровождаться *всякой силой, и знамениями, и чудесами ложными, и всяким неправедным обольщением погибающих* (2Фес.2:9–10). Тайнозритель видел, что низвержен был с неба великий дракон, древний змий, называемый дьяволом и сатаной, обольщающий всю вселенную, низвержен на землю, и ангелы его низвержены с ним (Откр.12:9) и что поэтому горе живущим на земле и на море, потому что к вам сошел дьявол в сильной ярости, зная, что не много ему остается времени (Откр.12:12). Этот-то дракон зверю, выходящему из моря, т. е. антихристу, дал силу свою и престол свой, и великую власть (Откр.13:1–2). Этому зверю дано вести войну со святыми и победить их; и дана ему власть над всяким коленом, и народом, и языком, и племенем (Откр.13:7). Даже помощник его

или зверь, выходящий из земли, говорит как дракон; действует пред ним со всей властью первого зверя; ... и творит великие знамения, так что и огонь низводит с неба на землю пред людьми; и чудесами, которые дано было ему творить пред зверем, он обольщает живущих на земле (Откр.13:11–14). Но и сам сатана, и антихрист, в которого он вложит всю свою силу, и помощник антихриста, не уступающий последнему в безбожной, чародейской и обольщающей силе и власти, не могли бы в столь короткое время, именно в сорок два месяца (Откр.13:5), распространить безбожие по всей земле, если бы успехи их деятельности не были подготовлены предшествующим погружением человечества во зло, предшествующим распространением в человечестве антихристианского и богопротивного духа. Как ни сильна ярость дьявола, предвидя-

—416—

щего конец своего владычества на земле; как ни велика сила и власть антихриста, который, и получивши смертельную рану, исцеляется (Откр.13:2–3); как ни изумительно это чудо, так что *вся земля дивилась и поклонилась зверю, говоря: кто подобен зверю сему, и кто может сразиться с ним* (Откр.13:3–4)? Как ни поразительны прочие чудеса антихриста и его помощника (2Сол.2:9; Откр.13:15); как ни страшны кровожадный деспотизм и безграничное насилие у двух апокалипсических зверей в отношении ко всем людям (2Сол.2:4 и Откр.13 гл.); как ни коварны и ни обольстительны их слова и действия (2Сол.2:10; Откр.13:13–14); как ни дерзко самообоготворение антихриста, опирающееся на власть и силу сатаны, на богохульную гордость, на поразительные чудеса, на необычайную хитрость, на победу над святыми и на преклонение пред ним всей земли (2Сол.2:4 и Откр.13 гл.): но и яростное могущество дьявола, и чудеса, хитрость, гордое богохульство, кровожадная власть и непреодолимая сила обоих зверей не подчинили бы им в самое короткое время всей земли и не отторгли бы почти всего человеческого рода от Бога, если бы человечество уже не было предрасположено к отпадению от Бога и Христа и к переходу в царство сатаны. А такое

безбожное и противохристианское предрасположение человеческого рода, имеющего быть пред концом мира, пред явлением антихриста, подготовится постепенно, частью самим историческим ходом развития и накопления зла, частью скрытой деятельностью дьявола, напряженность которой будет усиливаться по мере приближения земной истории человечества к концу и предугадываемого дьяволом конца своей власти на земле. Вот это то противохристианское и безбожное предрасположение человечества, имеющее быть и усилиться прежде явления антихриста и имеющее начаться, быть может, даже за долго до него, и будет ближайшей причиной и естественным источником безбожия, которое при антихристе распространится по всей земле; а раннейшие безбожные эпохи, как напр. безбожные эпохи прошлого и текущего века, равно как всякого рода антихристы и всякого вида антихристианство всех времён и

—417—

мест, могут быть признаны отдаленными причинами печального нравственного и религиозного состояния человечества пред пришествием антихриста и, чрез подготовку этого состояния, отдаленными источниками безбожия последней страшной години.

Наше мнение о постепенном подготовлении безбожной деятельности антихриста и чрезвычайных успехов ее предварительным распространением в роде человеческом безнравственности, безбожия и антихристианского духа подтверждается учением Св. Писания.

Так, Апостол Павел писал Тимофею: *Знай же, что в последние дни наступят времена тяжкие. Ибо люди будут самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержаны, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, более сластолюбивы, нежели боголюбивы, имеющие вид благочестия, силы же его отрекшиеся... К сим принадлежат те, которые вкрадываются в дома и обольщают женщин, утопающих во грехах, водимых различными похотями, всегда*

учащихся и никогда не могущих дойти до познания истины... Сии противятся истине, люди развращенные умом, невежды в вере (2Тим.3:1–8). Будет время, когда здравого учения принимать не будут, но по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху; и от истины отвратят слух, и обратятся к басням (2Тим.4:3–4). Дух ясно говорит, что в последние времена отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским, чрез лицемерие лжесловесников, сожженных в совести своей, запрещающих вступать в брак и употреблять в пищу то, что Бог сотворил (1Тим.4:1–3).

Блаженный Феодорит, изъясняя первое из этих мест, относит, впрочем, предположительно, заключающееся в нем предсказание к своему времени. «Настоящее, думаю, предсказано Апостолом время, ибо жизнь наша исполнена сих зол и облекаясь в наружность благочестия, делами уготовляем из себя кумир лукавства; вме-

–418–

сто боголюбивых стали сребролюбивыми, и любим рабство страстям; одним словом, в нас можно найти и прочее, что предрек божественный Апостол»⁹⁴⁸. Нельзя согласиться с этим изъяснением, как, впрочем, и сам Феодорит не вполне уверен в его истинности. Без сомнения, как в пятом веке, так и во всякое время, были, бывают и будут люди, описываемые Апостолом Павлом, и ещё больше всегда бывает людей, имеющих только нечто из указанных Апостолом дурных свойств, склонностей и страстей. Были такие люди и при жизни Апостолов, как видно из тут же написанных слов Апостола Павла к Тимофею: *таковых удаляйся (2Тим.3:5; ср. 2-е Петра)*. Но тогда было только в малой мере, только в зародыше зло, которое в ужасной широте и силе раскроется в последние дни. И может ли быть время, народ, место, где бы и когда бы не было таких людей? Но Апостол, очевидно, говорит не о всяких временах, а об определенной эпохе, которую он называет: «последние времена», «последние дни»; говорит, что эти времена будут «тяжкие» и что это предсказано Духом. Что этими «последними днями и тяжкими временами» не были времена Блаженного

Феодорита, об этом нечего и говорить. Ясно, что Апостол говорит о временах, предшествующих кончине мира; ибо какой иной период времени можно назвать «последними временами», «последними днями»? Чтобы дать больше силы своим словам и возбудить в людях особенное внимание к ним и твердую веру в них, Апостол в доказательство их истинности ссылается на свидетельство самого Бога и называет это свидетельство ясным, т. е., не только истинным, но и не допускающим никакого перетолкования: *Дух ясно говорит...*; а это показывает, что Апостол говорит не вообще о тяжких эпохах, которые не раз приходилось и ещё придется переживать человечеству, а об одной определенной и притом исключительно тяжелой године. Нельзя под этой годиной разуместь уже приближавшихся в то время тяжких и страшных дней осады и разрушения Иерусалима Римлянами в 70-м году при

–419–

императоре Веспасиане, – нельзя разуместь, несмотря на то, что Иисус Христос в одной и той же речи предсказал разрушение Иерусалима и гибель Иудеи и кончину мира (Мф.24 гл.; Мк.13 гл., Лк.21 гл.). Тимофей, которому были писаны вышеприведенные изречения, был епископом в Ефесе, а не в Иерусалиме и Ефесу жестокая участь Иерусалима и Иудеи не предлежала; притом же Апостол описывает не бедствия, а нравственное развращение и умственный упадок последних дней, и в таких чертах, которые не вполне соответствуют религиозному, умственному и нравственному состоянию Иудеев того времени; наконец, сама форма речи: *будет время, в последние дни наступят времена тяжкие...*, указывает на отдаленное время, тогда как от времени написания Посланий к Тимофею до разрушения Иерусалима оставалось только несколько лет⁹⁴⁹, и о богопротивном направлении духа иудеев следовало бы говорить в настоящем времени, если бы Апостол «последними временами и последними днями» называл последние дни Иудеи и Иерусалима. Сопоставление рассматриваемых изречений Апостола Павла со Вторым Посланием Апостола Петра, написанным приблизительно в то же время, ещё более и

окончательно убеждает в том, что Апостол Павел именем «последних дней» и «последних времен» назвал времена пред кончиной мира. Предостерегая христиан от лжеучителей и людей, нравственно и умственно развращенных, подобно тому, как и Апостол Павел предостерегал от таких же людей Тимофея, Апостол Петр заканчивает свое Послание предсказанием о конце мира, говоря: *«в последние дни» явятся наглые ругатели, поступающие по собственным своим похотям и говорящие: где обетование пришествия Его! Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же. Думающие так не знают, что в начале Словом Божиим небеса и земля составлены из воды и водою; потому тогдашний мир погиб, быв потоплен водой. А нынешние небеса и*

—420—

земля, содержимые тем же Словом, сберегаются огню на день суда и погибели нечестивых человек... Не медлит Господь исполнением обетования, как некоторые почитают то медлением; но долготерпит нас, не желая, чтобы кто погиб, но чтобы все пришли к покаянию. Придет же день Господень, как тать ночью, и тогда небеса с шумом прейдут, стихии же разгоревшись разрушатся, земля и все дела на ней сгорят (2Пет.3:3–7:9,10); и дальше прибавляет: *как и возлюбленный брат наш Павел, по данной ему премудрости, написал вам, как он говорит об этом и во всех посланиях (2Пет.3:15–16),* подразумевается – во всех тех посланиях, в которых есть речь о кончине мира и о последних или предшествующих ей временах, а именно: в Первом Послании к Коринфянам, в обоих к Тимофею, меньше в Посланиях к Евреям и к Римлянам, а попутно и краткими словами также и в других посланиях. В последних словах Апостола Петра две мысли: в первой половине их, в стихе 15, он говорит, что и Апостол Павел *написал* об этом, т. е., о долготерпении Господа, о втором Его пришествии и конце мира; во второй половине изречения, в стихе 16, он добавляет, что об этом же Павел говорил и во всех своих посланиях. Очевидно, в 15-м стихе Апостол Петр говорит о недавнем написании Павлом того, что

последним и прежде было говорено в прочих посланиях. Но из всех посланий Апостола Павла, в которых прямо и нарочито говорится о последних временах, только оба Послания к Тимофею писаны в одни годы со Вторым Посланием Петра, а именно – Первое Послание, как думают, написано в 64 или 65 г., а Второе – пред самой смертью, в 67 г. Притом Второе Послание послано из Рима, откуда, по-видимому, писано и послано и Второе Послание Петра, и тоже незадолго до смерти Петра (2Петр.1:14). А так как Апостолы Павел и Петр пострадали в Риме одновременно, при Нероне, в 67 или в 68 году, то можно полагать, Второе Послание Петра писано приблизительно одновременно со Вторым Посланием к Тимофею и недолго спустя после Первого Послания к Тимофею. Напротив, оба Послания к Фессалони-

–421–

кийцам и Первое к Коринфянам, в которых нарочито говорится о последних временах были написаны еще в первую половину пятидесятих годов. Одинаковое выражение «последние дни», употребленное как во Втором Послании к Тимофею, так и во Втором Послании Петра, а также сходство характеристики лжеучителей и развращения людей в двух этих посланиях сближают эти послания между собой и ещё более подтверждают мысль, что в Посланиях к Тимофею под последними временами и днями нужно разуметь времена пред кончиной мира.

Но хотя и ясно, что выражениями: «последние дни», «последние времена», Апостолы Павел и Петр означают не современные им дни Нерона и не дни разрушения Иерусалима и рассеяния иудеев, и еще меньше 5-й в., или какую иную из последующих эпох, а называют именно времена пред кончиной мира; но сами по себе эти выражения довольно неопределенны, потому что не указывают, какой собственно и сколь продолжительный период времени в них разумеется. Естественно возникают вопросы, разумеется ли под последними днями и последними временами сами последние дни мира, т. е., краткое время сорокадвухмесячного царствования антихриста или неопределенный период времени,

предшествующий этой окончательной и страшной године, или же вместе разумеются и эта година и непосредственно предшествующие ей времена.

По нашему мнению, первое предположение наименее вероятно. Во 1-х, Апостол Павел ни в Первом, ни во Втором Послании к Тимофею совсем не говорит об антихристе, а едва ли он умолчал бы о нем при описании безнравственности людей в последние дни, если бы под последними днями разумел исключительно время антихриста. Во 2-х, представленные им упадок и извращение религиозного, нравственного и умственного состояния людей в последние дни, как они ни печальны и ни глубоки, всё-таки не имеют тех резких черт совершенного, всеобщего и страшного богоотступничества, какое будет во дни антихриста по изображению 13-й главы и других мест Апокалипсиса. В Посланиях к Тимофею изображается, так сказать, полуотступление людей от

–422–

Бога, а во дни антихриста будет полное отступление людей от Бога, – полное и огромностью числа отступников (Лк.18:8; Откр.13 гл.), и дерзостью проявления (Откр.13; 16:9–11:21). Напр., во Втором Послании к Тимофею люди последних дней называются более сластолюбивыми, нежели боголюбивыми и имеющими вид благочестия, хотя и не имеющими силы его (2Тим.3:4–5); а во дни антихриста люди прямо будут поклоняться дракону или сатане и антихристу, который объявит себя Богом (Откр.13:3–8; 2Сол.2:4), и будут хулить Бога (Откр.16:9:11). В 3-х, состояние безнравственности и нечестия людей последних времён в Посланиях к Тимофею представляется как бы долговременным; напр., люди представляются всегда учащими и никогда не могущими дойти до познания истины (2Тим.3:7), а такой оборот речи не может быть применен только к дням антихриста, которые продолжатся всего три с половиной года. В 4-х, во Втором Послании к Фессалоникийцам Апостол Павел говорит, что день Христов не придет до тех пор, *доколе не придет прежде отступление, и не откроется человек греха...* (2Сол.2:3), т. е.,

антихрист. Последовательный ход речи Апостола дает указание, как нужно понимать ее. Сначала (πρῶτον) придет отступление (ἡ ἀποστασία), потом явится человек греха, и затем уже придет день Христов. Изъясняя так слова Апостола, мы относим слово πρῶτον только к тому предложению, в котором оно стоит. Впрочем, если его отнести не только к явлению отступления, но вместе с тем и к откровению человека греха, т. е., допустить такой смысл речи, что сначала придет отступление и (сначала же) откроется человек греха, а потом придет день Христов; то и в таком случае нет основания признавать понятие *отступление* тождественным с понятием *человек греха*, признавать эти слова синонимами. Апостол не отождествляет, а различает эти понятия, указывает не одновременность, а последовательность сначала явления отступления, а потом явления человека греха. Он не говорит слитно: «доколе не придет прежде отступление, человек греха, сын погибели» и т. д.; а говорит раздельно: *доколе не придет прежде отступление и не*

—423—

откроется человек греха. Понятие «человек греха» не есть определительное к понятию «отступление», а особое и отличное от него понятие. Что по учению Апостола отступление не то же, что человек греха и будет предшествовать явлению последнего, это видно и из дальнейших слов Апостола. *И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему (человеку греха) в свое время. Ибо тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. И тогда откроется беззаконник...* (2:6–8). *Тайна беззакония в действии* – это начатки того отступления, которое будет пред явлением антихриста; «тайна беззакония совершится» – это осуществление отступления. *И тогда откроется беззаконник*, т. е., явится антихрист, которого раньше Апостол назвал человеком греха. Если таким образом явлению беззаконника предшествует совершение, полное проявление тайны беззакония и эта имеющая совершиться тайна беззакония не то же, что сам беззаконник, то ясно, что и отступление, о котором сказал Апостол раньше, не то же, что человек греха, а будет предшествовать ему. Как беззаконник

есть то же самое лицо, что и человек греха: так и тайна беззакония в своем осуществлении есть то же, что отступление. Слова Апостола о тайне беззакония и её совершении и об *удерживающем* явление антихриста служат пояснением и распространением слов об отступлении. Апостол поучает Фессалоникийцев не бояться слухов, будто наступает день Христов: по учению Апостола этот день не придёт до тех пор, пока не придёт предварительно отступление и пока не откроется человек греха. Дальше Апостол говорит, что это он и раньше им говорил и что едва ли они забыли это. *Не помните ли, что я, еще находясь у вас, говорил вам это (2:5)?* В этом вопросе выражается уверенность, что они не забыли слов Апостола. Далее он и прямо выражает эту уверенность, говоря: И ныне вы знаете, что не допускает открыться ему в свое время; а затем говорит о том, что не позволяет ему открыться, о тайне беззакония и об удерживающем, т. е., о том, что им было говорено, когда Апостол был у них, что

—424—

они помнят и сами знают и о чём он опять напоминает, с той целью, чтобы они твердо верили его словам. По учению Апостола, наступить дню Христову препятствует то, что не пришло ещё отступление и не открылся человек греха. Это — общее положение. А дальше Апостол раскрывает его частнее, говоря о том, что препятствует явиться человеку греха или беззаконнику теперь, — препятствует то, что, хотя тайна беззакония уже в действии, но ещё не совершилась, а не совершится она до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь. Как только тайна беззакония совершится и удерживающий будет взят от среды, так придёт беззаконник, а затем придёт Иисус Христос. И выше Апостол говорил, что сначала придёт отступление, откроется человек греха и наконец, наступит день Христов. Очевидно, что в словах о тайне беззакония и об удерживающем говорится о том же предмете, что и в словах об отступлении, только пространнее. И как тайна беззакония в её совершении будет предшествовать беззаконнику, т. е., антихристу: так и отступление будет предшествовать человеку греха, т. е., тому же антихристу.

Говоря иначе: отступление – это то же, что тайна беззакония. Тайна беззакония, начавшая действовать, соответствует начаткам отступления: и при Апостолах, и в последующие времена было отступление, только незначительное; а тайна беззакония, имеющая проявиться в полностью, соответствует тому повсеместному отступлению, которое будет пред явлением антихриста. – Постановка пред словом ἀποστασία члена ἡ, что показывает, что Апостол говорит о каком-то определенном отступлении, объясняется тем, что читателям Послания это понятие было уже раньше раскрыто и стало известно из устной беседы с ними Апостола.

Подтверждение нашего толкования, что отступление не есть антихрист, а будет предшествовать ему, мы находим в следующих словах Св. Кирилла Иерусалимского: «Ныне есть *отступление*, потому что люди отступили от правой веры, и одни возвещают сыноотечество, а другие осмеливаются говорить, что Христос приведен в бытие

–425–

из несущих. И прежде еретики были явные, а ныне Церковь наполнена еретиками скрытыми, потому что люди отступили от истины и льстят слуху (2Тим.4:3:4). Если слово потворствует им, слушают с удовольствием; а если слово о обращении, все отвращаются. Большая часть отступила от правых учений, скорее избирают худое, нежели предпочитают доброе. Это и есть *отступление*. Посему должно ожидать врага и он начал уже отчасти посылать своих предшественников и готов придти за добычею».⁹⁵⁰ Ясно, что Св. Кирилл под именем отступления разумел то нечестье и неверие в людях, которое будет предшествовать явлению антихриста.

Правда, по толкованию других св. отцов и учителей, Апостол отступлением назвал самого антихриста. Так изъясняли это слово Златоуст, Феодорит, Феофилакт Болгарский⁹⁵¹ и Августин⁹⁵². Но они в своих толкованиях выходили из общего понятия об отступлении и антихристе, упуская из виду подробное изъяснение поставленных слов. Изъясняя только основную мысль Апостола, что дню Христову будет предшествовать отступление и явление антихриста,

можно сближать понятия *отступление* и *антихрист*; потому что они имеют между собой много общего. Отступление подготовит явление антихриста; отступление будет продолжаться и при антихристе и даже достигнет при нем своей вершины; виновником умноже-

—426—

ния отступления будет антихрист; в нём самом отступление достигнет до ужасающей силы и чрез него же оно дойдёт до страшных размеров в его царстве. Поэтому антихриста можно назвать отступлением. Златоуст потому и назвал его отступлением, что «он имеет погубить многих и привести к отступлению»⁹⁵³. Точно также и Феодорит называет его отступлением по той причине, что он покусится всех довести до отступления от истины»⁹⁵⁴. Отступлением называется всякое богоотступничество и в особенности то, которое будет пред явлением антихриста, так как оно будет чрезвычайно сильно; об этом отступлении и говорит Апостол Павел. Но и сам антихрист может быть назван отступлением, потому что в нем, при нём и чрез него предваряющее его отступление дойдет до тех пределов, дальше которых оно идти уже не может. Очевидно, что понятие *отступление* есть более широкое и более общее понятие, нежели понятие антихрист, когда его называют отступлением. Антихриста по его происхождению, характеру и деятельности и по характеру его царства можно назвать отступлением, но наоборот – назвать отступление антихристом нельзя; его можно назвать только антихристианством. Поэтому протестанты и русские беспоповцы, отождествляя отступление с антихристом, уча, что антихрист не есть лицо, а богоотступление людей, богоотступнический дух времени, противоречат учению Св. Писания и погрешают против логики в виду того, что в Св. Писании отступление и антихрист не отождествляются. В частности, и в рассматриваемом изречении Апостола Павла понятие *отступление* ясно не отождествляется с понятием *человек греха*. Это указывается не только отличием в дальнейшей речи *тайны беззакония* от *беззаконника*, но и поставлением при слове *отступление* иного

предиката, нежели при словах *человек греха*, а также заметной раздельностью двух рядом

—427—

стоящих предложений с подлежащими *отступление и человек греха*.

Второе предположение, т. е., что термин «последние времена», «последние дни» означает период времени, предшествующий царствованию антихриста и подготавливающий его, не может быть принято; потому что один этот период не составляет ещё последних дней, так как за ним следуют дни антихриста.

Остается принять третье предположение, что под «последними временами» разумеются время антихристово вместе с подготавливающим явление антихриста временем отступления. Апостол Павел в Посланиях к Тимофею изображает религиозное, умственное и нравственное состояние людей, имеющее быть в течение неопределенного периода времени пред кончиной мира; и этот-то неопределенно долгий период времени он называет: «последние времена», «последние дни».

Неверие, маловерие, лицемерие, нечестие и безнравственность распространятся среди людей ещё раньше антихриста; а при антихристе они достигнут наивысшей степени и наибольшего распространения, и господства. Но Апостол не считал нужным отмечать ступени в развитии и распространении зла в последние времена, а только указывает характеристические черты состояния зла во всё продолжение этих времен. Так как период деятельности антихриста отчасти будет сходен с предшествующим ему временем, но будет также и значительно отличаться от него многими особенностями и так как Апостол, характеризуя длинный период, указывал общие черты духа времени, брал, так сказать, средние величины, то его характеристика людей конца истории больше относится к временам, предшествующим явлению антихриста, нежели к времени самого антихриста, когда явятся исключительные и совсем особые условия распространения зла, и когда последнее выступит опять таки в особых резких чертах. Одним

словом, Апостол Павел в Посланиях к Тимофею в описании людей последних времен характеризует главным образом времена, предшествующие дням антихриста, но не исключает и эти последние: его

—428—

характеристика людей последних времен отчасти служит характеристикой и дней антихриста. Времена, предшествующие антихристу, он описывает полностью; ко дням же антихриста его характеристика хотя и применима, но краски ее должны быть усилены и прибавлены многие новые черты, чтобы получилась полная картина дней антихриста.

Александр Беляев

Голубинский Е.Е. Порабощение Руси монголами и отношения ханов монгольских к Русской Церкви или к вере русских и к их духовенству⁹⁵⁵ // Богословский вестник 1893. Т. «. № 6. С. 239–455 (2-е пагин.) (Начало.)

–429–

Монголы или Татары, кочевой народ, так называемого алтайского или урало-алтайского семейства, обитавший с древнего времени в той же великой азиатской степи, в которой живут до настоящего времени их потомки и которая называется по их имени Монголией, до второй половины XII века не составляли собой одного политического целого в виде одного государства, но распадалась на отдельные племена и орды, состоявшие под властью своих особых, больших и малых, владетелей или ханов⁹⁵⁶. В половине XII века явился у Монголов великий (и вместе безмерно страшный) человек, который не только соединил их в одно целое, но и сделал огромные завоевания вне Монголии, чтобы основать могу-

–430–

ществнейшее монгольское государство, и который, мечтая о завоевании всего света, действительно успел в том, чтобы наполнить весь свет ужасом имени своего и своих диких сородичей. Это был Темучин, известный в истории под своим последующим титулом Чингисхана.

Темучин был сын Язукая, удельного владетеля одной монгольской орды, состоявшей из 30–40 тысяч семей (кибиток) и кочевавшей в северо-восточной Монголии, в верховьях реки Онона (образующего по соединению с Ингодой реку Шилку, которая в свою очередь по соединению с Аргунью образует Амур); он родился около 1155-го года. Оставшись после смерти отца 13-летним мальчиком, Темучин до сорока лет своего возраста не давал ожидать от себя ничего особенного, и всё время оставался одним и тем же маленьким владетелем. В сейчас указанном возрасте он внезапно вступил, как выражаются восточные, на стезю завоеваний и пошёл по ней

необыкновенно быстро. В продолжение десяти лет, с 1195 по 1205 год, он подчинил своей власти все отдельные племена и орды монгольские и образовал из них одно государство. После этого, приняв на общем торжественном съезде покорённых князей титул Чингис-хана, что значит великий (могущественный) хан, т. е. государь, и что соответствует европейскому титулу императора, и, утвердив свою резиденцию в городе Харахорине или Каракоруме на верхнем Орхоне (впадающем с правой стороны в Селенгу), на юг, на юго-запад, от нашей теперешней Кяхты, Темучин начал и быстро повёл внешние завоевания: покорил северный Китай по реку Гоанг-го или Жёлтую, Тангут или землю Таногутскую наших летописей (восточную большую или меньшую половину нынешнего Тибета или, может быть, весь нынешний Тибет с прилежащей к нему некоторой частью западного Китая), Карахатай (нынешний восточный Туркестан), Ховарезм или Харезм (нынешнюю Хиву, к которой принадлежали тогда Бухара и Коканд), Хорасан на юг от Ховарезма (с городами Мервом в Туркестане, Балхом и Гератом в Афганистане и Нишабуром в северо-восточной Персии), восточную половину

—431—

так называвшегося Кипчака или степь туркмено-киргизскую⁹⁵⁷. Чингис-хан умер в 1227 году. Перед смертью он разделил свои завоевания между своими тремя сыновьями и между внуками от четвёртого сына, умершего прежде него, на четыре улуса или на четыре отдельных ханата, но так, чтобы хан одного улуса, имевший пребывание в его собственной столице Харахорине или Каракоруме, был великим ханом и имел верховную власть над ханами остальных. Наша Русь была покорена потом ханами улуса кипчакского, который, обнимая не весь восточный Кипчак, а северную его половину или степь киргиз-кайсацкую, отдан был Чингис-ханом сейчас помянутым внукам, именно – детям его старшего сына Чучи или Джучи.

Русские впервые узнали Монголов ещё при жизни Чингисхана в 1223 году. Государь ховарезмский, быв побеждён императором монгольским, искал спасти свою жизнь бегством в Персию. Для его преследования Чингис-хан отрядил двух своих

полководцев, которые и гнались за ним почти до северной границы Персии, пока он не укрылся от преследования на одном из островов Каспийского моря. Углубившись в Персию слишком далеко, чтобы возвращаться назад старым путём, а вместе с тем желая иметь и новое поприще для грабежей, полководцы просили у Чингисхана и получили от него дозволение совершить обратный путь через кавказский перешеек на киргизскую степь. При переходе через Кавказ они побили тамошние народы – Ясов, Обезов и Касогов (Осетин, Абхазцев и Черкесов), а спустившись на северную его сторону, в степь половечскую, начали страшное избиение Половцев, за которыми гнались в направлении от юго-востока к северо-западу через всю степь до самой границы Руси, – до вала половецкого, который был ниже Переяславля. Половцы прибегли к

–432–

русским князьям и умоляли их о помощи. Князь Мстислав Мстиславич торопецкий, сидевший тогда в Галиче, был зятем князя половецкого Котяна. Внимая мольбам тестя, он успел склонить на сторону Половцев сидевшего в Киеве своего двоюродного брата Мстислава Романовича⁹⁵⁸; два Мстислава составили съезд в Киеве всех южных князей, и на съезде решено было пойти на Татар всей южной русской землёй. Отступившие от русских пределов полчища врагов были настигнуты нашей великой ратью в нынешней Екатеринославской губернии, в юго-восточном её углу, на реке Калке (теперешнем Калеце или Кальчике, впадающем в Калмиус, который, отделяя Екатеринославскую губернию от земли войска Донского, впадает в Азовское море у Мариуполя). Сначала Русские имели над Татарами некоторый успех; но потом потерпели от них совершенное и страшное поражение, какого, по словам летописца, не бывало никогда (главными причинами которого были трусость Половцев и взаимная великая зависть между двумя Мстиславами, устроившими поход). Самих князей пало девять или десять, в том числе Мстислав киевский, а что касается до простого огромного войска, то его погибло «много множество..., много без числа»

(одних только киевлян, как говорили, – около десяти тысяч человек). После поражения Русских Татары возвращались на Русь и доходили до Новгорода святополчого, который находился на Днепре, в расстоянии от Киева всего вёрст 70-ти; но, страшно опустошив окраину страны и избив всех, кто был им на пути и кто не бежал от них, они не пошли на самый Киев и отхлынули назад. Калкинское побоище имело место 31 Мая (16 Июня?) 1223 года.

Через 14 лет после калкинской битвы в 1237 году Татары снова пришли на Русь, чтобы совсем и надолго поработить её.

Новгородский летописец, рассказав о нашествии Татар 1223 года, заключает рассказ: «Татары же (дошед до Новгорода святополчого) взратишася назад от реки

—433—

Днепря, и не сведаем, откуда суть пришли и где ся деша опять». На основании этих слов летописца можно было бы думать об окончательном нашествии 1237 года, как о совершенно неожиданном для Русских, что служило бы к немалому извинению великого князя Владимирского, оказавшего им такое плохое сопротивление. Но если это, может быть, и правда в отношении к Новгороду, то вовсе не может быть признано правдой в отношении к Владимиру. Одновременно с тем, как Чингис-хан послал из Хивы на юг двух своих полководцев для преследования хана хивинского, сын его Джучи двинулся оттуда же на север, занял северную половину восточного Кипчака и остался в ней господствовать. Но северная половина восточного Кипчака имела своей западной границей реку Урал, древний и старый Яик, который для восточных, по крайней мере, Русских, – владимирских и также рязанских, входил в черту той географическо-политической области, на которую распространялись их сведения. Что Татары не намеревались считать реку Урал неприступной для себя границей, это должно было стать ясным для владимирских и рязанских Русских, по крайней мере, с 1229 года. Под этим последним годом в нашей русской летописи, и именно владимирской, записано: «того же лета Саксини (народец тюркского племени) и Половци взбегоша из низу к Болгаром

перед Татары, и сторожеве болгарьскыи прибегоша, бьени от Татар близ реки, ейже имя Яик». В 1232 году завоевательные стремления Татар, грозившие опасностью и Руси, должны были обнаружиться для Русских ещё с бóльшей ясностью. В той же нашей владимирской летописи под этим годом читаем «того же лета придоша Татарове и зимоваша, не дошедше Великого града Болгарьского» (составлявшего столицу камской Болгарии и находившегося в Спасском уезде нынешней казанской губернии, в 25 вёрстах к юго-западу от уездного города, близ левого берега Волги, в настоящее время село Успенское-Болгары). Как кажется, в этом году Татары только разграбили Болгарию, а не завоевали её, потому что о завоевании говорится в нашей летописи (той же владимирской) под 1236 годом. Но страшных людей, приходивших один раз, нужно было ожидать снова, а они приходили уже к нашим непосредственным соседям.

Недолго пришлось ждать того, чтобы Татары явились и к нам самим. После смерти Чингис-хана престол

—434—

великого хана в Каракоруме оставался незамещёнными в продолжение двух лет; наконец, в 1229 году согласно с его волей провозглашён был великим ханом его третий и особенно любимый им сын Оготай (Угэдэй). После усмирения восстания, вспыхнувшего в Ховарезме и после завоевания Китая по реку Янг-тсе-Кианг, в 1235 году Оготай решил снарядить великие армии для выполнения мысли и завещания Чингис-хана о завоевании всего света. Снаряжены были две армии и одна из них с тем, чтобы идти на запад, для завоевания Европы. Во главе её был поставлен Батый, сын Джучиев, повелитель Кипчака, пограничного с Европой, к которому имели быть присоединены здешние покорённые страны; Батыя сопровождали два сына самого Оготая и сыновья двух его братьев. Завоевание Европы начато было Татарами с камской Болгарии, которая в 1232 году была ими разграблена. Осенью следующего 1236 года Татары явились под столицей Болгарии Великим городом, взяли его и совершенно разграбили, избив жителей от старых до юных и до ссущих младенцев, и потом

опустошили и покорили всю страну. Ввиду этих ужасов у соседей и уже чересчур явно нависавшей над самой Россией страшной грозы, великий князь владимирский Юрий Всеволодович занимался тем, что справлял свадьбы двух своих сыновей! Проведши в Болгарии год, от осени до осени, на следующую зиму, т. е. в конце 1237 года, Татары явились в Россию. По всей вероятности, руководясь мыслью начать со слабейших, они направились не на княжество владимирское, а на рязанское. Взяв из Болгарии путь на юго-запад, и явившись в южной части княжества, они расположились станом на реке, называемой в летописях Онузой, которой в настоящее время не известно и под которой, может быть, должно разуместь реку Узу, текущую в северной части Саратовской губернии и впадающей в Суру на границе с губернией Пензенской. Отсюда они отправили послов к князьям рязанским, требуя себе от них десятины в людях, в конях и во всём. Князья рязанские, не допустив послов до своей столицы, чтобы не дать им высмотреть её местности и укреплений, и выйдя к ним на реку

—435—

Воронеж, отвечали: когда нас всех не будет, тогда всё будет ваше. Татары передвинулись с реки Онузы на реку Воронеж, а князья рязанские, решив биться, отправили просить помощи к великому князю владимирскому Юрию Всеволодовичу. Но великий князь жалким образом дался в обман Татарам. По особому кодексу правил о военной чести, образовавшемуся, как нужно думать, в то время, когда Монголия, раздробленная на мелкие владения, была погружена в междоусобия, Татары считали хитрость и самый бессовестный обман такими же военными доблестями, как и мужество, и постоянно старались пользоваться первыми прежде, чем обращаться к последнему: Те же самые послы татарские, которые приходили к рязанским князьям, прошли от князей с реки Воронежа во Владимир и уверили великого князя, что он не будет тронут, если останется нейтральным в предстоящей борьбе. Князь, давшись в обман послов, отпустил их от себя одарёнными⁹⁵⁹. 16 Декабря 1237 года Татары подступили к Рязани, а 21 взяли её. От Рязани они двинулись к Коломне. Так как последняя (принадлежа тогда к

рязанскому уделу) стояла на самой границе владимирского княжества, то великий князь понял обман и поспешил выслать к ней, на помощь уцелевшим Рязанцам, своё войско под предводительством одного из своих сыновей. Но соединённое войско рязанско-владимирское было разбито Татарами, а город взят. После взятия Коломны они вступили в область великого княжения и направились к Москве: город взяли, а здешнего удельного князя, другого сына Юриева, живым захватили в плен. Ожидая прихода Татар на Владимир, великий князь оставил в столице двух своих сыновей, а сам с тремя племянниками, князьями ростовскими, в малой дружине, удалился за Волгу и

—436—

стал станом на реке Сити (в нынешнем Моложском уезде Ярославской губернии), ожидая к себе с войсками своих братьев — Ярослава киевского и Святослава юрьевского. Намерением великого князя, поведение которого вообще не может быть признано совершенно понятным, по всей вероятности было то, чтобы по собранию войска напасть на Татар под Владимиром с тыла. Но если это так, то ничего подобного не случилось.

Татары, представлявшие из себя войско исключительно конное и в то же время в отношении к неутомимости в езде лошадей и людей образцовое, действовали с величайшей быстротой, рассчитывая наводить этим особенный ужас на врагов и захватывать их врасплох: едва ли великий князь и успел принять на Сити какое-нибудь решение, как уже Владимир был взят. Татары явились под его стенами 2 Февраля. Расположившись станом у него, они сделали выезд к Суздалю, отстоящему от него на 34 версты, чтобы взять эту вторую столицу великого княжения, а затем, после однодневного приготовления к осаде и после столько же непродолжительной осады, взяли его 8 Февраля. Овладев Владимиром, в котором погибло всё решительно семейство великого князя⁹⁶⁰, Татары рассыпались для опустошения и грабежа по всей области суздальско-ростовской: отдельными отрядами они устремились на Ростов, Ярославль, Переяславль, Тверь, на Волгу к Городцу,

от которого простёрли свои опустошения в Заволжье до Галича мерьского (ныне костромского). Летописец говорит, что не было места ни веси и сёл таких редко, где бы ни воевали Татары на суздальской земле, и что ими

—437—

было взято 14 городов, кроме слобод и погостов. Всё это пленение и опустошение области суздальско-ростовской совершено было Татарами в продолжение одного Февраля месяца⁹⁶¹. Истинно и невыразимо ужасным долженствовало быть положение великого князя Юрия Всеволодовича, стоявшего на Сити, когда в страшном пожаре погибавшее отечество ждало от него последней попытки спасения и когда он лично был уже человеком без отечества, лишившимся всего на этом свете. Великий князь и не сделал никакой попытки: на его неподвижно стоявшее в совершенном смущении отчаяния войско, которое позабыло даже выставить стражей, Татары внезапно нахлынули 4 Марта. Произошла битва, в которой Русские были разбиты и предались бегству и в которой великий князь нашёл свою смерть⁹⁶².

Из области суздальской Татары направились в область новгородскую. После двухнедельной осады, они взяли 23 Марта Торжок, и пошли Селигерским путём к самому Новгороду. Но, не доходя ста вёрст до Новгорода, остановились у места, называвшегося Игнач крест⁹⁶³, и повернули на юг, вероятно, испугавшись новгородских топей и болот, которых Монголы, будучи жителями воз-

—438—

вышенных сухих мест, и в настоящее время вообще страшно боятся. Из истории этого движения Татар на юг и потом на юго-восток, в степь половецкую, которое, нет сомнения, сопровождалось такими же грабежами и опустошениями, как и в области суздальской, известен эпизод осады Татарами Козельска. Ничтожный городок Козельск, принадлежавший к области черниговской (ныне Калужской губернии) покрыл себя доблестной славой за всю русскую землю, показав вместе с тем, на стыд нашим князьям, что при бóльшем с их стороны мужестве и патриотическом одушевлении Татары не владели

бы русской землёй. Козельск имел в то время своего удельного князя, по имени Василия, неизвестно чьего сына и потомка⁹⁶⁴; но князь был весьма молод. Несмотря на это, жители города решились биться с Татарами и положить за него свой живот. Имея своей защитой, нет сомнения, ничтожные сравнительно укрепления, они так мужественно выдерживали осаду, что последняя продолжалась целые семь недель. Когда, наконец, Татары разбили городскую стену и взошли на вал, козельцы резались с ними ножами и, напав на самый их стан, перерезали четыре тысячи человек, пока сами не были все до одного перебиты. Осада Козельска оставила по себе такую страшную память у Татар, что, по словам летописца, они потом не смели называть его Козельском, но называли злым городом.

Опустошение Руси, пройденной полчищами монгольскими, должно быть представляемо как самое ужасное. В то время и все европейские народы вели войны совершенно по-варварски; но естественно, что настоящие варвары, родичи Гуннов и Печенегов, каковы были Монголы, должны были значительно превосходить в этом отношении европейцев. Страшное опустошение и совершенное разрушение городов и селений, беспощадное и совсем зверское избиение не успевавших спастись от них жителей, – иногда за исключением тех, которые отбирались в рабство, иногда же

–439–

и совершенно поголовное, вот то, в чём Монголы полагали свою военную славу и своё рыцарство и в чём они находили своё дикое услаждение и веселье. Так вёл войны сам Чингисхан; так вели их и его дети и внуки. Монголы завоевали мир, чтобы владеть им, и в то же время они так беспощадно опустошали его, что как будто хотели владеть пустынями⁹⁶⁵. Проход Монголов по северной России без всякого преувеличения должен быть уподоблен страшному тропическому урагану, который всё сокрушает и уничтожает на своём пути: города и селения были выжжены и представляли груды пепла; на пепелищах и кругом пепелищ валялось бесчисленное множество человеческих трупов. К счастью, Монголы имели то сходство с ураганом, что проносились так же

быстро, как он, так что, по крайней мере, остававшиеся в живых скоро должны были освобождаться от своих ужасов: немалую дугу, которую описали Монголы по России, они прошли не более как в продолжение пяти-шести месяцев⁹⁶⁶.

Из опустошённой России Батый вышел в степь половецкую, в которой и решил утвердить своё постоян-
—440—

ное пребывание вместо степи киргизской. В продолжение 1238 года, начиная с лета, и в продолжение следующего 1239 года до зимы его орда била и прогоняла Половцев, чтобы очистить простор себе, осматривалась и устраивалась на новом месте жительства и отдыхала от совершённого похода.

Зимой 1239 года Батый возобновил свои завоевания и вместе опустошения. Два отряда, посланные им на северо-запад, взяли и обратили в пепел Переяславль и Чернигов; отряд, посланный на север, взял землю мордовскую, города Муром и Гороховец и опустошил область по нижней Клязьме. Возобновление Татарами военных действий навело на Русских такой панический страх, что, по словам летописца, в 1239 году «бысть пополох зол по всей земли, (так что) и сами не ведяху, и где хто бежит». После Переяславля и Чернигова дошла очередь и до старшей столицы Руси — заднепровского Киева. Предводитель отряда, посланного для взятия Чернигова, спустился от Чернигова к Киеву и подошёл к нему с этой стороны Днепра. Надеясь взять Киев лестью, он отправил послов к сидевшему тогда в Киеве черниговскому князю Михаилу Всеволодовичу, вероятно, с предложением, что город будет пощажён, если сдастся добровольно; но Михаил отвечал тем, что приказал умертвить послов. Донесение Батыю его предводителя, видевшего «красоту и величество» старшей русской столицы, а также и её сравнительно сильные укрепления, которые с этой стороны Днепра должны были казаться ещё более сильными, так как с реки город на высокой горе, вероятно, гласило, что для овладения Киевом требуется вся рать монгольская, а не отдельный отряд. Зимой следующего 1240 года Батый, вообще решивший возобновить завоевание Европы, пошёл на Киев со всеми своими полчищами. Между

тем в Киеве успели смениться три князя: Михаила Всеволодовича выгнал Ростислав Мстиславич смоленский, а Ростислава – Даниил Романович галичский. Этот последний, не переселяясь в Киев сам, а только присоединив его к своему княжению, посадил в нём для обороны от Татар своего боярина Димитрия. Войско, приведённое Батыем под Киев,

—441—

было так многочисленно, что, по словам летописца, от скрипения телег обоза, от рёва верблюдов и от ржания стад конских нельзя было слышать голоса человеческого. После продолжительной осады, причём пороки или стенобитные машины осаждающих, составлявшие тогдашнюю артиллерию, били стены города день и ночь, Киев был взят 6 Декабря, в Николин день⁹⁶⁷. От Киева, который был разграблен и выжжен, а жители которого подверглись страшному избиению⁹⁶⁸, Батый направился в область волынско-галичскую; взял бóльшую часть её городов, в том числе стольные Владимир и Галич, и опустошил область также беспощадно и ужасно, как и суздальско-ростовскую⁹⁶⁹. От Галича в Галиции Батый двинулся в западную Европу. Он разделил свою армию на две половины: с одной сам пошёл в Венгрию через Карпаты, а другую послал в Польшу. Первая армия занималась разгромом Венгрии, причём её передовые отряды доходили до стен Вены в Австрии, а отделённый от неё корпус, посланный преследовать искавшего спасения в бегстве венгерского короля, достигал на юге до самого Адриатического моря в Далмации. Вторая армия прошла Польшу, Силезию, Моравию и из последней повернула в Венгрию на соединение с самим Батыем. Двинувшись из Венгрии назад, Татары держали свой обратный путь частью через Трансильванию и Молдавию (сам Батый), частью через Боснию, Сербию, Болгарию и Молдавию (корпус, посланный для преследования венгер-

—442—

ского короля). Мысль о подчинении себе западной Европы Батый должен был оставить. Но его проход по ней был тем же ужасным ураганом, что и в нашей России.

Возвратившись из западной Европы в степь половецкую в 1242 г.⁹⁷⁰ и утвердив своё пребывание на восточном краю на берегах Волги, близ границы со степью азиатской, Батый начал своё господствование над Россией. В том же 1242 году пошли к нему князья русские для изъявления ему своей покорности и для получения от него утверждения на своих престолах. С берегов Волги князья должны были предпринимать страшно далёкие и страшно трудные путешествия в Харахорин или Каракорум для поклонения великому хану. Это последнее продолжалось, впрочем, не долго. Четвёртый великий хан (после самого Чингисхана) Хубилай или Кублай⁹⁷¹, избранный в 1260 году, покорив весь Китай (в 1279 году), сделался императором Китайским и переселился из Харахорина в Пекин: через это прекратилось существование великого ханата и тетрархии, установленной Чингисханом⁹⁷². В самой России, для заведывания ею, как

—443—

страной вассальной, а преимущественно для сбора податей и пошлин с её населения, явились ханские наместники, называвшиеся баскаками.

Поработив своему игу русскую землю и став её верховными господами в отношении государственном, Татары вместе с тем стали её верховными господами и в отношении церковном. Они могли принуждать Русских к принятию их веры, и именно — принуждать или весь народ, или, по крайней мере, князей с высшим сословием боярским. Не принуждая никого к перемене веры, они могли ограничить гражданские права нашего духовенства, или совсем отнять их у него. Вообще, будучи народом иноверным, они могли стать бóльшими или меньшими врагами нашей русской (православно-христианской) веры по отношению к ней самой и к её представителям. В какие

—444—

же отношения стали Татары к вере Русских и к их духовенству?

Но прежде чем отвечать на этот вопрос, мы должны на минуту воротиться назад, чтобы сказать о поведении и об участии нашего духовенства во время поработительного

нашествия Татар и также о том, какие бедствия потерпела от них во время этого нашествия собственно церковь.

Если полагать, что обязанность высшего духовенства, – епископов с соборами игуменов, долженствовала при данных обстоятельствах состоять в том, чтобы одушевлять князей и всех граждан к мужественному сопротивлению врагам для защиты своей земли: то летописи не дают нам права сказать, чтобы епископы наши оказались на высоте своего призвания. – Они не говорят нам, чтобы, при всеобщей панике и растерянности, раздавался по стране этот одушевляющий святительский голос. Что касается до поведения тех епископов, кафедральные города которых взяты были Татарами, то, не давая нам сведений обо всех их и ограничиваясь только некоторыми из них, летописи сообщают нам, что одни из этих некоторых епископов оставались в своих городах в минуту взятия их Татарами, чтобы потерпеть от последних смерть наравне с прочими, или чтобы получить от них пощаду жизни. И что другие спасались от них через удаление из своих городов в безопасные места. Епископ рязанский, неизвестный по имени, с кафедрального города которого начали Татары, сделал второе нами указанное: «а епископа, говорят летописи, ублюде Бог, отъеха проче (прочь, вон из города) в той год (в то время), егда рать оступи град». Епископ владимирский Митрофан оставался во Владимире и погиб в своей соборной церкви от огня или меча вместе со всеми другими, которые затворились, было с ним в ней⁹⁷³. Епи-

–445–

скоп ростовский Кирилл поступил подобно епископу рязанскому, «избыв» Татар на Белоозере. Епископы переяславский Симеон и черниговский Порфирий оставались в своих городах, причём первый из них был убит, а второй остался в живых и оставлен был на свободе. Прочие епископские города, взятые Татарами, были: митрополичий Киев, Белгород, Юрьев, Владимир Волынский, Галич и, вероятно, Перемышль. Митрополита Иосифа, прибывшего из Греции на Русь в 1237 году, т. е. в самый год нашествия Татар на владимирскую часть её, мы не находим у нас после взятия

Татарами Киева и из двух предположений, что или он убит был при взятии города, или пред его взятием удалился домой в Грецию, за наиболее вероятное должно быть признано второе. Что случилось с епископами белгородским, юрьевским и владимиристо-волинским, остаётся неизвестным; а епископов галичского и перемышльського мы находим живыми после взятия Татарами их городов. Поведение тех епископов, которые оставались в своих городах, чтобы погибать или только ожидать смерти вместе со своими паствами, конечно, должно быть признано более доблестным, чем поведение тех епископов, которые удалились в безопасные места. Но, с другой стороны, нужно иметь в виду и то, что избиение Татарами многих епископов оказалось бы весьма бедственным для общества в церковном отношении. Если бы, например, вместе с епископом владимирским был убит и епископ ростовский, тогда откуда стала бы брать священников целая обширная область?

Представители низшего приходского духовенства – священники и диаконы взятых и разграбленных Татарами городов и селений и монахи с монахинями находившихся в них монастырей подвергались одинаковой участи с мирянами, т. е. или были избиваемы, или уводимы в плен. О Рязани летопись говорит: «взяша град Резань и пожгоша весь и князя их Юрья убиша и княгиню его, а иных же емше мужей и жены и дети и черньца и черницы и ерея – овых рассекаху мечи, а других стрелами стреляху, тыи (тех, иных) в огонь вметаху, иные имающе вязаху (и груди вырезываху, и жолчь выимаху, а с иных кожи одираху, а иным иглы и щепы за ногти бияху)⁹⁷⁴ и поругание черницам и попадьям и добрым жёнам и де-

–446–

вицам пред матери и сестрами (чиняху)». О Суздале летопись говорит: «черньци и черници старья и попы (старые) и (люди) слепья и хромя и слукья и трудоватыя и люди все (старья) изсекоша, а что чернец уных и черниц и попов и попадий (уных) и дьяконы и жены их и дчери и сыны их (и иные уные люди все)» – то все ведоша в станы своя⁹⁷⁵. О Владимире летопись говорит: «(убьены и поплнены Быша) игумени и черньци и черници и попы и дьяконы, от уного до старца и

сущего младенца, и та вся иссекоша (и поплениша), овы убивающе, овы же ведуще босы и безпокровены в станы своя, издыхающи мразом». О Торжке летопись говорит: «и тако погании взяша град и изсекоша вся от мужьска полу и до женьска, иерейский чин всь и черноризьскыи, а все изъобнажено и поругано»...

Что касается до бедствий церкви помимо избиения и пленения священников и монахов, то Татарами было уничтожено великое множество храмов и монастырей. Как должно думать, они не уничтожали намеренным образом одних и других, подвергая только те и другие, и особенно вторые, своему разграблению⁹⁷⁶; но при сожжении ими городов и селений те и другие погибали вместе с человеческими жилищами. При этом относительно храмов чувствительность бедствия состояла не столько в их собственной гибели, сколько в гибели их молитвенных принадлежностей, их богослужебной утвари и их богослужебных книг: самые храмы (подразумевается –

–447–

деревянные) без особенного труда могли быть построены вновь, но приобретение принадлежностей и утвари, в особенности же приобретение богослужебных книг, было в то время делом чрезвычайно трудным.

Возвращаемся к нашему вопросу: в какие отношения стали Татары к вере Русских и к их духовенству вслед за порабощением их страны.

По окончании самого порабощения, в продолжение которого, как времени войны, церковь не составляла исключения и подверглась совершенно таким же ужасным бедствиям, как и государство, Татары стали к вере и к духовенству Русских в отношения самой полной терпимости и самого полного благоприветствия. Ни целый народ, ни кого бы то ни было в отдельности, они вовсе не принуждали к перемене веры; за духовенством нашим они вполне признали его существовавшие гражданские права. Таким образом, этот бич Божий, обрушившийся на наше отечество, не явился, по крайней мере, бичом для церкви, т. е. не явился бичом для

последней, по крайней мере, со стороны её внешней свободы и внешнего положения.

Татары стали в отношении полной и совершенной терпимости к вере Русских не потому, чтобы они хотели сделать исключение именно для них, а потому, что в такие отношения они становились к верам всех покорённых ими народов, потому, что полная веротерпимость была общим их правилом в приложении ко всем.

Причин этой полной веротерпимости Татар было несколько.

Первой причиной было то, что они были язычники. Мы уже говорили прежде⁹⁷⁷, что язычники не смотрят на свои веры, которых держатся, как на религии единственно истинные, но что все веры, сколько их ни видят у людей, они считают религиями одинаково истинными, ведущими начало от одного и того же Бога, и только различными по различию людей. На этом основании веротерпимость язычников есть то, что вытекает из существа их воззрений на веры. Каких воззрений держатся все

—448—

язычники, таких же должны были держаться и Татары; а отсюда, подобно всем другим язычникам, они принципиально должны были быть терпимыми. Что Татары не уклонялись в своих воззрениях на веры от всех других язычников, — каковое уклонение было бы делом необъяснимым, — на это мы имеем положительные свидетельства, принадлежащие им самим. Когда монах Рубруквис, ходивший к великому хану Каракорумскому Манту от французского короля Людовика Святого⁹⁷⁸, убеждал хана принять христианство, последний отвечал: «мы, Монголы, веруем, что есть единый (для всех народов) Бог, которым мы живём и которым умираем, и к Нему мы имеем правое сердце; но как Бог дал руке многие пальцы, так дал людям многие пути (спасения: *sed sicut Deus dedit manui diversos digitos, ita dedit hominibus diversas vias*); вам дал Бог писания и вы, христиане, не храните их, а нам дал волхвов (*divinatores*) и мы делаем всё, что они приказывают нам, и живём в мире»⁹⁷⁹.

Вторую причину полной веротерпимости Монголов были побуждения политические. Темучин объявлял и вместе

признавал себя за человека, предназначенного Богом покорить весь мир, чтобы образовать из него одно всемирное государство. Но в мире существуют многие веры,

—449—

и делать людям насилие в этом отношении значило бы возбуждать против себя их вражду. Вовсе не желая делать этого насилия уже по своим принципам религиозным, Темучин, по побуждениям политическим, объявил полную и совершенную веротерпимость, с одинаковым покровительством со стороны верховной власти всем верам, как основной закон своего государства. Соединив все монгольские племена в одно целое и приняв титул Чингисхана или императора, он, прежде чем обращаться к дальнейшему завоеванию мира, обнародовал книгу государственных законов под названием Яса (Ясак), что значит запреты⁹⁸⁰. В этой Яса, предписания которой должны были быть безусловно обязательными для его преемников под страхом лишения престола и пожизненного заключения (что и действительно бывало) и на которую Монголы действительно смотрели как на своего рода евангелие или коран⁹⁸¹, сделано нарочитое узаконение о том, что все веры, без различия их самих и содержащих их народов, должны быть терпимы и что служители всех вер, равно как врачи и нищие, учёные и подвижники, молитвосозыватели и гробохранили, должны быть освобождены от всяких податей и налогов⁹⁸². Преемники Чингисхана, побуждаемые политикой, не только оказывали полную терпимость всем верам, но старались вести себя так, чтобы последователи каждой веры считали их более склонными именно к своему исповеданию. Тот же Рубруквис, которого мы привели сейчас выше, пишет о том же великом хане Мангу: «у него в обычае, чтобы в те дни, в которые его волхвы назначают быть праздникам, или на которые, как на

—450—

праздники, укажут ему священники несторианские (о сих священниках ниже), приходили к нему сначала священники христианские в своём облачении и молились за него и благословляли его кубок (вина), чтобы по удалению их

приходили священники (муллы) сарацинские и делали то же, и чтобы после сих приходили священники (жрецы) языческие и делали (опять) то же. И говорил мне, – продолжает Рубруквис, – монах (несторианский, находившийся при дворе великого хана), что верит (хан) только христианам, хотя желает, чтобы все молились за него. Но он (монах), – прибавляет Рубруквис, – обманывался, потому что (хан) никому не верит (не держится ничьей веры)…, все следуют за двором его, как мухи за мёдом, и всем (он) даёт (оказывает благоволение), и все думают, что он есть именно их особенный покровитель, и все предрекают ему благополучие».

Третью причину совершенной веротерпимости Монголов и их усердного покровительства всем верам составляло то, что они были народ крайне и до последней степени суеверный. На своих языческих волхвов или кудесников (шаманов) они смотрели как на людей, которые обладают чудесным даром отвращать от людей несчастья и вместе насылать на них последние. Как смотрели они на своих волхвов, представлявших собой служителей их веры, так смотрели они на служителей и всех других вер. Своих волхвов Монголы, с одной стороны, весьма боялись, опасаясь от них несчастий; а с другой – весьма почитали, надеясь посредством их чудесного дара быть в своих делах благоуспешными. По той же самой причине они в такой же мере боялись и почитали служителей и всех других вер. Следствием этого и было то, что они, одинаково терпя все веры, усердно почитали, т. е. собственно старались задабривать, служителей всех вер и вели себя так, что как будто принадлежали ко всем верам⁹⁸³.

–451–

Христианство, составляющее религию единую истинную, и открыто выдающее себя за таковую, по-видимому, не должно было нравиться ханам монгольским своими притязаниями исключительности. Но притязаниям христианства, считая их со своей точки зрения неосновательными, ханы оказывали, так сказать, великодушное снисхождение. Между тем, были частные исторические обстоятельства, вследствие которых, начиная со времени самого Чингисхана, оно должно было, с

одной стороны, стать в глазах Монголов особенно высоко, так, чтобы они имели охоту оказывать ему покровительство нарочитое и преимущественное, а с другой стороны – приобрести за себя ходатаев пред ханами с голосом весьма сильным и действительным. Ко времени Чингисхана христианство существовало в Монголии, как вера, исповедуемая некоторыми из отдельных, населявших её, народов. Это именно – христианство несторианской секты. Несториане в конце V века, изгнанные из пределов греческой империи, нашли себе убежище в Персии, государи которой, из политического соперничества с императорами Константинопольскими, предложили им своё усердное покровительство. Поселившись в Персии, Несториане начали вести деятельную пропаганду на востоке, посылали своих миссионеров во все стороны, и успели распространить христианство своей секты в Индии, Туркестане, Монголии и Китае. В

–452–

Монголии они водворили своё христианство у двух народов: у народа тюркского племени Уйгуров, которые жили на север от помянутого выше Тангута, у восточных склонов горного хребта Тянь-Шань, ограничивающего с севера так называемый восточный Туркестан (города: Хамиль, Турфан, Урумчи)⁹⁸⁴, и у народа собственной монгольской семьи Кераитов, живших в северной Монголии, в верховьях рек Селенги и Орхона, со столицей в Харахорине или Каракоруме, который сделал потом своей столицей Чингисхан, после покорения Кераитов в 1202–03 году⁹⁸⁵. Кераиты приняли несторианское христианство в начале XI века⁹⁸⁶. Когда оно распространилось у Уйгуров, – остаётся неизвестным; но нужно думать, что значительно задолго до Кераитов, приблизительно веке в IX–VIII, если не в VII⁹⁸⁷. Несториане ввели у Уйгуров свою сирскую азбуку (наподобие того, как Константин философ ввёл у Славян азбуку греческую, приспособив её к славянскому языку), и через это не только сделали их народом грамотным, но и дали им возможность стать до некоторой степени народом образованным, что и на самом деле было. Эти Уйгуры, добровольно поддавшись

Чингисхану в 1209–10 году, заняли в толпе собранных им под свою власть народов выдающееся положение. До Чингисхана у Монголов вовсе не было грамоты; когда он создал своё обширное государство, оказалась нужда, для целей администрация, в грамоте и людях грамотных. Этой нужде удовлетворили Уйгуры, у которых он заимствовал грамоту и которых призвал для занятия мест в администрации, требовавших письменности⁹⁸⁸. Вместе с тем, служилое или дворянское сословие Уйгуров, представлявшее

–453–

из себя людей сравнительно образованных заняло высокое положение при дворе Чингисхана, что постоянно оставалось и при его преемниках. Не все Уйгуры, игравшие видную роль при ханах монгольских, принадлежали к христианству, – были между ними буддисты и магометане; но, как положительно говорят современные свидетельства, немалое количество их, и в том числе знатнейших между ними, было и из несторианских христиан⁹⁸⁹. Естественно, что уважение, которым пользовались у ханов их чиновники и сановники из числа последователей несторианства, должно было отразиться во взглядах ханов и на их христианскую веру. В то же время и непосредственно о самих служителях или духовных несторианского христианства ханы должны были составить себе мнение как о людях, которые должны быть уважаемы ими не менее чем служители всех других вер. На всём магометанском востоке Несториане славились своим знанием врачебного искусства, так что лекарями у магометанских государей и князей были по преимуществу они⁹⁹⁰. Мы не имеем прямых сведений, чтобы это так было и в языческой Монголии; но, во-первых, вероятно предполагать это само по себе; во-вторых, это дают знать сведения не прямые⁹⁹¹. Между тем Монголы объединяли в своих представлениях лекарей со служителями вер, ибо служители их собственной языческой веры были вместе и лекарями. Этот взгляд на несторианских духовных, как на лучших лекарей, вместе с чем люди суеверные не могли не представлять себе их и наиболее страшными колдунами, должен был иметь следствием то, чтобы ханы оказывали им не

только одинаковое благоволение с духовными всех других вер, но и до некоторой степени особенное, – чтобы они отличали их от других. Приведённые нами выше слова Рубруквиса о праздничных обычаях великого хана Мангу (если дать им

–454–

полную веру) показывают, что это и на самом деле было так: в дни праздничные первыми приходили к великому хану, чтобы молиться о нём и благословлять его кубок, священники христианские, под которыми разумеются именно священники несторианские. Другой западный монах, Плано-Карпини, ездивший к великому хану Гуюку от папы Иннокентия IV⁹⁹², даёт до некоторой степени знать об отличии, которое оказывалось несторианским христианам, как великими ханами, так и всеми Монголами, когда сообщает, что Гуюк содержал при себе христианских священников, которым давал жалованье, – что у него был и молитвенный дом пред большой его палаткой, где церковнослужители всенародно пели и отправляли службу в те же часы, как и греческие христиане, причём находилось бесчисленное множество Татар и других народов. Второй христианский народ Монголии Кераиты, как кажется, не могли производить на ханов монгольских благоприятного впечатления относительно христианства сравнительным процветанием у них просвещения. По крайней мере, касательно этого нет никаких указаний. Но они должны были содействовать тому, чтобы ханы стали нарочитыми друзьями христианства иным путём. У Кераитов принял его сам государь⁹⁹³. Когда Чингисхан покорил их и сделал их государя

–455–

своим вассалом, то одну из племянниц последнего он взял в жёны себе, а двух – в жёны двум своим сыновьям, и таким образом, с одной стороны, между его собственными жёнами была христианка, а с другой стороны – следствием этого было то, что два последние великие хана, Мангу и Хубилай, были детьми христианки⁹⁹⁴.

Несторианские христиане, конечно, старались внушить ханам, что действительная христианская истина только в их секте. Но если для ханов истина была одинакова во всех

религиях, то очевидно, что они не могли быть убеждены в том, чтобы полагать различие между частными исповеданиями одной религии.

Оказывая совершенно полную терпимость ко всем верам, великие ханы монгольские, искренно или притворно и по расчётам, до такой степени оказывали своё благоволение христианам, что о трёх последних между ними, Гуюке, Мангу и Хубилае, составились сказания, будто они один за другим на самом деле принимали христианство⁹⁹⁵.

Е. Голубинский

(Окончание следует)

**Корсункий И.Н. Черты из жития св. праведного
Филарета Милостивого в жизни Филарета,
митрополита Московского: (к 25-летию со дня
кончины) // Богословский вестник 1893. Т. 2. №6. С.
456–476 (2-я пагин.) (Окончание⁹⁹⁶)**

–456–

Мы не будем распространяться о множестве случаев и действий общественной, так сказать, благотворительности митрополита Филарета, начавшихся еще в Петербурге со времени его ректорства, как то: об учреждении им вспомогательного и поощрительного капитала при С.-Петербургской Духовной Академии⁹⁹⁷, о составленном им в 1815 г. проекте «положения об учениках уездных и приходских училищ, к содержанию себя способа не имеющих»⁹⁹⁸, об участии его в деятельности Человеколюбивого Общества⁹⁹⁹, об учреждении им в Москве Филаретовского епархиального училища для девиц – сирот духовного звания¹⁰⁰⁰, об отношении его к другим благотворительным учреждениям Москвы и Московской епархии, о его пожертвованиях на разного рода дела благотворения и т.д.¹⁰⁰¹ Мы скажем лишь еще несколько слов о не-

–457–

вещественной, так сказать, благотворительности святителя, – об его участии к скорби ближнего, о заботах его, по утверждению колеблющихся в вере, по обращению заблуждающих на путь истинный и т.п. Святитель Филарет обладал великим и редким даром утешения скорбящих; и многие скорбные души в его слове утешения находили для себя целительный бальзам на всю свою жизнь, которую и кончали в твердом уповании на помилование в загробной жизни. Таковы, напр., Маргарита Михайловна Тучкова, в монашестве Мария, основательница и первая игуменья Спасобородинского монастыря († 1852), Е. В. Новосильцева, гр. Растопчина и многие другие¹⁰⁰². Вот некоторые из его утешительных к скорбящим писем. «Доброму сыну православной церкви и

благодетелю храма Божия Димитрию Петровичу, – пишет он, например, от 25 января 1860 года к Московскому гражданину Д. П. Алексееву, – Божие благословение и мир. Видев вас во время постигшей вас скорби, я и сострадал и вместе утешался тем, что вы переносите несчастье с христианской кротостью и преданностью воле Божией. Теперь слышу, что скорбь ваша усиливается и лишает вас покоя. Выслушайте меня в день скорби так благодушно, как слушали во дни мира. – Не без воли Божией постигают нас несчастия, а воля Божия всегда направляет жизнь нашу к тому, чтобы благо было душе нашей и чтобы мы получили спасение, и потому скорби посылает в такую меру, чтобы мы могли оные перенести, не теряя надежды на помощь Божию, и чтобы, приняв постигшую нас скорбь со смирением и покаянием, прибегли к Богу и получили от Него помощь, видимо, или невидимо, вскоре или по времени. – Расположите себя так и вы, и не уступайте мыслям, которые, как волны, приражаются к душе. – Чего можете вы опасаться? Бедности, и более ничего. *Господь богатит и убожит*. Какую бедность, после великого богатства, перенес Иов! Но он не оставил надежды на Бога, и Бог сохранил его и вновь даровал ему благие дни. Мало ли подобных из-

–458–

менений и в наши дни? Верующие в Бога несут бремя несчастия и великодушно продолжают идти путем добра. – Ваши дела затруднены? Знающие вас уверены, что это не от недостатка доброго намерения, а от недостатка осторожности или от погрешительных советов. Если же сие смущает вас, ищите очищения души и успокоения в церкви, которой вы служите с таким усердием и щедростью, ищите умиротворения души в таинстве тела и крови Господней. Не оставьте без внимания сего искреннего слова и Господь да дарует мир душе вашей, да будут облегчением вашим утешены и присные ваши и любящие вас»¹⁰⁰³. Или вот одно из утешительных писем владыки Филарета к княгине Вяземской: «Не могу опять молчать, видя скорбь вашу. Но и что слова наши? *Утешители, а не исцелители зол вси*, говорит Иов о друзьях своих. Таковы и все человеки; один Бог может утешать истинно, и тогда, как

дарует, и тогда, как отъемлет. Смотрите на жертву Авраамову. Но Исаак отдан, скажете вы. Может быть, еще и ваше дитя отдано будет: а и те, которые взяты совсем, отданы будут на небесах, только не переставайте веровать и уповать. Сказал некто, что Бог не потребовал бы Авраамовой жертвы от матери. Остроумие, тупое в познании тайн верующего сердца. Верный Авраам страдал ли столько при жертве своего сына, сколько преблагословенная Мария при крестной жертве своего сладчайшего Сына? Взирайте на нее, стоящую при кресте, и чрез нее просите утешения у Распятого за нас. Он да изглаголет в сердце ваше свое сладкое и укрепляющее слово, и да сотворит вам дело благодати, прежде и паче нашего немощного слова»¹⁰⁰⁴. А вот одно из писем святителя Филарета к упомянутой выше М. М. Тучковой, нуждавшейся в утешении по случаю потери мужа и сына и уже отчасти утешенной святителем Филаретом устно: «Зная вашу веру и упование, заставляю себя мыслить, – пишет он к ней, – что печаль менее ныне властвует над

–459–

вами, и изнуренное страданиями сердце начинает чувствовать утешения, которые, подобно каплям росы, точатся из источника вечного блаженства. Два года мучительной, отчаянной скорби – *довольная жертва миру и плоти*. Не дивитесь сему названию: и плач святых о временном лишении не назван *благоприятною жертвою Богу*, а наше продолжительное и тяжкое сетование не только не богоугодно, но даже бывает грешно. Нам сказано: *не скорбите, якоже прочии, не имущии упования*. Время и вам взирать на переселившихся в вечное блаженство так, как на отбывших в отдаленный город на службу царю самую лестную. Вы рады поспешить к ним, но готовы ли, чтобы там быть с ними? В небесном царстве нет печали; и с печалью туда не приемлются. Не говоря о другом приуготовлении, довольно требуется времени, чтоб здесь, при помощи Божией, освободиться от бремени скорбей, с которым душа не может вознестись в горняя. Молитесь о исцелении скорби вашей и вместе просите у Господа продолжения жизни временной, сколько потребно для

приготовления к вечной. Супруг ваш с мучениками¹⁰⁰⁵, сын с девственниками¹⁰⁰⁶: вас ведет Господь тем и другим путем, чтобы соделать вас участницею той и другой радости. Мученики не проливали слез во время страдания и девственники не сетовали об одиночестве. Последуем им сколько можем. Наше дело нести налагаемые кресты с любовью, детским смирением и христианским терпением, а не измерять их и не сравнивать с другими, не сетовать в лишениях, а бодрствовать над собою и крепиться, дабы, изнемогши, не лишиться уготованной награды. Время без ужаса и горести верить вам, что нет лучшего для вас пути к небесному царствию. Припоминайте чаще: *сила Божия в немощах совершается*. Господь в свое время препоясует и ведет своих избранных так как бы они не желали, но туда, куда желают достигнуть. Блюдайте ваше здоровье для спасения души, беседуйте с родными и знаемыми,

—460—

помогайте *во имя Господа Иисуса Христа* бедным, утешайтесь, утешая несчастных. Но грешно мыслить, что может быть вы избраны орудием для утешения тысячи страждущих¹⁰⁰⁷. Ежели и за чашу воды обещана награда, то сколь велико будет воздаяние за тысячу чаш? И как мы осмелимся отказываться от труда и воздаяния? Не требуется ли время для заслуг, порознь малых, но в совокупности составляющих великое? — Благодарите Господа за дарование вам двух лет жизни и желайте прожить на земли еще двадцать¹⁰⁰⁸, а как жить и что делать, — Он вразумит и покажет; говорите сердцем и душою: *буди имя Господне благословенно отныне и до века!* Господь Иисус Христос да дарует вам мир и утешение и совершит во славу Пресвятого имени Своего спасение Ваше!»¹⁰⁰⁹ И много таких глубоко-назидательных и высокоутешительных писем многие скорбящие души получили от святителя Филарета, который, сам быв искушен великими и разнообразными скорбями, получил от Господа силу и искушаемым подавать помощь и утешение в скорбях. А сколько подавал он разным лицам утешений устных; скольких колеблющихся в вере или заблуждающихся силою своего, благодатию помазанного, устного слова он обратил на путь истинный и утвердил в вере?

Опыты утверждения колеблющихся в вере можно видеть у Н. В. Сушкова в его *Записках о жизни и времени митрополита Московского Филарета*. Автор этих Записок и на себе испытал силу влияния беседы мудрого святителя Московского, быв в молодые годы вольнодумцем и почти неверующим. «Как кротко вы-

—461—

слушивал он, – говорит Сушков о митрополите Филарете, – мои мнимо-философские лжеубеждения! Как мирно возражал он на все нелепости, бережно прикасаясь к молодому самолюбию и осторожно умеряя во мне гордость безумия... Другие, на его месте, изо ста 99, с гневом удалились бы от меня. Но он, не смущаясь холодом маловерия, духом отрицания, наплывом возмутительных частью слов, выносил мой бред и терпеливо подламывал мало-помалу подпорки моего полудеизма, полуматериализма, фатализма и т.д.»¹⁰¹⁰. И о впечатлении своих бесед со святителем Сушков заметил: «После первой беседы с ним я вынес от него в душе моей благоговение перед его знанием и красноречием. Теперь я полюбил его»¹⁰¹¹. Это было в конце 1820-х годов. – А вот признание бывшего члена раскольнической Белокриницкой лжеиерархии о впечатлении, вынесенном им из беседы с мудрым святителем Московским, свидетелем которой был один из доселе здравствующих известных борцов с расколом: «На мою долю, – писал этот член в записке, поданной митрополиту Филарету уже после означенной беседы, влиявшей на его обращение в православие вместе с другими членами той же лжеиерархии, от которых он был как бы представителем тогда у митрополита Филарета, – выпал счастливый жребий первому явиться перед Вами, милостивый архипастырь и отец, с изъяснением наших желаний и намерений»¹⁰¹². Те минуты, когда я в первый раз удостоился принять ваше святительское благословение и слышать вашу, исполненную мудрости и любви, беседу, останутся незабвенными в моей жизни и всегда будут составлять самое отрадное для меня воспоминание: не имею сил выразить того духовного восторга, каким объят я был,

когда, напутствованный вашим благословением, шел к братии возвестить ей о

—462—

вашем милостивом к нам внимании»¹⁰¹³. Подлинно такая сила убеждения дается только людям немногим и притом достойными быть избранными сосудами благодати Божественной. А это не есть ли упомянутое выше «приобщение» таких людей «благодати живших прежде них человеков», имена коих они носят, и в частности – митрополита Филарета – благодати св. праведного Филарета Милостивого? – Ибо дела милосердия, дела милости не одни лишь видимые, а и невидимые. «Как выше видимого тела душа невидимая, духовная, оживляющая тело, – учил святитель Филарет, – так выше видимых дел милости самая милость, невидимая, духовная, которая должна оживлять и видимые дела милости. Сия существенная милость живет в духе и в сердце человека, почему и называется милосердием, и целью имеет миловать преимущественно бессмертную душу ближнего, которая безмерно важнее тленного тела... Скажут, что телесную милость делать удобно, потому что ее просят не только нуждающиеся, но часто и не нуждающиеся, а духовную – трудно, потому что имеющие в ней нужду не только большею частью не просят ее, но часто и предлагаемую отвергают и даже оскорбляют подающих. Должно признаться, что это затруднение велико. Но вспомним, что когда Апостолы хотели подать миру великую духовную милостыню – христианскую веру и нравственность, он не только не просил ее, но и предлагаемую не хотел принять, и озлобился на предлагающих. Однако их вера, любовь, терпение, молитва, сделали, наконец, то, что мир принял великую милостыню, и спасен. Что Апостолами дано было сделать для миллионов душ, для веков, для вселенной: того, хотя часть некую, хотя для одной бедствующей души сделать, верно, поможет благодать Божия всякому верному и братолюбивому чаду Апостольской Церкви. *Братие, аще кто в вас*

—463—

заблудит от пути истины, и обратит кто его: да вестъ, яко обративый грешника от заблуждения пути его спасет душу от смерти и покрывает множество грехов, и ближнего, и своих (Иак. 5:19–20). В сих словах Апостол Иаков предлагает вам и подвиг, и надежду в нем успеха, и награду. Аминь»¹⁰¹⁴. На самом святителе Филарете, оказывавшем, кроме вещественного, и невестественное милосердие, эти слова св. Апостола осуществились наилучшим образом даже в сей жизни, как мы и видели. Веруем, что эти же слова имеют значение и для его загробной жизни. – «Блажени милостивии, яко тии помиловани будут. Сбыться то, – сказано в житии св. праведного Филарета Милостивого, – на блаженном Милостивом Филарете, иже за свою многую к нищим милость получи от Господа премное помилование и богатое воздаяние в нынешнем и в будущем веце». То же самое в известной мере можно сказать и о святителе Московском Филарете митрополите, оказавшем так много милости к нищим телом и духом. «Каким образом к твоему помилованию, или освобождению от греха, – скажем опять словами самого святителя Филарета, – может послужить твое милосердие к другому? – Познай себя несколько глубже. Свойство греха есть уклонять душу от Бога, как истинного всеобщего средоточия и полноты, образовать для нее ложное средоточие в ее самости, заключать ее во тьме чувственности, в грубости вещества, и все влещи к ней посредством самолюбия, самочества, своекорыстия, самоугодия и самоуслаждения. В сем положении душа не приемлет света милующей благодати, подобно как света солнечного не приемлет заключенная отовсюду храмина. Если отворишь дверь или окно, хотя бы то было не ради солнца, а по другой причине: ты откроешь тем не менее вход солнечному свету. Так, если движением противоположным самолюбию, самочеству, своекорыстию, самоугодию, самоуслаждению, снисхождением к уничиженному, состраданием к бедствующему, желанием утешить его и помочь ему, отверзем свою душу: то хотя ты отверзаешь ее человеку, тем не менее, она отверзается

–464–

неприметно и для Бога, источника любви и милосердия. Свет милующей благодати входит и помилование начинается». И так как *не любяй брата пребывает в смерти* (1Ин. 3:14), то «поспешай, пока есть время милости или милования, пока не настало время неумытного суда; будь милостив; твори дела человеколюбия, какие можешь: и помилован будешь, и блажен будешь. *Блажени милостивии, яко тии помиловани будут. Аминь*»¹⁰¹⁵. Так учил святитель Московский Филарет: так и поступал; и за свою премногую милость еще на земле удостоился получить помилование и состояние, которого сподобляются только блаженные и между прочим, – которого сподобился св. праведный Филарет Милостивый. Ибо, как св. праведный Филарет Милостивый, после испытанных от Измаильтян скорбей и лишений, был вознесен до близости к царскому престолу благодаря браку его внучки с царем: так и митрополит Московский Филарет, после унижений и оскорблений, которым незаслуженно подвергался, возвысился до близости к царскому престолу, был –

«Владык России мудрый собеседник

Во благо и царей и им подвластных царств»¹⁰¹⁶.

Как св. праведный Филарет Милостивый еще в земной жизни получил благодатную силу молитв, исцеления от недугов, вообще чудотворений, как например чудесным умножением имущества тех, кому св. Филарет отдавал последнее из своего имущества: так было и с святителем Московским Филаретом, опыты чего мы уже приводили в свое время. Как св. праведный Филарет Милостивый, дожив до глубокой старости, получил от Бога извещение о близости времени его кончины: так удостоился того же и святитель Филарет, митрополит Московский. Приближаясь к 85-летнему пределу своей жизни на земле, он еще за три месяца до своей кончины получил предвестие о

–465–

дне ее в знаменательных словах явившегося ему во сне родителя его: «береги 19-е число», вследствие чего святитель каждое 19-е число, начиная с сентября рокового 1867 года, решил приобщаться и приобщался св. Таин, и 19-го ноября того

же года, отслужив Божественную литургию и следовательно приобщившись св. Таин, безболезненно почил на веки¹⁰¹⁷. Но как св. праведный Филарет Милостивый прежде кончины сделал своего рода завещание своим присным: так и святитель Филарет не оставил своих присных по духу без завещания. Св. праведный Филарет в своем завещании между прочим говорил: «не щадите скоротекущего богатства, но послите е во оный мир, воньже аз уже отхожду: не оставляйте имения вашего zde, да не в благих ваших наслаются чуждии (Евр.13:2) и врази ненавидящи нас: страннолюбия не забывают, вдовиц заступайте, сирым помогайте, болящих посещайте, затворенных в темницах призирайте, собора церковного не оставляйте, чуждая не похищайте, никогоже обидите, ни злословите, не радуйтесь о бывающей другим или врагом скорби, мертвые погребайте, и о них память в святых церквах творите: такожде и мене недостойного поминайте в молитвах своих, дондеже и сами к блаженному житию прейдете». И святитель Филарет не только во всю свою жизнь так учил¹⁰¹⁸ и действовал, но и в завещании своем, как письменном юридическом акте, выразил в сущности те же мысли, какими одушевлялась вся жизнь его, как и жизнь св. праведного Филарета Милостивого, который говорил обыкновенно: «не для того Бог дал мне богатство, чтобы я пользовался им один, а для того чтобы я делился с бедными, – с теми, которых на страшном суде Господь не постыдится назвать братьями Своими. Какая мне польза от имущества, если стану от скупости беречь его? Поможет ли оно мне в день суда,

—466—

который будет так страшен для немилостивых? Будет ли оно мне пищею и питием в грядущем веке? Будут ли мне роскошные платья одеждою нетления? Конечно, нет. Апостол говорит: *мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него* (1Тим. 6:7). Если же ничего из земного имущества нельзя вынести отсюда, то не лучше ли отдать его Богу руками нищих?» Так же рассуждал, учил и действовал святитель Московский Филарет. «Раздаяние милостыни вседневным нищим и бедствующим совершалось у

него непрестанно чрез доверенные лица. При особенных случаях, в которых нужна бывала помощь, всякое лицо известное в Бозе почившему владыке, имело возможность обращать его внимание на нуждающегося и назначать даже меру жертвы, достаточной к облегчению бедствия. Отказа никогда не было. На выражаемые при сих случаях опасения стеснить его, щедрый милостынераздаятель отвечивал: «это не мое; я поставлен за тем, чтобы раздавать нуждающимся». И должно присовокупить, – говорит сообщавший сие близко знавший святителя человек, – что средства Московской кафедры не могли быть предоставлены более бескорыстному, более милосердному, более благодетельному распорядителю и раздаятелю»¹⁰¹⁹. И в завещании своем, составленном еще в 1833 году, святитель Филарет писал: «Во имя Отца и Сына, и Святого Духа. Аминь. *Сия глаголет Господь: устрой о дому твоём, умираеши бо ты* (Иса. 38:1). Итак, завещать, на случай смерти, дает право и пример слово Божие. Употребим сие право, пока Бог, благостию и долготерпением, дарует время». И затем самое завещание начинается следующими знаменательными словами: «Ничто не мое. Все милостию Божиею и благодеянием ближних. – Господи! Приими дух мой и существо мое, во грехах рожденное, но святым таинственным крещением обновленное, паки во грехах

–467–

вольных и невольных обветшавшее и паки в покаянии просящее и чающее оправдания туне благодатию Твоею, избавлением еже о Христе Иисусе, егоже предположил еси очищение верою в крови Его. Не отвержи мене от лица Твоего. – Братия о Господе и чада единыя святыя Церкви! Приимите благословение именем Господним и благодарение за всякое, недостойному мне, благодеяние, наставлением, помощью, снисхождением, служением. Простите меня, недостойного, во всем, Христа ради. – Да простит Бог всех вас во всем, почему кто имеет нужду в прощении. Не лишите меня последнего благодеяния – молитв ваших о мне к Богу. Благодать со всеми вами. Аминь. Филарет, недостойный митрополит Московский»¹⁰²⁰. Между тем в 1847 году святитель Филарет

дополнил это завещание новым актом милосердия, резолюцией на имя Московской духовной консистории следующего содержания: «Когда Богу угодно будет преставить меня от сей временной жизни, есть ли тогда окажутся некоторые из священнослужителей, мною запрещенные в священнослужении, и не получившие разрешения, признавать таковых *получившими от меня разрешение в день моей кончины*»¹⁰²¹. То и другое завещание исполнено было в точности по кончине святителя Филарета и при том последнее – «немедленно», дабы, – как гласила резолюция исправлявшего должность первостоятеля Московской церкви, старшего викария преосвященного Леонида от 24 ноября 1867 года, – «скорее вознесены были ко Господу молитвы поминовенные о упокоении души милосердного отца и архипастыря нашего»¹⁰²², т.е. и разрешенными к священнослужению лицами духовенства Московской епархии.

Св. праведный Филарет Милостивый, кроме завещания, пред кончиною, благословил свое потомство и предрек судьбу своего семейства, особенно некоторых членов

–468–

последнего, исполнившуюся в точности. Святитель Филарет, кроме того, что, как мы видели из некоторых случаев, пророчески вещал слово истины некоторым из духовных чад своих¹⁰²³, в своей знаменательной речи, произнесенной по случаю исполнившегося пятидесятилетия архиерейского служения его 5 августа 1867 года, явил, как бы в подражание первосвященнической молитве Господа Спасителя, шедшего на крестную смерть (Ин. 17 гл.), своего рода первосвященническую молитву к великому Архиерею, прошедшему небеса, Господу Спасителю, в которой, ниспосылая благословение и выражая благожелания свои молитвенно, он в этих благожеланиях как бы и прозревает в будущие судьбы своей паствы, отечественной Церкви и государства. «Благослови и благословляй, – молится он ко Господу, – святую ко святой Церкви любовь Благочестивейшего Самодержца нашего; и да будет она всегда охранительной силой для благоденствия царства его и народа. Осеняй благодатию Твоей святейший всероссийский Синод и посреди собирающихся в нем во имя Твое присутствен буди, по

Твоему верному обещанию (Мф.28:20); да и в сем соборе Твоем совершается еже *изволяется Духу Твоему Святому* (Деян.15:28), ради Церкви Твоя святая. Великий Архиерее, прошедый небеса, единый Глава истинныя Церкви! Продолжи в ней святое епископство, единомысленное в истине веры, единоедушное в духовных советах, твердое в хранении догматов, правил и уставов церковных, верно руководительное в путях жизни. Благословляй, Господи, православную Московскую церковь, ее священноначалие, священство, монашество и весь православный народ, да не оскудевает *пастырь полагающий душу свою за овцы* (Ин.10:11), *иерей, которого устне сохраняют разум* (Мал.2:7) спасения, муж знания и наставник юношества, держащий и преподающий здоровое учение вышемысленных начал науки, поставляющий жиз-

—469—

ненное начало премудрости страх Господень (Прит.1:7), подвижник, ходящий узким и вместе возвышенным путем духа, сын веры, живущий по вере, творящий дела веры, свободный от обаяний мира, от порабощения духу времени. Да будет, Господи, в Российской Церкви Тебе слава во веки»¹⁰²⁴! В этих молитвенных благожеланиях кроются и условия, при исполнении которых могут осуществиться, а частью и осуществляются самые эти благожелания, глубина и широта смысла коих поистине достойна величия духа, обитавшего в святителе Филарете, который таким образом, опять подобно св. праведному Филарету Милостивому, пред смертью своей молившемуся о своих присных и о всем мире, молился о своей пастве и о всей православной Российской Церкви, коей был истинным святителем и великим учителем.

Св. праведный Филарет Милостивый пред кончиной своей, после такой молитвы, просиял лицом и пел псалмы и молитвы. Святитель Филарет в последние часы свои жизни обнаруживал замечательно светлое настроение духа, ясность мыслей, возвышенность душевного состояния и вскоре после священнодействия, как мы заметили выше, почил тихо, как бы в

молитвенном положении¹⁰²⁵, также как и св. праведный Филарет предал дух свой Богу с воздвигнутыми горе руками.

На погребении св. праведного Филарета Милостивого присутствовали царь с царицею и с вельможами, а нищие и убогие «яко мравия тело святого ко гробу несомое окружаху» и все бывшие при сем горько плакали о его отшествии из мира. Подобное было и при погребении святителя Московского Филарета. Если не сам Царь, то, по повелению Царя, сын Царев, Его Императорское Высочество Государь великий Князь Владимир Александрович в сопровождении вельмож, и несметные толпы народа все время окружали гроб в Бозе почившего святителя, и много было не только слез пролито при этом,

—470—

но и рыданий о потере милостивейшего архипастыря и отца. День и ночь толпился народ, среди которого было множество и нищих, бедных, облагодетельствованных почившим, вокруг дорогого гроба с останками святителя, чтобы в последний раз облобызать его священную десницу, чтобы помолиться о упокоении души его пред самым телом, носившим эту душу; и это продолжалось со дня блаженной кончины его 19 ноября 1867 года до самого 28 ноября, когда тело его было предано земле в Лавре Преподобного Сергия, при участии великого собора архиереев, священно-и-церковнослужителей монашествующего и белого духовенства с митрополитом Киевским Арсением во главе¹⁰²⁶. Многие, простояв целую ночь на холоде, и не пробившись ко гробу святителя сквозь толпы народа, со слезами возвращались домой. В несметном количестве народ стоял на расстоянии нескольких верст по пути шествия печально-торжественной процессии с гробом святителя. Самый наружный вид стоявших говорил, что это — не праздные зрители, а любящие дети погребаемого отца, — умиленные, плачущие, молящиеся. На пути шествия погребальной процессии были рассыпаны древесные ветви; «шествие проходит, — и ни одной ветви не остается на дороге; все разбирается на память»¹⁰²⁷. Это ясно доказывает, как народ чтит и любил в Бозе почившего архипастыря, — чтит, как

угодника, за его святую жизнь, и любил за его отеческую ко всем любовь.

Наконец, подобно св. прав. Филарету Милостивому, погребенному в иноческой обители, и святитель Филарет телом почил в обители иноческой, в пустыне, в которую так давно и так искренно стремилась душа его, когда он взывал: *кто даст ми криле яко голубине, и полещу и почию?* Но душа его святая осталась живою в Боге и для Бога, которому посвятила себя в жертву;

—471—

жива она осталась и в сознании народном. Народ и доселе чтит святителя Филарета за истинного угодника Божия, как чтит его за такового при его жизни, видя его святую жизнь.

Св. праведный Филарет Милостивый, и лежа телом во гробе, совершил исцеление бесноватого нищего, и после погребения своего являлся в сонном видении одному благочестивому человеку из ближних своих, указуя ему истинный путь жизни. Об исцелениях, совершенных благодатною силою, жившею в святителе Филарете, митрополите Московском, мы уже знаем. А вот один из случаев явления его в сонном видении с спасительной целью, кроме некоторых, раньше упомянутых, подобных же. «Читая и слыша многое о прозорливости и святости в Бозе почившего митрополита Московского, — писал вскоре после кончины святителя Филарета один из миссионеров, — не хочу и я умолчать об одном знаменательном сновидении, имевшем решительное влияние на мою жизнь». И далее, рассказав о том, как он поступил в миссию и на первых же порах, при виде трудностей и неудобств служения, решился было отказаться от сего служения и возвратиться в монастырь, из которого отправился на это дело, сообщает, что при таком решении он однажды в Улале после обеда лег отдохнуть и видит во сне следующее: «Из Улалинской церкви идет высокопреосвященный Филарет митрополит Московский в черной рясе, в туфлях и в скуфье с шитым белом крестиком, то есть в том самом виде, в каком он благословлял меня ехать из Москвы на Алтай в служение миссии; в руке у него священническая трость, впереди

его несут два подсвечника. Я будто бы смотрю из комнаты в окно. Высокопреосвященный шествие свое направил прямо в дом начальника миссии и в ту самую комнату, где я находился; сперва в комнату внесли два подсвечника, потом вошел сам высокопреосвященный. С крестным знамением поклонился он пред св. иконами, потом, обратясь ко мне, сказал: «пой за мною» – и сам запел: *Ныне силы небесные с нами невидимо служат*. Я те же слова пел за ним. Пропевши их три раза, высокопреосвященный снова с крестным зна-

–472–

мением поклонился пред св. иконами и, благословив меня, опять обратно тем же путем отправился в Улалинскую церковь. Это сновидение утвердило во мне мысль опять остаться на Алтае и служить миссии, и я из Улалы отправился обратно в Чемал. При стане Чемальском оставался больной, недавно крещенный инородец, которому я пред своим отъездом в Улалу прислуживал в его болезни¹⁰²⁸. ...Этот больной, едва увидел меня, спрашивает: что же ты сегодня у меня не был? – Я только сейчас приехал, – сказал ему я. – Как сейчас только приехал, возразил мне больной, зачем меня обманываешь? Ведь ты же вчера со старичком священником учил меня молитвам, и старец увещевал меня быть терпеливым в болезни? Я спросил: каким же мы тебя молитвам учили? Нужно заметить, что больной до отъезда моего на Улалу не успел еще твердо заучить кратких молитв. В ответ на мой вопрос больной на алтайском языке проговорил мне все краткие молитвы твердо и внятно. Это меня заинтересовало; я стал придумывать, не был ли без меня какой миссионер и не научил ли моего больного молитвам. Спрашивал о сем Чемальцев: те отвечают, что в мое отсутствие на Чемале не было никакого миссионера. Я опять обратился к больному с вопросом: как же мы тебя учили молитвам? Священник старец да и я алтайского языка не знаем? – Ты не знаешь, отвечал больной по-алтайски, а старец священник все знает; я за ним читал молитвы на своем родном языке. – Выслушав это, я спросил его: какого вида старец священник был у тебя вчера со мной и учил тебя молитвам? Он обрисовал мне старца точно в таком же виде, в той же одежде и скуфье с

крестиком и тростью в руке, как сам я видел во сне на Улале высокопреосвященного Филарета. Вот тут-то мне и стали ясны петые мною во сне, по приказанию высокопреосвященного Филарета, слова: *Ныне силы небесные с нами невидимо служат*. Богу угодно было, чтобы благословение, мне недостойному преподанное Московским святите-

—473—

лем на служение миссионерское, не осталось втуне: за многие тысячи верст отстоявший от Алтая покровитель миссии и миссионеров Алтайских сугубым явлением своим мне – во сне и болящему новокрещенному наяву, научил меня той необходимой в служении миссионерском истине, что в какой бы глуши ни находился миссионер, как бы слабым ни чувствовал себя, он не остается одиноким деятелем, при одних своих немощных силах; нет он не один: с ним небесные силы невидимо служат. Об этом двойном явлении святителя Филарета я тогда же¹⁰²⁹ рассказал некоторым из своих собратий Алтайских, доныне здравствующих, и они могут подтвердить мое показание»¹⁰³⁰.

Явившись своему «ближнему» в сонном видении, св. праведный Филарет Милостивый из райских селений, где находился по кончине своей, «простер к нему руку, призывая его к себе». По известному уже нам слову проповеди святителя Филарета, митрополита Московского, святые, имена которых мы носим и которые «на небесах обитают», – «для привлечения туда и нас невидимо простирают руки, или, лучше сказать, действуют невидимую силою молитвенною и благодатною». Святитель Филарет, с самого времени принятия на себя имени св. праведного Филарета Милостивого, верую, надеждою и делами старался уподобиться сему праведнику, а чрез то «прививался, так сказать, к свойствам и приобщался благодати» его, сделался его «ближним», – по духу. И мы веруем, что по сему св. праведный Филарет Милостивый и его, после его кончины, простерши к нему руку, привлек на небо, в райские селения, да обитает он там вместе с ним и да возносит оттуда к престолу

—474—

Царя небесного молитвы о нас, как возносил их в земной своей жизни.

Итак, вот черты жизни митрополита Московского Филарета, оправдывающие имя, принятое им в монашестве¹⁰³¹, и сходствующие с чертами жития его небесного покровителя, св. праведного *Филарета Милостивого*. Не без основания, поэтому, как мы знаем из вышесказанного, по крайней мере в последнее время жизни святителя Филарета, митрополита Московского, его стали называть «другим Филаретом Милостивым». Не без основания 1 декабря 1863 года Московская Духовная Академия приветствовала митрополита Филарета в следующих выражениях: «Год начинающийся – Ангел нисходящий от Бога. Год оканчивающийся – Ангел восходящий к Творцу дней. Что поведают сдвигающиеся ныне над тобою вестники Божии? – *Господь с тобою*, глаголет грядущий свыше. Господь в новом даре жизни, Господь в священном токе благодати, тобою преподаваемой, Господь в слове Духа, от уст твоих исходящем, Господь в недреманном блюденнии паствы твоей, Господь во всех благих советах и начинаниях сердца твоего, Господь и в тайных, тобою еще не зримых, но тебе уже поручаемых Им определениях воли Его. – *Благословен грядый во имя Господне!* – Что несет с собою восходящий от земли к престолу Всевышняго? – Скрижали деяний, фимиам благодарений и молитв. Он восходит на небо, чтобы помянуть пред Всеведущим *твоя дела, и любовь, и службу, и веру и терпение твое*: твои первосвященнические священнодействия и молитвы, твои духовные попечения о пастве твоей и о всех церквах, твое твердое стояние за священные права истинно древнего православия против соревнующих лжебратий, твои заботы о расширении духовного ведения и ревности в служителях алтаря Господня, и о благоустроении внешней их жизни¹⁰³², твое сердобольное призрение их сиротствующих семейств¹⁰³³, твое оте-

–475–

ческое внимание к нуждам готовящихся на служение тому же алтарю Господню. – Да взыдут *молитвы твоя и милостыни твоя на память Бога, в деснице Коего долгота жития и лета*

жизни! – В смене дней и лет с радостью и благодарением ко Господу сретая день сей, торжественно воспоминаем совершившееся шестидесятилетие доблестного служения твоего св. церкви, и просим и молим Отца небесного, да будут дни твои, как дни ученика Христова, паче всех Господом возлюбленного и Его возлюбившего, прежде других возжелавшего с Ним быть в царстве славы, и долее всех Им удерживаемого на земле в подвиге для братии, ученика и учителя любви, проповедника Бога Слова и главы богословствующих. Да дарует нам Господь, как некогда ученикам Иоанна, еще многие лета слышать из уст твоих единую и вечную, на земли и в царстве славы, проповедь любви»¹⁰³⁴. – Ныне святитель Филарет, этот великий богослов и великий проповедник, учитель любви, словом и делом, всей жизнью своей засвидетельствовавший о себе, как человеку не только великого ума, но и любвеобильного сердца, проповедует любовь уже в «царстве славы», пред лицом вечного Бога любви, как бы прах какой отряси приражавшиеся к нему во время земной его жизни и его недостойные слова клеветы, осуждения и злословия, которые по справедливости сами чужды духа любви, завещанного нам от Господа. Но его проповедь любви еще звучит и здесь на земле и для нас, в его писаниях. На вышеизложенное приветствие Московской Духовной Академии святитель Филарет, в письме к «отцу ректору (протоиерею А.В. Горскому) и братии Божественного и духовного любомудрия» от 7 декабря того же 1863 года отвечал, с обычным своим смирением: «Далеко выше меня то, что вы общим словом сказали мне в день моего Ангела. Благодарю вас за слово доброго общения и молитвы, свидетельствующее, что вы не забываете моего недостаточества. Не поставьте мне, обремененному, в

–476–

вину, что не вскоре исполняю приятный для меня долг взаимного общения. Продолжайте улаживать остатки дней моих Вашим чистым и правым единомыслием и единомыслием»¹⁰³⁵. – Будем же и мы и теперь единомысленны и единомысленны в чистом и правом понимании личности великого святителя земли

Русской и в должном уважении к его памяти. Поминая *наставника* нашего, который так ясно и назидательно *глаголат* нам *слово Божье*, всеобъемлющее по содержанию и по действию на душу человека, добрым словом, *взирающе на скончанье жительства* его и изучая мудрые писания его, будем *подражать* вере его; и творя молитвы о нем, по его заповеди и завещанию, в свою очередь будем взывать словами молитвы, начертанными на гробнице его: «Молитвами святителя Филарета, Господи Иисусе Христе Боже наш, помилуй нас!»

Ив. Корсунский

–477–

I

Отрицание возможности чудес представителями современной науки. Основания этого отрицания. – Объяснение происхождения веры в действительность чудес. – Осторожность современных исследователей при решении вопросов о возможности тех или иных, по-видимому, чудесных явлений.

Одни и те же люди говорят нам, что век чудес прошел и что век чудес лишь наступает. Век чудес прошел. Умершие не воскресают, больные не исцеляются, духи добра и зла не являются на помощь человеку, солнце и луна не останавливаются в своем течении, воды морей и рек не отступают перед человеком, пророки умолкли. То, что прежде считали действительным, теперь признается невозможным. Но с другой стороны, век чудес лишь наступает. Правда, теперь нет пророков, предсказывающих гибель Тиру или Вавилону или предсказывающих рождение великих людей, но зато теперь явились пророки, с точностью до 0:01 секунды предсказывающие затмение солнца или луны на столетия вперед. Теперь явились пророки, с неумолимой ясностью рисующие нам будущую судьбу земли, предрекающие ее гибель. Еще в начале истекающего столетия было сделано это предсказание (Лапласом), вдохновившее Байрона и побудившее его создать свою «ночь», наступление которой современные ученые отсрочивают на десятки миллионов лет. Слепые не прозревают более по одному слову чудотворцев, но успехи хирургии возвращают зрение при катаракте тем, для которых в прежнее время мир счи-

–478–

тался безусловно закрытым. Больные исцеляются не словом или, если хотите, даже иногда и словом (в гипнотизме), но главное – электричеством и другими средствами, неизвестными древним. Люди не переносятся более гениями

добра или зла по воздуху, но они могут двигаться по железной дороге со скоростью ста верст в час и передавать свои мысли в течение минуты на тысячи верст по телеграфной проволоке. Дриады, эльфы и нимфы не существуют теперь, но зато теперь открыт мир микроорганизмов, о существовании которого не подозревали наши предки. Люди не сходят более живыми в преисподнюю и не приносят вестей из другого мира, но зато они знают теперь благодаря телескопу и спектральному анализу, что происходит на мирах несравненно более отдаленнейших, чем ад древних. Бури на поверхности солнца, химический состав Сириуса, безжизненная поверхность луны изучены нами теперь, между тем как древние, мечтавшие жить выше звезд, в действительности никогда не подозревали о возможности узнать тайны безмолвного неба. Да, век чудес только наступает. То, что считали прежде невозможным, теперь оказывается действительным.

Люди старого времени – по мнению наших современников – находились в двойной ошибке. Во-первых, они считали возможным невозможное: они думали, что можно нарушать естественное течение вещей, что какие-то высшие верховные силы могут вмешиваться в жизнь этого мира и, обходя закон причинности, содействовать благу или производить зло в природе и человечестве. Во-вторых, они не признавали возможным такое широкое и глубокое изучение законов природы, которое сделалось действительным в наши дни, и не подозревали возможности широкой эксплуатации естественных сил природы. Источник той и другой ошибки лежал в их малознании. Те времена прошли. Богатый научный опыт настоящих поколений сделал их свободными от этих ошибок. Современные ученые прежде всего знают, что естественное течение явлений не может быть нарушено. В мире все подчинено неизбежным физическим законам, многие из которых найдены и точно сформулированы современной наукой. Вне

—479—

мира нет никакой силы, которая могла бы по своему произволу вмешиваться в жизнь мира. Это доказывается многими соображениями. Во-первых, путем отрицательным.

Влияние или действие такой силы или таких сил никогда и нигде не было обнаружено. Правда, существует много сказаний о чудесах, но там, где эти чудеса можно было проверить и где их проверяли беспристрастные и компетентные исследователи, там не оказывалось ничего чудесного. Во-вторых, предположение существования такой силы противно научным стремлениям и вносит только путаницу в наши исследования. Задача науки по отношению к исследуемому ею предмету состоит в том, чтобы определить происхождение и свойства этого предмета. Предо мною алмаз. Я исследую его свойства, нахожу, что он кристалл, принадлежащий к правильной системе, исследую его лучепреломляемость, удельный вес, твердость, узнаю, что с химической точки зрения он – чистый углерод. Я ставлю другой вопрос, как произошел алмаз, как явилась на земле эта аллотропическая форма углерода? И вдруг мне говорят, что алмаз был непосредственно создан алмазом, что, следовательно, он явился чудесным образом. На мое исследование о происхождении алмаза налагается табу (запрещение), и исследование должно быть оставлено. Там, где чудо, нет места науке. Другой пример. Вопрос идет о лошади. Изучается ее анатомия, физиология, наконец, ее жизнь, производится сравнение ее с другими животными. Оказывается, что в настоящее время не существует таких животных, которые настолько мало бы отличались от лошади, чтобы можно было признать происхождение последней от первых. Но, обращаясь к палеонтологии, мы встречаем там гиппариона и затем целый ряд других животных, которые путем незаметных переходов ведут нас от лошади к многокопытным. В нашем уме естественно возникает мысль об исследовании происхождения лошади, о том, не произошла ли она от многокопытных предков в течение громадного числа веков под воздействием внешних условий и путем суммирования незаметных наследственных изменений? И вдруг нам говорят, что лошадь была непосредственно создана лошадью. Ее

—480—

происхождение есть чудо. А где чудо, там должен умолкнуть наш разум, и чем больше чудес оказывается в природе, тем

меньше остается нам предметов для исследования. Так, всякое провозглашение какого-либо явления или события чудом полагает границы нашему разуму и его пытливости, между тем естественное стремление разума есть все подвергать исследованию и никогда не заглушать в себе врожденной пытливости. Так учение о чуде, говорят, становится в противоречие с естественными потребностями нашего духа. В-третьих, вера в чудо необходимо предполагает собой веру в дуализм и в произвол. Чудо предполагает собой вмешательство посторонней силы в обычное течение явлений, силы, столь же произвольно перемещающей предметы и явления, как мы произвольно можем переставлять фигуры на шахматной доске. Эта сила должна быть внешней по отношению к миру, внемировой. Значит, вне космоса есть еще иное бытие, т.е. все сущее не представляет собой одного целого, покоящегося на гармоническом сочетании собственных элементов, ибо если бы оно было одним целым, то в нем не было бы никаких чудес: жизнь его текла бы так же ровно и законосообразно, как проходит жизнь и развитие организма. С другой стороны, чудо есть нарушение закона необходимости и внесение произвола в жизнь мира. Но произвол есть отрицание причины, а наш разум с необходимостью приходит к предположению, что всякое явление имеет причину. Таким образом, мысль о произволе, а следовательно, и мысль о чуде стоит в прямом противоречии с необходимым требованием нашего разума. Противоречит его требованиям, говорят, и идея дуализма. Связывая все явления и предметы существующего связью причинности, разум не может допускать никакого разделения в существующем, он, оставаясь последовательным, неизбежно приходит к монизму.

Так наука везде встречает чудо, как тормоз и препятствие для своего развития. Ей приходилось постоянно бороться с верой в чудеса и затем уже устанавливать свои истины. Борьба была, а отчасти, говорят, еще и есть, тяжелая и кровавая. Отсюда понятно брезгливое отношение современных ученых к чуду. Они отрицают чудо

—481—

решительно и бесповоротно и давно уже решили для себя вопрос о том, как произошла вера в чудеса и как по мере распространения в массах научного света эта вера исчезнет. Первобытные люди, говорят они, недостаточно выяснили себе идею причинной связи между явлениями и необходимости совершающегося. Отсюда возможность чуда представлялась для них весьма естественной. Далее. В своей жизни эти люди встречались с такими явлениями, которые, им казалось, нельзя было объяснить естественным образом и за которыми потому они спешили признать характер сверхъестественный. Можно привести несколько таких примеров. Шаман или жрец властно приказывает больному выздороветь, и больной выздоравливает. И явление, и причина здесь налицо. Слову шамана повинуются неодушевленный предмет – болезнь. Это неестественно, это сверхъестественно, значит, это чудо. Мысль, что подобное явление должно быть признано чудом, разделяли бы даже мыслители и ученые восемнадцатого века, и Вольтер, без сомнения, не нашел бы ничего лучше сказать, как то, что оно невозможно. Ученые конца девятнадцатого века, обладающие бóльшим научным запасом и потому меньшей самонадеянностью, отнеслись бы с осторожностью к подобному сообщению и не отвергли бы голословно возможность подобных явлений, ибо наблюдали их в действительности. Они сказали бы, что сила в данном случае не в слове шамана, а в вере в это слово больного, в веру, совершающей в больном подъем духа, влекущий за собой какое-то нам еще не известное действие духа на тело (*suggestion mentale*), следствием которого является выздоровление. Люди прошлых веков не знали исследований Шарко и Рибо и потому, признав явление, признали бы и чудо, не предпринимая никаких безнадежных экскурсий для отыскания его причины. Представим другой подобный пример. Допустим, что какой-нибудь мудрец, живший тысячи за полторы с лишком лет до нашей эры, изобрел лейденскую банку, – этот простой снаряд, известный теперь всякому школьнику. Представим, что мудрец дал бы прикоснуться к этой банке дикарю так, чтобы разряд прошел

через него. Сотрясение, им почувствованное, дикарь, конечно, не

—482—

замедлил бы приписать чудесной силе банки, и она стала бы для него фетишем. В природе есть много явлений, которые на первый взгляд кажутся не только непонятными, но, по-видимому, даже такими, которые понять невозможно, которые стоят в противоречии с несомненными законами мышления и фактов. Вот такие-то явления обыкновенно и относились к области чудесных. По мере того, как окутывавший их таинственный покров снимался, они переходили из области веры в область знания, и исследование их делалось предметом курсов положительных наук. Нельзя сказать, чтобы такие загадочные явления вполне исчезли в наше время, но многовековой опыт внушает надежду, что и эти явления будут разгаданы и что в них нет ничего чудесного. Всякий факт, всякое явление имеет свою естественную причину, — таков девиз современной науки. Если нам говорят о фактах, которые стоят в противоречии с естественными законами, мы должны отрицать их. Когда благочестивый магометанин, повествуя нам о жизни Магомета, расскажет между прочим, что луна однажды сошла в его муфту, мы отвергаем эту повесть без исследования, ибо сообщаемое нам невозможно. Но вообще мы не должны спешить утверждать невозможность чего-либо лишь потому, что на первый взгляд оно покажется нам стоящим в противоречии с естественными законами, мы не настолько знаем природу и не настолько овладели ее философией, чтобы всегда решительно утверждать это: точное исследование часто может показать нам, что предполагаемое противоречие есть мнимое. Вот почему и ко многим религиозным сказаниям о чудесах мы должны относиться с осторожностью, не спеша отрицать их без исследования. Педанты и невежды говорят, что в настоящее время Гамлет не мог бы повторить своих слов к Горацио: «есть многое, друг Горацио, что и не снилось твоей учености». Люди благоразумные понимают, что слова Гамлета могут относиться к ученым нашего века, как и к ученым последующих веков; они только прибавляют, что, хотя в природе есть многое, чего не

ведает наша ученость, в ней нет ничего такого, что бы не могло подлежать нашему научному исследованию. Поэтому

—483—

к различным религиозным сказаниям о чудесах от мощей, икон и об исцелениях по молитве людей рассуждающие таким образом относятся сдержанно, они не отрицают их, они ставят над ними знак вопроса, рассматривая их как объекты, подлежащие исследованию. За всем тем они безусловно отрицают чудо. В мире происходит все по закону необходимости. Все те явления, которые происходят сейчас в солнечной системе, суть необходимое следствие явлений, непосредственно им предшествовавших. Эти в свою очередь находятся в таком же отношении к тому, что предшествовало им. Двигаясь таким образом далее и далее в глубь прошедшего, мы приходим наконец к тому, что явления, происходящие ныне, суть необходимое следствие тех условий, которые были заложены в первичной космической туманности, из которой и развилась солнечная система. Отсюда следует, что если бы мы обладали совершенным знанием математики и полным знанием тех данных и их взаимного отношения, которые были тогда в хаотической туманности, мы могли бы наперед за миллионы лет предсказывать все события, которые должны были произойти в солнечном мире. Календари тогда в своих предсказаниях не ввали бы таким немилосердным образом, как они врут теперь. Мы знали бы тогда все. Таинственное исчезло бы, новостей бы не было.

II

Разбор возражений против возможности и действительности чудес. Несостоятельность рассуждения мыслителей, говорящих: люди, не верящие в чудеса, никогда не видят чудес, следовательно, чудес не существует. — Неправильность взгляда на веру в чудеса как на препятствие свободному исследованию явлений. — Дуализм, предполагаемый учением о чуде.

Первым основанием для отрицания возможности чуда является указание на то, будто чудес не приходится наблюдать в действительности, будто сообщения о чудесах или

оказываются ложными, или, по крайней мере, оставляют место сомнению. Субъективное значение оснований вполне

—484—

понятно. Правда, всякий верующий должен признать, что чудеса происходят и в настоящее время, но эти чудеса бывают знамениями чаще для верующих, чем для неверующих. Неверующие обыкновенно слышат о них от других и всегда находят много оснований для того, чтобы относиться к получаемым сообщениям с осторожностью. Что касается до чудес прошедшего, до тех чудес, о которых говорит ветхозаветная и новозаветная история, то для доказательства действительности этих чудес приходилось наперед доказывать подлинность и правдивость повествований о них, а доказать это нелегко, и во всяком случае все согласятся, что эти доказательства так длинны и трудны, что большинство лишено возможности их узнать, и что многие, даже узнав их, могут найти их неубедительными. Все это так, и за всем тем нетрудно показать, что приводимое основание не представляет собой никакого основания.

Определим пока чудо так: чудо есть факт, который не может быть представлен как необходимое следствие существовавших естественных условий. Мы не претендуем на полноту этого определения, но настаиваем на его верности. На самом деле с представлением о чуде всегда соединяется мысль о явлении, нарушающем обычное течение вещей, причем всегда подразумевалось, что это нарушение есть не кажущееся только, как, напр., в технических изобретениях, но действительное. Чудо всегда мыслилось как непосредственный акт Божества. Совершались чудеса, по представлению христианской религии, для двух целей: или чудом вводилось в мир нечто новое тогда, когда мир, развиваясь естественно, становился способным к восприятию этого нового, или чудом исправлялось произведенное в мире свободными тварями зло. По своей внешней форме чудеса часто являются таковыми, что их можно счесть за явления, имеющие естественный характер. Это происходит не потому, что между чудесами и естественными явлениями нет резкой границы, такая граница, как можно видеть

и из нашего определения чуда, существует, а потому, что самые естественные явления недостаточно изучены нами: явления гипнотизма, даже некоторые физические и химические явления, —485—

без сомнения, естественны и, однако, очень загадочны; вот с такими-то явлениями, которых мы не умеем объяснить, мы легко можем смешать явления, которые мы совершенно не можем объяснить, и последние отнести к разряду первых. Как указанный характер чудес побуждает некоторых принимать их за естественные явления, так указанные цели чудес делают то, что многим их не приходится наблюдать. Дело в том, что в ряду целей, для которых совершаются чудеса, христианская религия никогда не ставляет той, чтобы убедить в возможности и действительности чудес. Библия показывает нам, что чудеса никогда не были сильным аргументом даже и для тех, которые вообще верят в их возможность, и размышление открывает нам, что таковым аргументом они и не должны быть. На самом деле, представим себе, что люди признавали бы истинность христианства, поражаемые лишь силой чудес, совершающихся в христианской церкви. Что было бы тогда? В лоно Церкви поступали бы люди не по свободной воле, а по принуждению, и затем они вступали бы в нее не перерожденными: чудеса поражают ум и воображение, в религии же главное значение имеет сердце. Мы легко представляем, как Бог, открывая Себя в знамениях и чудесах, мог бы открыть Себя всему человечеству, и у людей не было бы нужды спорить о теизме и пантеизме и составлять и опровергать доказательства бытия Божия. Но мы видим, что Бог, будучи не далеко от каждого из нас, остается незамеченным многими: Бог не насилует свободы человека, невидимыми путями Промысла Он направляет его к добру, но не толкает насильно на путь добра; если человек не остается безучастен к невидимому божественному водительству и самоопределяет себя к добрым делам, то Бог по мере нравственного перерождения и самоусовершенствования человека открывает ему Себя и в его душе и вовне в знамениях и в явлениях духа и силы. Но если человек остается глух и нем к добрым призывам, то Бог не откроет Себя ни внутри его, ни

вовне, и во вселенной он не будет видеть Бога и Его дел; мир будет для него лишь громадным бесстрастным механизмом, производя-

—486—

щим и разрушающим свои создания без цели и смысла. Божественные чудеса будут совершаться вне поля зрения такого человека. Никто из астрономов не видал, чтобы у каких-либо звезд – помимо нашего солнца – были спутники, подобные планетам нашей системы. Можно ли отсюда делать вывод, что таких спутников нет? Ни в каком случае, потому что эти спутники, если они и есть, должны (по аналогии с солнечной системой) быть так малы, что не могут быть видны ни в какой телескоп. Зрение неверующих находится в таком же отношении к чудесам, в каком объективы телескопов к планетам внесолнечных миров. И зрение неверующих может улучшиться в указанном отношении лишь под условием их предварительного нравственного перерождения.

Гораздо важнее, по-видимому, представляется другое возражение, что, признавая явление чудесным, мы отрицаем возможность его исследования и тем ограничиваем естественные стремления нашего разума. Это возражение имеет некоторую силу. В прошедшем можно отметить много случаев, когда естественное признавалось за чудесное и потому не подвергалось исследованию. Мысль о чудесности факта здесь препятствовала его уразумению. Но в этих случаях не виновата христианская религия. Христианская религия учит, что вселенная устроена «весом, мерой и числом» и что она управляется естественными законами. Мы видим по учению христианской религии, для каких целей совершаются чудеса: эти чудеса оставляют ученым обширное поле для самостоятельного исследования, но за всем тем и христианская религия признает круг явлений чудесных, т.е. не подлежащих исследованию. Как примирить это с притязаниями нашего разума все объяснить и понять? Заметим, во-первых, что претензия нашего разума все объяснить и понять даже в области естественного слишком самонадеянна: вечность и бесконечность непостижимы для нас; во-вторых, что и

исследование чудесных явлений не запрещается христианской религией, но что такое исследование, правильно производимое, должно привести всегда к двум выводам: а) что исследуемое явление произошло действительно и б) что оно не могло произойти естественным образом. Если чудеса существуют в дей-

—487—

ствительности, то не признание, а отрицание их должно производить путаницу в наших исследованиях: чудеса являлись бы тогда опровержением установленных нами общих законов.

Следующее возражение, направляющееся против возможности чуда, состоит в том, что чудо предполагает собой дуализм во вселенной, а дуализма допускать не должно. Против этого возражения мы попытаемся доказать, что наш разум необходимо приходит к признанию дуализма и, следовательно, необходимо приходит к признанию чуда.

Философия монизма обязывает нас признать наш мир бесконечным и самобытным. Не имея для своего существования причин вне себя, он должен существовать от вечности, т.е. быть самобытным и, будучи самобытным, он должен быть бесконечным, ибо все конечное несамобытно. Посмотрим, можно ли приписать этому миру, части которого мы представляем, признаки бесконечности и вечности? Что такое бесконечность? На этот вопрос отвечают различно, но правильный анализ, нам кажется, с необходимостью приводит к заключению, что под бесконечностью мы должны мыслить нечто неопределенное и не могущее для нас стать определенным. Когда нам говорят, что разность двух количеств «х» и «у» равна «а», и спрашивают, сколько решений имеет такое уравнение, мы отвечаем: бесконечное число, разумея под этим, что задача неопределенна. Попытка представить бесконечность определенной ведет нас к абсурду. Положим, что дана такая задача (задача принадлежит Карбонеллю). Даны два бесконечные ряда чисел:

1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10...

1. 4. 9. 16. 25. 36. 49. 64. 81. 100...

Второй ряд состоит из квадратов чисел первого ряда. Спрашивается при продолжении до бесконечности, какой ряд будет больше: первый или второй? Принимая во внимание, что при продолжении до бесконечности в первом ряду будут заключаться все возможные целые числа, а во втором не будет: 2:3, 5 и множества иных, должно бы сказать, что второй ряд будет меньше первого, но мы

—488—

видим, что такое заключение было бы нелепо. Источник этой нелепости нужно видеть в том, что мы в данном случае пытаемся усвоить бесконечности значение определенного числа, сравниваем числа помноженные на бесконечность, но так как на самом деле бесконечность имеет для нас неопределенное значение, то понятно, что, помножив определенное на неопределенное и пытаясь сравнивать полученные произведения, мы приходим к нелепым выводам. Представив себе мир бесконечным, мы не можем решить о нем ни одной задачи. Если в механике или физике нам предлагают задачу о бесконечном количестве материи, то в нашем ответе всегда будет «0» или « ∞ » или «%», и никогда мы не найдем решения определенного. Положим, речь идет о проявлении силы тяготения в бесконечном количестве материи. Представление мира бесконечным позволяет мыслить его, как мыслил Паскаль, шаром, центр которого везде, периферия — нигде. В таком шаре или таком теле не может быть пункта, по направлению к которому притягивалась бы материя, следовательно, в такой массе не существовало бы тяготения. Представление мира бесконечным по пространству ведет к тому, что мы должны мыслить, что некоторые тела разделены между собой бесконечным расстоянием. В теории мы часто пользуемся таким предположением, но раз мы перенесем дело на реальную почву, поставим вопрос: есть ли во вселенной, нами населяемой, такая точка, которая находилась бы от нас на бесконечном расстоянии? Мы чувствуем, что ответ наш может быть лишь отрицательным. Точно так же сказать, что мир существует бесконечное время, значит допустить, что некогда были события, которые отстоят от нас на бесконечное число лет.

В том и другом предположении, т.е. в предположении бесконечного расстояния между двумя данными явлениями по пространству или по времени заключается антирациональная мысль, что между двумя неопределенными пунктами может существовать определенный промежуток. Представление мира бесконечным побуждает нас смотреть на себя как на части бесконечного. Каким же числом выразится наше отношение к целому, часть которого мы составляем? Оно выразится нулем

—489—

($1/\infty=0$). Так легко видеть, что везде и всегда, когда мы пытаемся мир мыслить как бесконечное, мы приходим к абсурду, и что этот абсурд совершенно исчезает и вопросы о вселенной становятся ясными и допускающими определенное решение, когда мы признаем мир конечным, как бы велика ни была его конечная масса.

Представление мира существующим бесконечно по времени вообще не может быть допущено современным естествознанием. И если на словах натуралисты постоянно утверждают эту вечность, тем не менее не трудно показать, что в своих исследованиях они бессознательно исходят из ее отрицания. Можно указать два основания для этого отрицания: одно довольно старое, доставляемое механикой и физикой, и другое – новое, предлагаемое термохимией. Второе из них подтверждает первое, и оба они, исходящие из различных начал и приводящие к одинаковым результатам, утверждают в мысли, что в них не было допущено логических промахов.

1) Современная наука пытается рассматривать все явления в мире как различные роды движения. Одним из таких родов движения является теплота. Одно из свойств ее есть стремление к равномерному распределению. Но жизнь мира обуславливается ее неравномерным распространением. Когда теплота в мире распределится равномерно, жизнь в мире исчезнет. Молекулярные движения всех тел будут равны, в мире исчезнет разнообразие. Несмотря на неизменность закона о сохранении вещества и энергии, мир уничтожится, он погрузится в нирвану, погрузится в бездну безразличия. Представьте себе бесчисленное количество атомов, находящихся на равном

расстоянии между собой, совершающих равные размахи около своих центров, причем самые размахи происходят таким образом, что в тот момент, когда один атом подвинулся, положим, вправо, и все прочие атомы вселенной подвинутся в ту же сторону на такое же расстояние. Что следует отсюда? Что отношение между атомами не будет изменяться и что, хотя в мире будет то же количество движения, какое он получил при своем создании, в нем, однако, нельзя будет обнаружить никакого движения. Механика побуждает мыслить такой ко-

—490—

нец мира как неизбежный, хотя бы он отстоял от нас на квадрильоны веков.

2) В вещественном мире мы замечаем преобладающее стремление материи к скоплению или сгущению. Все химические элементы природы стремятся к соединению и к образованию более сложных частиц, и очень может быть, что то, что мы называем элементами, на самом деле есть уже сложная комбинация из первоэлементов. Современная химия насчитывает до 70 элементов — веществ, неразложимых никакими из известных нам средств (число элементов, собственно, не установлено с точностью. Последний элемент германий был открыт в 1886г. Существование и свойства его Менделеев задолго предсказал в своей естественной системе элементов). Изучая свойства этих элементов, мы находим, что они обладают весьма различными степенями энергии и что, чем большей энергией обладает элемент, тем реже он встречается в свободном состоянии. Водород — этот энергичный элемент — совсем не встречается на земле свободным, мы извлекаем его лишь из соединений; на солнце находятся громадные массы водорода, в космических туманностях он составляет преобладающий элемент. Располагая небесные тела в известном порядке по степени их развития, мы находим, что в туманностях — этих мировых эмбрионах — находятся лишь наиболее деятельные из известных нам элементов, отсутствуют элементы малодеятельные и иногда присутствует какой-то проблематический — на земле не встречающийся элемент — гелий. В туманностях и мирах, находящихся на дальнейших

стадиях развития, мы замечаем, с одной стороны, уменьшение и исчезновение элементов с высшими степенями энергии, с другой, постепенное появление малодеятельных элементов. Это заставляет предполагать, что эти малодеятельные элементы на самом деле суть соединения – сложные тела, образованные из элементов более энергичных. Но эти малодеятельные элементы стремятся к дальнейшим соединениям и к дальнейшей потере своей энергии. Материя вообще стремится к агрегации и покою. Это стремление есть причина химических соединений. При образовании таких соединений происхо-

–491–

дит выделение теплоты или, говоря более общо и, может быть, более точно, рассеяние энергии. Термохимические законы, установленные преимущественно Бертло, частью и другими, между прочим, и русскими исследователями, обязывают нас мыслить, что в будущем число элементов будет уменьшаться все более и более. Кислород, железо и др. на земле должны будут исчезнуть. Материя во вселенной будет соединяться и сплавиваться, а вместе с тем будет исчезать жизнь. Рассеянная энергия, распределяясь равномерно по вселенной и, так сказать, выходя из материи, не будет противодействовать этому умиранию вселенной. С точки зрения термохимии, процесс мировой жизни состоит в переходе материи из состояния крайней диссоциации в состояние связанное, и самая вселенная образовалась в силу стремления материи к этому переходу. Теперь возникает вопрос: почему же материя, если она существует от вечности, не достигла своего конечного состояния – полного покоя, почему до сих пор она не освободилась от навязанной ей энергии и не рассеяла ее по необъятным мировым пространствам? На этот вопрос может быть дан лишь один ответ, что наше «если» ошибочно, что материя не вечна, этот мир был не от века, но возник вместе с временем и не успел еще пройти своего жизненного цикла: вечность слишком достаточна для того, чтобы достигнуть каких угодно результатов и какой угодно цели.

Всматриваясь в текучесть мировой жизни, в неудержимом потоке которой несемся и мы, мы на основании изучения этого бытия должны отказать ему в признаках вечности и бесконечности. Бесконечность нельзя составить из аршин или метров, и вечность не складывается из годов и столетий. Что бесконечно и вечно, то неизменно. Мир, ни в какую последующую минуту не бывает тем, чем он был в предыдущую. И мы говорим: мир конечен и имеет начало. Старое возражение против этого, что мы необходимо должны мыслить мир бесконечным и по пространству, и по времени, в настоящее время уже не имеет значения, потому что едва ли кто представляет теперь пространство и время реальностями, чем-то таким, в чем вмещается непрестанно изменяющийся мир; про-

—492—

странство и время суть нечто субъективное и сами являются свойствами мира, феноменами мировой сущности, а не условиями его бытия. Это доказывают явившиеся в последнее время физико-математические и естественнонаучные соображения: они заставляют утверждать, что пространство и время действительно не суть реальности, они реальны настолько же, насколько реален фиолетовый или оранжевый цвет, они представляют собой лишь явления, под которыми открываются нам отношения между вещами (но они, следовательно, и не то, чем считал их Кант: не априорные формы чувственности). Приведем одно из оснований такого воззрения. Допустим, что между двумя данными точками аршин расстояния, допустим далее, что аршин — эта известная единица расстояния — уменьшился в 4 раза, причем и в природе все расстояния уменьшились в 4 раза, площади — в 16 раз, объемы — в 64 раза; заметим ли мы происшедшую перемену, заметим ли изменение собственной величины? Нет, не заметим, ибо изменение в величине можно обнаружить лишь через изменение отношений, в данном же случае отношения между всеми вещами остались неизменные. Вместо 4:16 и 64 мы можем допустить уменьшение вселенной в A , A^2 и A^3 раз, и результат получится тот же: перемен во вселенной не будет.

Увеличивая произвольно А, мы можем довести его до бесконечности и таким образом свести всю вселенную в одну точку. И однако, если бы сейчас, вот в это самое мгновение вселенная свелась бы до размеров одной точки – под условием неизменности отношений между вещами, никто не заметил бы происшедшей перемены, и все по прежнему толковали бы о неизмеримости междупланетных пространств и о громадном расстоянии между неподвижными звездами. Отсюда позволительно спросить, не заключается ли и действительно вселенная в одной точке или, говоря иначе, не находится ли она вне пространства и не есть ли пространство просто явление, за которым скрывается Ding an sich, явление столь же мало объективное, как цвет или звук? Ответ, говорят, может быть лишь утвердительным. То же самое рассуждение прилагается и ко времени. Если бы течение времени сделалось быстрее в 2:3 или в 5 раз,

—493—

никто не заметил бы этого. Представим себе, что год проходил бы с такой быстротой, как секунда, что движение небесных и земных тел, быстрота физиологических процессов увеличилась бы в пропорциональном отношении, заметили бы мы это изменение? Нет, не заметили. И если бы вся многовековая история вселенной была бы сведена в одну точку времени, никто не заметил бы этой перемены. Отсюда следует и для времени тот же вывод, как и для пространства, что оно не есть нечто объективно существующее, но что оно представляет собой лишь форму, под которой мы познаем отношения между предметами.

Признавая мир конечным, а пространство и время такими же его свойствами, как цвет и запах, мы можем сказать, что мир возник вместе с пространством и временем. Рассматривая мир как бесконечность, пространство как нечто, действительно тянущееся во все стороны бытия, и время как нечто, действительно обуславливающее возможность изменений, а не обуславливаемое ими, и в последнем случае, забывая слова Паскаля: *le temps passe, disons nous, nous nous trompons: le temps reste, mais nous qui passons*, мы достигаем только того,

что действительность является для нас непонятной и противоречивой.

Для того, чтобы понимать мир, мы должны представлять его конечным. Но если он конечен, то он и не самобытен. Никакая из вещей мира не может быть причиной самой себя, такой причиной для себя не может быть и мир, ибо он не может быть вечным. Итак, значит, мир получил начало своего бытия от какой-то внешней силы, от чего-то вне мирового. Эта внемировая сила – по противоположности миру и его ограниченности необходимо должна мыслиться нами бесконечной и, следовательно, в своей сущности для нас непостижимой, она может быть познаваема нами только по своему отношению к миру и по своим проявлениям в мире. Мир должен быть свободным произведением этой внемировой силы. Это можно указать путем отрицательным. Если бы мир был необходимым произведением, необходимой эманацией внемирового бытия, то он был бы одно с этим бытием,

–494–

он не мог бы быть таким, каким мы его знаем: конечность, законченность мира говорят нам о его тварности. Для того, чтобы понимать мир, мы должны признать его сотворенным Богом, следовательно, для того, чтобы понимать мир, мы должны признать чудо. Ставя вопрос о происхождении мира, мы приходим к следующей дилемме – или мир произошел чудесным образом, или он существует от вечности. Допуская второе, мы перестаем понимать мир; принимая первое, мы приобретаем ключ к его уразумению. Здесь мы видим случай, когда признание чуда не только не препятствует, но способствует уразумению действительности.

III

Вопрос свободы воли в связи с вопросом о чудесах. – Что такое свободная воля? – К чему приводит отрицание свободы воли? – Разбор оснований для ее отрицания. – Неправильность утверждения, что допущение свободных действий есть допущение действий беспричинных. – Недоказанность господства безусловной необходимости даже в мире неорганическом и животном. – Бездоказательность

статистических данных в вопросе о свободе человека. – Положительные доказательства существования у человека свободной воли. – Свобода воли как чудо и как начало, обуславливающее нужду в чудесах.

Вера в чудо, говорят нам, требует допустить существование произвола или, говорят иначе, свободы. В понятии чуда действительно необходимо заключается мысль о свободном акте. Но нам говорят, что мысль о свободных актах есть нелепая мысль. Это старое и сильное возражение. Мы рассмотрим его поподробнее.

Прежде всего мы постараемся точнее определить, что такое свобода воли в человеке. На практике все признают свободу человеческой воли, в теории большинство отрицает ее и даже многие, толкующие о свободе воли, в сущности оказываются детерминистами, иногда даже не сознавая этого сами (печальные примеры чего можно указать и в богословской литературе). Мы признаем свободу человеческой воли и на практике, и в теории и представляем ее себе так. В душе человека постоянно

–495–

толпятся те или иные мысли, чувствования, желания. Последние не представляют собой чего-либо самостоятельного, они суть нечто выводное из того, что имеется сейчас в наличности у разума и чувства. За мыслями, чувствованиями и желаниями стоит способность решений, способность санкционировать то или другое из имеющихся желаний, желания же могут простираться на мысли и на чувствования. Я могу желать удалить из головы своей те или иные мысли, подавить в себе те или иные чувствования. Способность выбирать для выполнения из различных толпящихся в душе желаний одни какие-либо и подавлять другие, и есть присущая человеку свобода воли, она имеет для себя причину в человеческом «я» и ни в чем более. Она для нас так же непонятна, как и творение из ничего, но она необходимо мыслится присущей нам. Способность эта, не поддающаяся нашему объяснению, поддается, однако, описанию. Можно выяснить, в чем она заключается и какова ее сила. В моей душе толпятся сейчас

желания «а», «b», «с», «d», «е», «f», и в моем разуме находятся еще мысли «g», «h», не имеющие никакого отношения к этим желаниям. Свобода моей воли заключается в том, что я могу в своей душе постановить решение осуществить или мысль «g», или «h», с которыми у меня вовсе не было связано желание их исполнения или какое бы то ни было из желаний «а», «b», «с», «d», «f». Независимо от того, что одни из этих желаний приятнее, другие разумнее, я могу выбрать слабейшее и неразумнейшее, и искать каких-нибудь оснований для моего решения значит отрицать свободу воли. Если скажут, что выбранное мною для исполнения желание «f» неизбежно должно было быть выбрано мною, потому что оно сильнейшее или потому что оно разумнейшее, то таким рассуждением будут отрицать мою свободу воли. Определив таким образом, что такое свобода воли, должно отметить далее, что эта способность выбора между решениями не безгранична, что она ограничена многими условиями и что она в действительности сводится к такой незначительной величине, что в некоторых случаях ее можно игнорировать и наперед предсказывать имеющие совершиться человеческие действия или объяснить уже совершенные. Во-первых, желания, теснящиеся

—496—

в душе человека, разделяются на исполнимые и неисполнимые. Неисполнимые желания поневоле приходится откидывать, хотя должно оговориться, что человек, сознав даже неисполнимость желания, может постановить своей волей решение стремиться удовлетворить его; может быть, кто-либо когда-либо и поступал таким образом, но в общем люди не поступают так. Во-вторых, самый круг желаний человека как продукт или функция его мыслей и чувствований очень ограничен, отсюда и способность выбора между решениями становится весьма ограниченной. В-третьих, как факт должно признать следующее: способность выбора между желаниями у различных лиц различна и даже у одного и того же лица может становиться и сильнее, и слабее. В общем должно заметить, что человек обыкновенно подчиняется сильнейшему из желаний, хотя всегда сохраняет сознание, что он мог бы избрать и иное,

причем степень таковой возможности представляется ему неодинаковой: он подмечает, что известная склонность все больше и больше приобретает над ним силу и что способность противостоять ей у него ослабевает все более и более, вот почему сила воли у людей оказывается не одинаковой и ее можно, и усиливать, и ослаблять воспитанием. Но за всем тем свобода воли не может быть отнята у человека безусловно, способность выбирать для исполнения какое угодно из находящихся в душе желаний у человека остается всегда, только останавливать свой выбор не на сильнейшем желании становится для него все труднее и труднее. Так, положим, человеку нравится вино, сначала, однако, для него нетрудно отказываться от вина, затем, когда он в течение долгого времени будет удовлетворять своей склонности, воздержание становится для него затруднительным и стоит большой борьбы; если он будет продолжать удовлетворять свою склонность и далее, то настанет время, когда для него отказываться от вина будет невозможно: алкоголь будет необходим для его организма. Так человек из существа свободного может становиться все более и более рабом, но никогда человек не может стать «палкой», «трупом», никогда не может он лишиться свободы окончательно: всегда, раздираемый самыми

—497—

пламенными страстями, человек чувствует, что может сопротивляться им, хотя бы это причиняло ему и сильную боль и стоило многих страданий. Так понимаем мы свободу воли в человеке, расширяя и ограничивая ее, и представляя себе у существ, обладающих ею, бóльший или меньший запас умственных сил и чувствований, мы можем составить себе понятие о свободной воле существ, стоящих и выше и ниже человека. О воле существа Бесконечного, понятно, мы можем составить лишь смутные понятия, исповедуя с несомненностью лишь одно различие воли Божией от воли существ конечных, что воля Божия творит из ничего, воля существ конечных не творит, она не прибавляет ничего к количеству энергии существующей в мире, она лишь в известной мере дает направление событиям. Может быть, скажут, что сообщать

течение событиям значит изменять количество энергии в мире, но это возражение можно опровергнуть, опираясь на данные той науки, все теоремы которой покоятся на предположении неизменяемости количества энергии во вселенной, разумею механику. Представим себе такой случай (возможный, конечно, лишь в теории): через блок перекинута невесомая нить, к концам которой привязаны равные тяжести, допустим, что трение отсутствует, тяжести, во всяком случае, находятся в равновесии. Спрашивается, какую силу нужно употребить, чтобы заставить нашу систему двигаться в направлении одной из тяжестей? Механика отвечает нам, что величину этой силы должно обозначить через 0. Таким образом, здесь для того, чтобы сообщить направление движению, нужна лишь свободная воля, а не сила. Размышление открывает нам, что таких случаев может быть очень много. Однако существует ли она, эта свобода воли? Детерминисты говорят нам, что нет, что учение о свободе воли должно быть отвергнуто а priori как антирациональное признание беспричинных явлений и а posteriori как опровергаемое фактами, показывающими, что человеческие действия – неизбежный результат ранее данных условий.

Прежде чем считаться с этим взглядом, допустим на минуту, что он правилен. Что представляет собой тогда окружающая нас действительность? Все житейские

—498—

отношения наши опираются на два предположения: во-первых, на признание некоторых законов, управляющих общественной жизнью, и, во-вторых, на признание в числе факторов, влияющих на человеческую жизнь, человеческой свободы. Без последнего не имели бы смысла наши колебания прежде, чем решиться на какой-нибудь проступок, угрызания нашей совести, карающие нас за наши проступки, карали бы нас безвинно. Оценка людей потеряла бы тогда всякий смысл, и наш гнев на преступников, равно как наше восхваление добродетели не имели бы себе основания в действительности, ибо в действительности не было бы ни виновных, ни правых. До нас дошел один весьма поучительный диалог из классической

древности между людьми, стоявшими на той точке зрения, что все совершающееся необходимо. Уличенного в воровстве раба Зенон бил палкой. Раб сказал: «Мне судьбой назначено воровать». Зенон ответил: «А мне судьбой назначено бить тебя за это палкой». Современные юристы, соединяющие отрицание свободы воли с признанием ответственности людей за их деяния, могли бы поставить эти слова эпиграфом в своих курсах уголовного права. Чем же, однако, являются Зенон и раб с их точки зрения? Двумя сознающими автоматами, в которых природа, двигая их невидимыми нитями, возбуждает желательные ей мысли и чувства. Все человечество представляет, согласно излагаемой нами теории, совокупность таких автоматов. Представьте себе оратора, вошедшего на трибуну. Он предлагает новый проект, имеющий, по его мнению, уничтожить какое-нибудь общественное зло, он волнуется и волнует окружающих, ему возражают и его защищают. Возбуждаются страсти. Но что на самом деле представляет собой это оживленное собрание? Коллекцию манекенов, в которых невидимые силы возбуждают те или иные мысли, чувства и желания, и невидимые пружины заставляют их размахивать руками, двигать ногами и болтать языком. Все отличие их от обыкновенных манекенов состоит в том, что манекены не ощущают того, что происходит с ними, эти же лица ощущают. Представим другой пример. Умирает глава семьи еще в цвете лет, любимый семьей и единственная опора

—499—

семьи, бывший недавно бодрым и здоровым. Его жена и его дети рыдают над ним, чувство глубокой скорби о потере любимого человека охватило их. В то же время над ними начинает обрисовываться темный и грозный призрак грядущей нищеты: мать может вести хозяйство на готовые деньги, дети еще малы, старшей девочке лишь 15 лет, вот она стоит с побледневшим личиком, с синей каймой под глазами, с веками, опухшими от слез. Всех присутствующих охватывает чувство глубокого сострадания к бедному семейству. Но отрешимся от буржуазного понимания действительности: это только манекены. Все это лишь кукольный театр, и можно только

пожалеть о том, что в эти сложно устроенные куклы заложена неприятная способность ощущать страдания.

Эти примеры показывают нам, что отрицание свободы воли сообщает такую окраску явлениям, которая неизбежно ведет к отрицанию разумности существующего, и что сверх этого отрицание свободы воли ведет к признанию, что человечество грубо и жестоко обмануто природой и что на нелепой фикции (что мы свободны) утверждается жизнь человечества. Но зачем природа так грубо обманула человека, зачем она вложила ему мысль, что он свободен? Нам скажут, что природа постоянно обманывает человека, что все те картины, которые она разворачивает перед нами, в основе своей – иллюзии, что ни желтого, ни голубого цвета нет, как нет ни кислых, ни сладких веществ; однако она постоянно предлагает нам то и другое. Здесь, скажем, нет ничего похожего. Природа не обманывает нас, когда не показывает нам существующего таким, каким оно существует, она показывает нам его под условными знаками, под символами, и в житейской практике нам вполне достаточно этих символов, чтобы ориентироваться среди существующего, а в науке мы стремимся глубже понять смысл этих символов. Но знаком чего, может служить вложенное нам природой сознание вашей свободы, знаком того, что мы не свободны? «Да» не может быть символом «нет», и глупость не может быть символом разума. Результаты, добытые нами путем изучения природы, утверждают нас в мысли, что природа вовсе нас не

–500–

обманывает, но если мы несвободны, то тогда она злая обманщица.

Разберем те основания, во имя которых на нее возводится это обвинение.

То основание, что признание свободных действий есть признание действий беспричинных, без сомнения, самое сильное и в сущности единственное. Во имя его отрицали свободу древние; исходя из него же отвергают ее новые, только они стараются находить основания для этого еще в других фактах и соображениях, но они отправляются за этими фактами и соображениями уже много после того, как решили, что человек

не свободен. Действительно, признание свободы воли содержит в себе неизбежно признание, что человек в некоторой мере одарен творческой силой, а это положение содержит в себе отрицание того, что всякое действие есть неизбежное следствие предшествовавших ему условий. Однако, нетрудно видеть, что этот аргумент в устах решительнейших противников свободы воли значительно утрачивает свою остроту. Наиболее решительные детерминисты, как известно, эмпирики, но эмпирики в том смысле, какой мы соединяем со словом «причина», видят нечто метафизическое и определяют, что причиной какого-нибудь явления называется явление неизменно ему предшествовавшее. Они полагают, что самое понятие причины появилось у нас благодаря нашим наблюдениям, показывающим, что всякое явление следует за чем-нибудь и из чего-нибудь. Поэтому их учение о причинности можно формулировать таким образом: в изученном нами обширном комплексе явлений мы видим, что каждое из них имеет причину, отсюда мы заключаем по аналогии, что и все явления, совершающиеся в мире, тоже имеют причину, побуждением сделать такое допущение служат научные и практические требования. Из этого можно видеть, на какой шаткой индукции опирается у эмпириков теория причинности, говорим шаткой, ибо ведь обширный комплекс изученных явлений есть бесконечно малая величина в сравнении с количеством явлений неизученных. Причина у них оказывается не твердо установленным положением, а предположением, деланным или в практических, или науч-

—501—

ных целях, но мы уже выше определили, что выделение группы свободных явлений в известных пределах не препятствует нам понимать и исследовать факты и события: пока еще в истории не изучено и не объяснено громадное количество явлений, допускающих объяснения, так что же толковать о том, что признание некоторых явлений необъяснимыми (не выводимыми из предыдущих) стесняет свободу исследования? Таким образом, учение о свободе воли не стоит поперек пути эмпирикам и не только не препятствует

им понимать действительность и ориентироваться в житейских отношениях, напротив, облегчает это понимание, ибо обратное признание себя и других несвободными вносит много путаницы и в нашу собственную деятельность, и в понимание деятельности других.

Но тот же аргумент, что признание некоторых действий свободными значит признание их беспричинными, имеет сильное значение в устах тех, которые рассматривают причину как необходимое требование нашего духа и определяют ее как некую силу, производящую явления или действия. Рассмотрим этот аргумент в новой его постановке. Мы выше установили, что весь существующий мир, равно как и наш дух, имеет Творца. Внемировую Причину, следовательно, и все способности нашего духа и, в частности, признаваемая нами способность производить свободные действия не суть явления беспричинные, только причина и следствие в наших свободных действиях являются в новом своеобразном сочетании. Бог не есть непосредственная причина наших действий, но Он есть причина нашей способности производить эти действия. Вкушение Адама от древа познания добра и зла не имело для себя причины в Боге, но способность Адама совершить это вкушение дарована ему Богом. Способность самоопределения есть факт, имеющий для себя причину в Боге, но каждый отдельный акт самоопределения есть факт, имеющий для себя причину в нашем «я». Нетрудно видеть, что каждый акт самоопределения есть нечто творческое, аналогичное созданию самой способности или созданию нашего духа. Признавая мир творением Божиим и человека свободным творением Божиим, мы ут-

—502—

верждаем, что Творец часть творческой способности передал своему созданию. Причем способность творческая состоит в человеке не в том, чтобы он мог производить нечто из ничего — создавать силу, а в том, что он может давать направление силе, может регулировать это направление в некоторых, правда, весьма ограниченных размерах. Такое создание, понятно, неизмеримо выше ощущающего автомата.

Адам, свободно нарушающий волю Творца, более свидетельствует о величии и благодати Творца, чем солнце, неизбежно, по необходимости согревающее и оживляющее землю.

Установив, что мы мир должны мыслить созданием Божиим, мы уже не можем отрицать возможности того, что некоторые из созданных существ одарены способностью самоопределения, но от возможности еще, конечно, нельзя заключать к действительности, и из того, что мы можем мыслить человека существом свободным, не следует, что мы непременно должны его мыслить таковым. Напротив, для нас, по-видимому, все-таки лучше мыслить человека несвободным: факт свободы человеческой есть факт чудесный, т.е. абсолютно непостижимый для человека, признание человека несвободным делает для нас доступным понимание всего человека, раздвигает границы, полагаемые для пытливости нашего разума. Таким образом, преимущество все-таки остается за учением о несвободе воли. Что же должны принять мы? Мы утверждаем, что человека должно мыслить существом свободным; приведем теперь основания для этого утверждения.

Эти основания открываются, прежде всего, в тех фактах, на которые ссылаются детерминисты, утверждая, что свободы не существует и что все совершающееся совершается с неизбежной необходимостью. На самом деле, справедливость этого закона необходимости доказать очень трудно, мы не можем даже доказать, что материя лишена свободы, еще меньше мы можем утверждать то же о растениях, по отношению к животным индукции ведут нас к признанию в них некоторого элемента свободы и наконец, если мы будем руководиться индуктивным методом, факт свободы человека представляется нам имеющим за собой многие основания.

—503—

Начнем с материи. Представим себе материальную точку «А», на которую действуют две силы «Р» и «Q» под некоторым углом «а». Точка «А» должна прийти в движение, направление ее движения определяется по теореме механики о параллелограмме сил («А» должно пойти по некоторой

равнодействующей $R = \sqrt{P^2 + Q^2 - 2P \cdot Q \cdot \cos \alpha}$). Эта теорема основная в механике. Но любопытно, что для нее не существует ни строго математического, ни эмпирического доказательства. Теоретические доказательства ее не имеют силы принудительности, наблюдение, – разумеется, самое тщательное – всегда нам покажет отклонение движущегося тела от теоретически вычисленного его пути. Конечно, мы признаем, что эта бесконечно малая неточность происходит от некоторых иных действующих в опыте условий, непредусмотренных теорией, но так ведь мы рассуждаем потому, что нам присуща идея причинности, а факт, исследуемый нами, представляет лишь то, что материя оказывается не безусловно повинующейся действующим на нее силам, а отчасти самоопределяющей себя к действиям. Далее, в механике мы встречаемся с другим любопытным явлением. Вычисление иногда приводит нас к такому результату, что движение какого-нибудь тела «В» может быть определено только до какой-нибудь точки «т», а далее тело «В» может задвигаться или по направлению «v», или по «t», или «r» и т.д., по какому же оно задвигается на самом деле, определить невозможно. В действительности оно, конечно, всегда пойдет по какому-нибудь из указанных путей, но что заставляет его выбрать именно этот путь? Какая-нибудь сила? Но дело в том, что движение тела по этому пути не обусловлено действием никакой силы: нужную для движения силу оно получило уже давно. Мы, конечно, и в этом случае скажем, что есть причина, производящая это явление, но ни математический анализ, ни опыт не открывает ее нам. Если бы мы были строгими эмпириками, мы должны были бы признать в материи некоторую долю свободы, но мы не сделаем этого, мы привели эти факты лишь для того, чтобы показать, что и в точных науках не все так благополучно, как это кажется некоторым их легкомысленным почитателям, и что положение, которое они хотят

–504–

распространить на все явления вселенной (все совершающееся необходимо) не доказано даже в той области, где оно, действительно, всеми признается истиной.

Перейдем к организмам. Здесь уже в царстве растений необходимость совершающегося не только представляется спорной, но, по-видимому, даже опровергается фактами. Дело в том, что если мы два по виду совершенно одинаковые растения подвергнем действию одинаковых условий, то результаты получатся несколько различные между собой. Чем объяснить это различие? Представим себе, что растение подвергнуто действию света, оно наклоняется в сторону света; если мы подвергнем его действию двух источников света, то растение должно пойти по равнодействующей; но, понятно, с строгой точностью определить его направление нельзя. Если мы поставим другое такое же растение в такие же условия, равнодействующая опять окажется несколько иной. Некоторые натуралисты склонны приписывать растениям способность ощущений, способность видеть сны, способность произвольных движений и т.д. Не соглашаясь с этими натуралистами, мы, однако, не можем опровергнуть их на почве фактов: так как условия, вызывающие некоторые движения растений, нам не известны, то, понятно, мы и не можем доказать, что эти движения суть необходимое следствие вызывающих их условий. Переходя в царство животных, мы встречаем здесь бесконечное количество фактов, выводите которые из каких бы то ни было причин, мы не имеем возможности. Даже жизнь protozoa и zoophyta не может быть выведена из механических условий, действия же высших животных часто заставляют предполагать размышление и свободный выбор. Упрямая лошадь, выбирающая удобное мгновение, чтобы сбросить с себя всадника, собака, внимательно следящая за своим господином и иногда даже управляющая его вниманием, наконец, обезьяны с их остроумными и хитрыми проделками, все это не может быть выведено ни из каких известных условий и представлено, как нечто необходимо долженствующее быть.

Все приведенные факты показывают нам, что безусловное господство необходимости во вселенной не дока-

—505—

зано, оно есть только предположение, правда, совершенно необходимое для изучения большей части природы, однако не

всей, ибо для уразумения некоторых явлений оно не может принести никакой пользы. Зритель подошел к клетке обезьяны в зоологическом саду, он держит свою шляпу в руке около клетки, у обезьяны является желание отнять шляпу у смотрящего на нее зрителя, но она знает, что, если прямо потянет шляпу из его рук, он ее не выпустит, тогда обезьяна начинает следить за зрителем и, когда внимание его будет сосредоточено на чем-нибудь ином, а шляпа будет предана забвению, она ловко и быстро выхватывает у него из рук шляпу и овладевает ею. Положим, что мы наблюдали это явление с предположением, что все совершающееся необходимо, как мы объясним его? Полагаю, что не только мы, но и наши потомки никогда не сумеют показать, что все действия обезьяны суть необходимое следствие причин «а», «в», «с», «д», «е» и т.д. Таким образом, предположение, что совершенные ею манипуляции суть необходимое следствие таких-то и таких-то условий, никогда не станет доказанным положением, и того, кто стал бы утверждать, что все создания природы обладают некоторой долей свободы и что эта свобода становится все выше и выше по мере того, как мы поднимаемся по биологической лестнице, того мы никогда не сумеем опровергнуть, мы, напротив, должны будем признать, что его теория стоит в строгом соответствии с фактами, и только имеем право добавить, что эти факты могут предполагать иное объяснение.

Теперь обратимся к человеку. Его абсолютную зависимость от природы пытаются доказать статистическими данными. Если в известном округе в нынешнем году совершено столько же убийств, сколько и в прошедшем, то не доказывает ли это, говорят, что эти убийства были следствием каких-то причин, равно действующих, как год назад, так и ныне? Если бы эти убийства были свободными деяниями, тогда совпадение оказалось бы невозможным или, если бы оно и оказалось возможным, то раз, два и никак не постоянно, что происходит в действительности. При оценке этого довода должно обратить внимание на два обстоятельства: ограниченность челове-

—506—

ской свободы и ограниченную точность статистических сведений. О первой мы уже говорили. Понятно, что те границы, которые мы наметили свободе воли, делают возможным для министра финансов довольно точно определять доходы и расходы впредь за год, предвидеть успех или не успех предполагаемых конверсий и займов, точно так же для министерства юстиции возможно определить наперед потребное в известном месте число лиц судейского персонала и для министерства внутренних дел знать, сколько нужно в известных местах полиции. Это предвидение вполне совместимо с признанием свободы воли, а то обстоятельство, что предполагаемое никогда точно не совпадает с действительным, уже представляет собой основание в пользу свободы воли, против какового основания детерминисты выставляют только предположение, что это несходство есть следствие того, что не все причины и условия были взяты в расчет при составлении предположений.

За всем тем, если бы статистические данные показывали нам, что при неизменяемости условий результаты остаются тождественными, мы имели бы сильное возражение против учения о свободе воли, но в действительности статистические таблицы не могут показывать и не показывают этого. Немецкая пословица говорит: цифры управляют миром, но, можно добавить, что часто секретари управляют цифрами, и в этом последнем обстоятельстве иногда скрывается причина постоянного тождества в цифровых показаниях о количестве тех или иных явлений. Отчеты обыкновенно составляются по примеру прошлых лет, и от этого зависит, что между ними оказывается сходства больше, чем бы следовало. На самом деле иногда являющееся единообразие цифр, с точки зрения самого детерминизма, представляется фактом трудно объясняемым и даже прямо загадочным. Положим, в известном городе в 1885 г. совершено 5 убийств и в 86:87, 88:89 и 90 годах их совершено по столько же. Неужели детерминисты скажут, что тождество условий в данном случае дает тождество результатов? Нетрудно видеть, что число убийств может меняться от самых разнообразных причин и что утверждать, что причин

изменений не было, никак невозможно. Самый факт убийства 5 в 1885 г. должен был отозваться каким-нибудь образом на настроении общества, положение семейств убийц и убитых после преступления должно было измениться значительным образом, взаимные отношения между собой лиц в городе тоже не могли остаться неизменными. Прибавьте к этому множество других несомненных изменений, происшедших в городе: одни лица умерли, другие явились из иных мест, изменились какие-нибудь порядки и т.д. После этого понятно, что одинаковое число убийств в данном случае должно явиться одинаково загадочным как для детерминиста, так и для сторонника теории свободной воли.

К числу таких же сомнительных опор для детерминизма принадлежит факт и единообразие цифр, обозначающих число попадающих на почты писем с ненадписанным адресом. Я дописываю письмо, меня, положим, кто-нибудь дожидается, чтобы идти вместе со мной из дома и торопит меня. Я поспешно вкладываю дописанное письмо в штемпельный конверт, запечатываю его, говорю: «Я готов», одеваюсь, выхожу вместе с ожидавшим меня лицом и бросаю письмо в почтовый ящик. Таким образом, адрес остается не надписанным. Или: я пишу 5 или 6 писем, затем надписываю адреса на конвертах, при этом, конечно, легко могу пропустить один конверт ненадписанным и затем все письма сдать слуге опустить в почтовый ящик. Легко видеть, что самый ничтожный случай может спасти меня от сделанной оплошности: вопрос товарища, к кому я пишу письмо, любопытство слуги, заинтересовавшегося адресами и т.д. Поэтому неизменяемость чисел, показывающих, по сведениям каких-либо почтамтов, сколько писем в течение года доставлено в почтамты без адреса, представляется явлением удивительным, но не убедительным.

Некоторые лица при составлении статистических отчетов спрашивают: что нужно доказать цифрами? И сообразно с тем, что нужно, берутся расположить и представить цифры, по-видимому, не искажая правды. Предвзятая мысль может

оказать заметное влияние на статистику. Положим, инспектор какого-либо заведения составляет от-

—508—

чет о поведении своих питомцев; он уже заранее знает, что неудобно это поведение представить в менее выгодном свете, чем в каком оно показано за прошлый год, что лучше для него показать, что в управляемом им заведении происходит нравственный прогресс, и очень просто путем прибавления плюсов и половин, прибавления, совершаемого можно сказать без насилия совести, он может получить желаемый результат. Иногда желаемую цифру в отчете можно получить самым примитивным приемом. Приведу пример из области явлений не свободных. Для заведывания какой-нибудь больницей назначается новый доктор. Просматривая отчеты своего предшественника, он видит, что у него умирало в год в больнице 11–12 человек. Желая показать, что он будет лучше этого предшественника, он поступает таким образом: под благовидными предложениями не принимает в больницу неизлечимых больных, старается удалять из больницы чахоточных, страдающих раком и т.д., вообще не впускает в больницу умирающих и всячески содействует удалению таковых из больницы. Результат получается блестящий. Отчет следующего года гласит, что в больнице умерло лишь двое. Чего ж еще больше желать? В области явлений нравственных статистика оказывается делом еще более эластичным. Число краж и иных преступлений никогда не служит верным показателем намерений совершить подобные действия.

Данные статистики вообще не представили доселе доказательства эквивалентности между человеческими действиями и их предполагаемыми причинами. Во-первых, эти причины не выяснены, во-вторых, цифры, обозначающие человеческие действия, неточны: многие действия отнюдь не по вине статистиков вовсе не попадают в отчет, в-третьих, многие отчеты, несмотря на объективный характер цифр, субъективны; в-четвертых, многие статистические отчеты показывают, что полного единообразия в человеческих действиях не существует: числу проступков в учебных заведениях, в учреждениях

служебных, число незаконнорожденных в известных округах, число краж и т.д. оказывается изменяющимися. Статистики указывают нам, что открыты некоторые законы, управляющие человеческими действиями,

—509—

так: повышение цен на хлеб ведет к уменьшению браков, понижение цен на вино увеличивает число пьяниц. Эти законы нисколько не противоречат учению о свободе воли, ибо они содержат в себе слишком старые истины, подобные тем, что, если я встречу на пути непроходимую реку, я должен буду остановиться, несмотря на все желание продолжать путь, или если многие будут подвергнуты какому-нибудь искушению, то, несомненно, некоторые падут. Мы утверждаем, что даже и намерения человека не вполне свободны, а свобода входит в них лишь как элемент, всякое же действие является результатом не одного намерения делателя, но и многих других условий. Предлагаемое нами учение о свободе воли было бы опровергнуто лишь тогда, когда было бы показано, что из известных условий всегда следуют такие-то действия, но это не показано. И если бы даже детерминисты были правы, то и тогда едва ли когда это могло быть доказано, ибо это доказательство должно опираться на такое широкое знание всей видимой природы и природы человека, каковое едва ли когда будет доступным для человека.

Таким образом, учение о свободе воли не опровергнуто. Но этого мало, существуют еще основания, побуждающие нас мыслить человека свободным. Так, явления нравственного порядка, когда причина и явление налицо, всегда оказываются не эквивалентными причине. Проповедь проповедника и произведенное ею действие, оскорбление и месть, услуга и благодарность, несчастье одних и сочувствие других не суть величины взаимно заменимые. Детерминисты говорят, что здесь есть еще много иных условий, препятствующих им быть эквивалентными, но так как эти условия нам никем не показаны, то мы должны признать, что все-таки сами по себе наблюдаемые факты стоят, скорее, за свободу, чем против нее. Далее трудно объяснить происхождение понятия свободы, если

бы свободы не существовало во вселенной. Представить себе, что органический мир был бы устроен так, что для организмов не требовалось бы сна, сна бы не существовало, мы бы тогда и не подозревали о сне. Точно так же, по-видимому, при несуществовании свободы мысль о ней не должна бы была прийти нам в голову. Еще более стран-

—510—

ным, при предположении, что она не существует, является голос нашего сознания, неумолчно возвещающий нам, что мы свободны. По-видимому, мы должны бы были быть лишь сознающими и ощущающими автоматами, пассивно воспринимающими действия со стороны и своим мозгом и своими руками производящими действие так же, как производит желудок пищеварение. Наконец, с точки зрения детерминизма совершенно нелепым является разделение явлений на нормальные и не нормальные, нравственные и безнравственные. Ненормального и безнравственного не должно бы было быть, о нем нечего было бы говорить, если бы в мире царила только необходимость. Страдания, болезни, скорби являлись бы тогда 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 объяснять и 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 у человека явились понятия, ими обозначаемые, остался бы для него абсолютно не разрешимым. 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 человека

свободным. Мы уже потому должны мыслить человека свободным, что не можем мыслить его иначе.

Так мы пришли к признанию свободы воли. Но признание свободы воли есть признание чуда, таким образом, мы видим, что наше мышление не только мирится с мыслью о чуде, но даже постоянно предполагает чудо. Мало этого. Свобода человеческой воли представляет собой такого рода чудо, которое обуславливает собой и заставляет

–511–

нас сознавать нужду во многих чудесах. Свобода человека состоит в способности самоопределения, ограниченность человеческого понимания делает то, что человек часто определяет себя к дурному, а не к хорошему. Человек не обладает способностью создавать силы, но он может направлять их и вправо, и влево и, раз сообщивши толчок в последнем роковом направлении, он затем оказывается не в состоянии изменить это направление. Опыт показывает нам, что обыкновенно преступление, во-первых, ведет лицо, совершившее преступление, к дальнейшим и часто еще сильнейшим злодеяниям, во-вторых, зло, совершаемое одним лицом, разрастается, является причиной многих злодеяний. Человечество давно подметило это, и в поэтических произведениях с самого древнего времени мы находим раскрытие обеих этих мыслей. Неприглашение Эриды на свадьбу Пелея влечет за собой споры богинь, похищение Елены, троянскую войну. Убиение Макбетом Дункана влечет за собой со стороны первого новый ряд ужаснейших злодеяний и побуждает его всю Шотландию наполнять кровью. Не столь грандиозные, но совершенно аналогичные явления, конечно, приходилось наблюдать каждому в окружающей действительности. Зло, причиненное один другому, возбуждает в другом жажду мести. Начинается вражда и затем борьба. Если борющиеся люди сильные, то они находят себе сторонников, и борьба завязывается уже не между двумя, а между многими. Из всех этих фактов следует тот вывод, что человек не в силах поправить зло, сделанное им, не может справиться с ним и человечество: законы наследственности и инерции

непреодолимы. Следовательно, чтобы пресекать зло или направлять его к добрым последствиям, требуется Божественное вмешательство, является нужда в чуде. О таких чудесах и сообщает нам история ветхозаветной и новозаветной Церкви, утверждающая в мысли, что спасение дается лишь посредством чуда.

Заключение

Оглянемся теперь на все, что мы сказали доселе. Учение о чуде отвергают как неразумное и как препят-

–512–

ствующее разумному пониманию действительности. Мы старались показать, что для того, чтобы действительность представлялась нам разумной, иногда не остается ничего иного, как обратиться к предположению чуда. Люди, отвергающие чудо, должны представлять мир вечным, бесконечным, самосохраняющимся. Такое миропонимание не может быть выражено в понятных и логичных формулах; из такого миропонимания, затем, нельзя сделать никаких руководительных выводов для практической деятельности человека. Какой же смысл в этом миропонимании и какая из него польза? Признание чуда, которое допустили мы, напротив, делает для нас этот мир понятным и освещает разумным светом наше положение в нем. Нам возражают, что наше миропонимание, во-первых, отрицает единство и целостность существующего, во-вторых, утверждает веру в нечто непонятное и тем заграждает путь стремящемуся все понять разуму. На это скажем мы: дуализм, признаваемый нами, не содержит в себе никакого протеста против требований логики, но едва ли в согласии с требованиями науки о мышлении находится монизм, сливающий бесконечное и конечное в одно нераздельное целое. Бесконечность и вечность не постижимы для нас, и тем не менее мы должны приписать их или миру, или Творцу мира. Но, допустивши первое, мы сами окажемся в антирациональном слиянии с Бесконечным; при втором же предположении, если и останется для нас нечто непостижимое, то зато по крайней мере мы не принимаем ничего неразумного.

Признавая чудо, мы действительно признаем нечто неудобопонятное, нечто такое, анализ и исследование чего для нас невозможны. Чудо ведь не есть то, чем считают его, напр., в Англии Гладстон или в Германии Цöльнер. Они, исходя из различных начал и являясь людьми совершенно различного образования, устанавливают, что чудеса суть явления, которые мы не понимаем ныне и которые поймем завтра или вообще впоследствии. Трансцендентальная физика, наука о гипнотизме и животном магнетизме, по их мнению, объяснит нам многое в этом отношении. Не оспаривая, в общем, их радужных надежд на эти науки, мы, однако, утверждаем, что

—513—

в вопросе о чуде они не дадут ничего нового. Наш разум ограничен, и его ограниченность состоит не в том только, что его знания не широки (он многого не знает), но и в том, что они не глубоки (ничто не может быть им понятно вполне, и многое им совсем не может быть понято). Связь солнечных пятен с земным магнетизмом, движение кометы Энке, даже простое явление града доселе не объяснены, следовательно, не известны; но мы можем узнать причины этих явлений, и надеемся, что узнаем их. Мы не узнали их доселе лишь потому, что наши знания расширяются постепенно. Но есть другой круг фактов, который никогда не сделается достоянием нашего познания: бесконечность непостижима для нас, сущность вещей так же точно. Если мы представим себе наш разум в виде механизма, захватывающего, сортирующего и связывающего явления, то должны будем признать, что есть многое, чем механизм этот овладеть не в состоянии. Сюда мы относим и чудеса. Ни обычное понимание, и никакая религия никогда не трактовала чудес так, как представляют их Гладстон и Цöльнер. Не все то, чего мы не умеем объяснить, есть чудо; но то, чего мы по своей природе не способны понять: то есть чудо.

Из такого определения чуда само собой следует, что чудеса существуют, и весь вопрос состоит только в том, в какой мере элемент чудесного мы должны признать участвующим в мировой истории. Из истории прошлого и из наличной действительности мы знаем, что часто многие принимали за

чудеса то, в чем не было ничего чудесного. Наша обязанность рассеивать суеверия и ложные верования и разъяснять мнимую чудесность естественных явлений. Это и делается и будет делаться. Но рядом с рассеянием суеверий и заблуждений должно заботиться и об утверждении веры – веры религиозной, которая есть прежде всего вера в чудо и которая успокаивает вместе и разум, и сердце. Для того, чтобы понять мир, мы должны мыслить его конечным, но чтобы мыслить его конечным, мы должны признать его происхождение чудесным. Точно так же, чтобы увидеть смысл в существовании человека, мы должны признать его нравственно-свободной личностью и для этого опять должны

–514–

предположить чудо. Так оказывается, что чудо может способствовать, а не препятствовать пониманию наблюдаемых фактов, и что, напротив, отрицание чуда ведет к тому, что действительность является перед нами лишенным разумности хаосом. Отсюда мы выводим, что вера в чудеса должна служить для нас регулятивным принципом в миропонимании и мирообъяснении.

Вера в чудо есть общечеловеческая вера, она присуща даже и тем, кто решительно отрекается от нее. Человек, отрицающий свободу воли, на самом деле признает свободным себя и других, т.е. на самом деле признает чудо. Но, кроме веры, человеку еще присуща надежда на чудо. Созерцая со скорбью зло, разливающееся в мире, человек ожидает спасения свыше. Ощущая, зло в собственном сердце, и чувствуя себя не в силах вырвать его из сердца, человек молит об очищении и освящении его сердца. Эта молитва, как и всякая молитва, есть молитва о чуде. Каждый день миллионы людей возносят Богу в молитвах многочисленные прошения, ими двигает надежда на чудо. Но, помимо этих миллионов, небольшая группа людей в Европе и Америке говорит, что чудеса – нелепость, что надеяться на них есть верх неразумия и легкомыслия, что наука показала невозможность чудес и что под знаменем этой науки должно идти вперед без религии, без любви и без Бога. Их путь безотраден. Благо надеющимся!

Сергей Глаголев

Введенский А.И. Папа Лев XIII по отзывам современников: (По поводу пятидесятилетия его епископского служения:1843–1893 гг.) //
Богословский вестник 1893. Т. 2. № 6. С. 515–534 (2-я пагин.).

–515–

В ряду многочисленных, вещественных и невещественных, знаков внимания, которыми верные сыны католической церкви почтили особу „святейшего отца“ как в самые дни его юбилейных торжеств, так и во время, им предшествовавшее, обращает на себя внимание один, – скромный и незначительный по виду, но представляющий большое значение и интерес. Мы разумеем изданную Боайе д’Ажаном книгу: *Leon XIII devant ses contemporains* („Лев XIII пред своими современниками“)¹⁰³⁶

–516–

Боайе д’Ажану пришла счастливая мысль обратиться к современным выдающимся католикам, – епископам, государственным людям, литераторам, корреспондентам крупных газет, и т. д., с просьбою высказать о нем свое суждение. Из этих-то отзывов, собранных в названной книге, и образовался венок на чело маститого юбиляра, – венок нарядный и благоуханный, хотя, как увидимте и не без шипов, как, впрочем, и все розы.

Само собою понятно, что далеко не все нашли удобным воспользоваться лестным, но в то же время и щекотливым предложением открыто высказаться о живом и стоящем у власти папе. Многие уклонились от предложения, причем одни просто и бесцеремонно укрылись за банальною ссылкой на „недосуг“, на „нездоровье“, на „незнакомство с предметом“ и т. д.; но иные выставляли и более деликатные мотивы своей сдержанности¹⁰³⁷. „Позвольте мне вам не отвечать, – пишет, напр., Александр Дюма-сын¹⁰³⁸, – у меня на этот счет такие отсталые идеи, что я храню их про себя, не желая никого scandalизовать“. „Простите мне и позвольте помолчать, – ответил Тэн (знаменитый философ, историк и публицист,

недавно скончавшийся)¹⁰³⁹: есть тому одна, очень важная причина: у меня нет ничего полезного, что бы я мог сказать публике“. „Я себя допросил, – пишет Эмиль Золя¹⁰⁴⁰, – и нашел, что очень мало осведомлен и совсем некомпетентен, чтобы сказать что-нибудь о столь высокой личности, как папа Лев XIII“. „У нас, в Англии, много своих дел и домашних вопросов, – деловито и сухо отписал Гладстон¹⁰⁴¹ – и мои сограждане будут, конечно, немало изумлены, если я, в моем положении, стану письменно рассуждать о роли папы Льва XIII: конечно, это – интересный предмет; но он лежит совершенно вне круга моих обязанностей“. А Фрейсине (французский военный

–517–

министр)¹⁰⁴² сдержанно и холодно подчеркнул чрез своего секретаря, что „он находит более удобным в данном случае воздержаться от суждения“ и т. д.

Не смотря, однако, на все эти отказы, все же собралось достаточное количество отзывов, которые рисуют папу со всех сторон, начиная с внешности и кончая его отношением к самым частным вопросам современной мысли и жизни. Попытаемся очертить по этим отзывам величавую фигуру юбиляра.

Начнем по порядку – с внешности. В вопросах этого рода самым компетентным судьей является, конечно; художник-портретист папы (Шартран). Итак, отдадим ему первое слово¹⁰⁴³. „Вы просите меня, – пишет Шартран, – сказать, что я чувствовал в присутствии моего священного оригинала. Думаю, что никогда не сумею передать тех разнообразных и глубоких впечатлений, которые я испытывал во время моих многочисленных свиданий (entrevues) с ним, но – попытаюсь. Его высокий стан, необыкновенное изящество всей фигуры, черты лица разом энергичные и добрые, широкое, исполненное благородства чело, уста с тонкою и умною складкой, аристократические руки, мелодичный и глубокий голос и особенно глаза – полные юношеской свежести, жизни и характера, – все это в совокупности делает из удивительной фигуры папы самый интересный оригинал, какой, когда-либо, художник имел пред своими глазами. То глубокое уважение, которое я уже и раньше имел к верховному Первосвященнику

превратилось, когда я был допущен в более интимное общение с ним, в совершенный культ (!). Я был пленен разом и его внешностью и его сердцем. К радости, что я имею возможность изучать столь интересную физиономию, присоединилась еще большая радость – слушать в продолжение долгих часов его теплый, вибрирующий голос и входить, хоть отчасти, в мысли и проекты, создаваемые этим могучим мозгом¹⁰⁴⁴. Этот

–518–

восторг пред внешностью папы, вместе с Шартраном, разделяют и другие. Папа сухощав. „Его худоба, – пишет дон Эмилио Кастеляр (испанский эксминистр)¹⁰⁴⁵, – достигла крайней степени, так что его тело бело и прозрачно, как воск; кожа тонкая, плотно облегающая кости, так что, кажется, будто видишь пред собою скелет, – как на одном из тех изображений святых, которых создают католические скульпторы (?). И, однако, не смотря на это, жизнь духа одухотворяет эти черты, озаряет их особенным светом, как блаженные и таинственные созерцания озаряют лица людей восхищенных священным экстазом. Этот свет исходит из очей, которые, как две духовных звезды, распространяют около себя столь сильный свет идеи, что, благодаря своей остроте, он проникает до самых сокровенных мыслей, до глубины души. Все обнаруживает, что Лев XIII живет духом и идеей“. Другие разглядывают при этом на фигуре папы выражение какой-то гнетущей его мировой скорби, „Рассказывают, – пишет Эмиль Оливье (член фр. Академии)¹⁰⁴⁶, – что Франциск Ассизский носил на своем теле знаки язв Христовых. Папа Лев XIII носит на всей своей фигуре ясные следы страданий папства (?). Его изможденное, прозрачное тело удручено, как бы подавлено волнениями и заботами, которые со всех сторон осаждают его. Его взор, не смотря на живость и блеск, которого он никогда не теряет, кажется усталым, утомленным от непрестанного созерцания печальных картин, а мягкое выражение его губ, углы которых красиво приподняты, омрачено улыбкой печали“.

Обладая типичною и выразительною наружностью, папа Лев XIII обладает и выдающимися духовными способностями. Все согласно отмечают в нем ум проницательный и осторожный,

эрудицию, отзывчивость на запросы времени, настойчивость в проведении своих идей, неутомимость в работе и т. д. „Основные характеристичные черты этого великого ума, – так характеризует, наприим., с умственной стороны пану Монсеньёр Исоар, епископ

–519–

Аннеси¹⁰⁴⁷, – это живая и безошибочная проницательность, и широта мысли. Раз он останавливает свое внимание на каком-нибудь предмете, он тотчас выясняет себе его идею, освобождая ее от тех дополнительных аксессуаров, которые часто ее скрывают и делают ее понимание затруднительным и неверным. Таким образом, он легко и скоро определяет значение каждой идеи, каждого предмета в ряду других идей и фактов. Никто менее Льва XIII не останавливается на одной внешности предметов, не позволяет себе обманываться и увлекаться словами и формулами. Никто так же не принимает менее его во внимание, при обсуждении того или другого вопроса, интересы лица, никто не обладает большим беспристрастием. При том, при таких исключительных особенностях своего ума, папа обладает обширными познаниями. За несколько дней до его избрания официальный журнал итальянского правительства (La Gazette d'Italie) опубликовал отзывы о тех кардиналах, которые привлекали на себя особенное внимание и вот что тогда сказал он о том, кому скоро затем суждено было стать главою католической церкви: „Кардинал Печчи обладает глубоким знанием всех церковных предметов“. Это, однако, – поправляет газету Монсеньёр Исоар, – есть лишь часть того, что он сумел приобрести в продолжение своей жизни, посвященной изучению и размышлению: Лев XIII знаком не только со всеми церковными предметами, но и со всеми политико-экономическими и философскими науками и школами, со всеми выдающимися писателями, со всеми, известными в политических сферах, деятелями. Далее, он хорошо знает языки, которые при его работах, конечно, оказывают ему очень большую услугу. Он говорит по-французски весьма чисто, и Рим уже давно не видал латиниста более совершенного, чем он. В довершение всего, папа

большой труженик. „Я буду работать до самой смерти“: сказал он всего лишь несколько месяцев тому назад архиепископу парижскому... Перемена одного занятия на другое, – вот в чем единственное развлечение и единственный отдых папы“. „Лев XIII, – так

–520–

дорисовывает его умственный склад другой вкладчик в книгу Д’Ажана, аббат Мерик¹⁰⁴⁸, – Лев XIII владеет в высокой степени пониманием духа новых времен и потребностей церкви в переживаемое нами острое время. В его наставлениях, в его образцовых, лапидарных формулах, чувствуешь разом и ум живого и ясного мыслителя, и отеческую нежность великого сердца, и непоколебимую твердость учителя, вполне обладающего истиной (?). Он всегда хочет убедить и, одерживая победу, предоставляет самому побежденному заслугу свободного подчинения. Богослов, – величайший из богословов нашего века, – он обладает религиозною истиною, пользуясь всеми теми средствами, которые дает современная богословская мысль (священная наука); философ, отважный и вместе осторожный, весьма искусный в диалектике, он излагает истину с ясностью чрезвычайною, и оправдывает свои заключения аргументами, от которых противнику некуда укрыться (?). Неверующий будет читать вышедшие из-под его пера страницы без усилия, без скуки, потому что он видит, что с ним рассуждают, спорят, исследуют и опровергают его предрассудки, и открывают ему широкий и просторный доступ к великой христианской истине... Мы видим, что в наши дни беспрестанно поднимаются вопросы философские, политические, социальные. Умы все больше и больше становятся индифферентными к вопросам порядка чисто богословского или спекулятивного. Мы оттеснили. Из святилища, куда когда-то рвались еретики, положив руку на евангелие и устремив взоры к алтарю, – наши противники отступили к самой паперти (в перистиль храма). Дело идет теперь о том, чтобы защитить основы социального порядка, которым угрожают новые дикари и варвары. И вот, – с какою мудростью, с каким пониманием Лев XIII отзывается на эту

новую эволюцию духа! Каждая из его энциклик касается того или другого из современных вопросов и разрешает их с знанием ученого и с несравненным авторитетом учителя, облеченного обязанностью хранить в не-

–521–

прикосновенности сокровищницу непогрешимости (!? le dépôt de l'infalibilité)“...

Обладая многосторонним и проницательным умом и широкою эрудицией, будучи выдающимся ученым теоретиком и мыслителем, папа Лев XIII является пред современниками в тоже время „благоразумным государственным человеком и политиком, у которого истинно пророческое прозрение (?) соединено с быстрою и непреклонною решительностью, отличающею сильные характеры“¹⁰⁴⁹. Вот почему этот восьмидесятилетний отшельник, по-видимому совершенно разобщенный своим Ватиканом от мира, не только знает, понимает, но и могущественно направляет события этого мира. Он осведомлен с современным состоянием политических вопросов и настроений, как „какой-нибудь директор громадной Лондонской или Нью-Йоркской газеты“ и, – что особенно редко и замечательно для его лет, – нисколько не утратил чуткости и восприимчивости к новым событиям и веяниям времени. Всем известно, что даже самые выдающиеся и наиболее осведомленные политики, когда они достигают глубокой старости, перестают следить за современными потребностями и отзываться на них. Их взгляд еще по-прежнему широк и проницателен, но он обращен назад. Исключения, подобные Гладстону, редкость. И вот почему знающих папу особенно удивляет его, вполне сохранившаяся проницательность и отзывчивость на запросы времени. Верующие католики, конечно, видят в этом помощь свыше, а неверующие – печать гения.

Эти личные свойства папы, соединяясь с особенностями его положения, создают ему в современной Европе значение исключительное, единственное. Государь без государства, он, однако, могущественнее всех владетельных государей. После смерти Вильгельма I-го и свержения его знаменитого канцлера

не стало в Европе личности более популярной, чем папа Лев XIII и, если бы художник задумал изобразить на одной картине всех выдающихся политических деятелей нашего времени, то в центре картины он непременно поставил бы рельефную

–522–

и величественную фигуру папы. А сам папа, – о, он отлично сознает это свое значение и власть! Еще в 1884 году, когда он был вовлечен в серьезную борьбу с „гигантом тогдашнего политического мира“, Бисмарком, когда исход борьбы, казалось, был еще сомнителен, он говорил¹⁰⁵⁰ корреспонденту Таймса, в аудиенции с ним: „Бисмарк, конечно, сила; но ведь и я – я тоже сила. Его могущество временное, преходящее, так как он ищет его только в самом себе: мое же непреходящее, ибо я ищу его в том, что не приходит во век. И не смотря на это, я признаю его власть, а он моей нет... А это очень жаль. Ведь если бы он не впал в эту ошибку, мы могли бы с ним вместе совершать удивительные дела, – могли бы низвести на землю мир, в котором теперь так нуждаются!“ Колосс политики упал, а папа стоит как прежде и политическое значение его растет, и власть его становится все значительнее и значительнее...

Могущество Льва XIII всего более создается и обуславливается пониманием запросов и потребностей времени и умением пользоваться минутой, господствующим настроением. Он отлично понимает это настроение, ясно видит коренной недуг, разъедающий современный культурный мир, – ту вековую борьбу между духом свободного исследования, протеста и духом традиции, подчинения авторитету, которая особенно обострилась в наше время. В самом деле, наше время – время всеобщего протеста: в этом всеми признанная и действительно самая характеристичная его черта. На всех ступенях социальной лестницы мы, сыны нашего времени, чувствуем глухой, как бы подспудный протест против авторитета – семейного, гражданского и религиозного. Мы утратили блаженство веры, убежденной в истине, обо всем рассуждаем, всему ищем нового оправдания, все хотим сами и по-своему обосновать, а чего не можем – отбрасываем. Мы – резонёры по преимуществу. Дух критики и скептицизма, в связи с

разнузданностью прессы, оттеснил и вытравил у нас уважение к авторитету, желание ему подчиняться. Для сы-

—523—

нов нашего культурного времени нет в сущности ничего священного: слова и действия власти, как бы ни была она высока, подвергаются критике и часто осуждаются. Эта склонность к критике, этот гиперкритицизм — это своего рода болезнь. „Рассуждать — сомневаться, сомневаться — страдать“: это давно известно и наш век лишь болезненнее сознал эту старую истину (Сэн-Бёв). А если эти муки сомнения безысходны?! Если в лабиринте вопросов не видать просвета, — тогда как? О, тогда страдание самое тяжелое, самое удручающее... И вот мы слышим со всех сторон жалобы на эти муки неуспокоенного сомнения, которое снова будит в современных умах желание отдаться авторитету. „Утомленный рационалист, я чувствую потребность в непогрешимом авторитете, мне — для моего измученного духа нужен покой“ (Тьери): вот какие голоса раздаются ныне! „О как я завидую тем, которые еще могут петь Те Деум“: вот что добавляют другие! И вот папа Лев XIII, отлично понимающий эти танталовы муки нашего обессиленного постоянным сомнением века, отзывается на призыв и учит разучившийся мир снова петь Те Деум!....

Папа, по словам своих почитателей, выступает „с оливковой ветвью мира“, как „великий миротворец“, как „друг цивилизации и прогресса“ и в то же время как ревностный хранитель традиций католической церкви¹⁰⁵¹. Он хочет примирить веру и разум, авторитет и свободу, богатство и нищету, власть и подчинение: задача почтенная, отвечающая при том запросам времени! Но не придется ли, стремясь к примирению столь противоположных и даже прямо взаимно исключających друг друга начал, чем-нибудь поступиться? Уступки духу времени, погоня за новыми веяниями, не поведут ли они, при желании удержать старое, вековые традиции католической церкви, к компромиссам? Мы уже говорили в другом месте (см. наши письма: „Западная действительность и русские идеалы“), как на этом пути создалась двойная

„эволюция папства“, с неизбежными уступками и компромиссами. Но, конечно, то, что в глазах стороннего и

–524–

не заинтересованного наблюдателя, является рядом уступок и компромиссов, – это самое в глазах сынов католической церкви оказывается проявлением необычайного ума, признаком мужества, чуткости и такта...

Уже давно, – так выясняют¹⁰⁵² первый „политический шаг“ папы, эволюцию демократическую, – давно, когда Лев XIII еще был кардиналом Печчи, он замышлял „для блага церкви“ ее сближение с демократией (эти мысли отразились в его папском послании: „Церковь и цивилизация“); а потом эти тогда еще неясные идеи сложились у него в целую теорию, которая и нашла себе воплощение в энциклике *Rerum novarum* (см. наше шестое „письмо“ – предыдущая книга журнала). Папа видит, что древние европейские монархии рушатся, а демократия усиливается и готова стать властелином будущего. И вот он замышляет смелый замысел – отъединить, обособить католическую церковь от прежних (монархических) устаревших (?) форм правления. Он не хочет, чтобы она сошла вместе с ними в могилу или чтобы вместе с ним делила всеобщее нерасположение. Он видит в рождении и победе демократии не случай, не эфемерный факт, который завтра исчезнет, как и те случайные обстоятельства, которые вызвали его к бытию, – нет, он видит в нем необходимый результат медленной эволюции человеческих обществ и, верный своим прежним намерениям, хочет, чтобы эти две силы, церковь и демократия, – силы, которые ныне соперничают, но которые быть может завтра же соединятся, как в первые дни христианства (?), – чтобы они, эти силы отныне шли вместе к мирному покорению мира. Он не страшится отчаянного сопротивления одних, анафемы и проклятий других. Несмотря на все препятствия, он идет вперед и работает над осуществлением непреклонной мысли. И при том он будто бы „не жертвует ни одной буквой традиции и откровенного учения (?). Все дело только в том, что у него своеобразный, оригинальный и смелый прием

приспособлять эту неизменную доктрину, эти неподвижные принципы к эволюции человеческих обществ, к закон-

–525–

ным (?) потребностям новых народов“ (!)¹⁰⁵³. Отсюда его знаменитый „пароль“ своим „генерал-лейтенантам“ – кардиналам и епископам: *allez au peuple* („в народ“!). „Я понял, – говорит один из них, монсиньёр Фава, – понял, когда впервые из уст самого папы услышал это слово, почему папа посылает прежде всего к народу: общий отец верных, навывший обнимать своим взором весь мир, встречал особенно между рабочими и их сынами и дочерьми героев и мучеников (!?). Вот почему он хочет, чтобы шли в народ – возделывать эти молодые растения, которые должны покрыться цветами и плодами, для блага христианской республики (?!) и универсальной церкви. В народ, ибо будущее принадлежит ему!! Дадите и дастся вам: класс рабочих трудится, страдает, жертвует собою, хранит еще в большинстве семей чистоту нравов и, когда Бог призывает его сына или дочь на служение Себе, он считает это для себя большою честью и приносит жертву, не колеблясь. Идите же в народ, говорит Лев XIII: в нем будущность универсальной (? католической?) церкви, в нем будущность мира(!). Сословие рабочих умножается, усиливается, сформировывается и, в конце концов, будет повелевать! Кто, в самом деле, уже и теперь держит собственно власть? Народ. Пойдем же в народ, – изрек наш скорбный первосвященник, – пойдем, ибо сильные мира сего нас покинули! И его святейшество дал затем понять, – продолжает тот же епископ, – что, если бы вожди народа пред лицом папы подали друг другу руки, папство тотчас же получило бы свободу, а вожди народа и сам народ были бы счастливы (!). Мир – высшее благо есть плод порядка, а порядок требует, чтобы наместник Христа был владыкою (roi), а не подданным, – чтобы он владел по крайней мере Римом, в котором бы не было уже другого повелителя, кроме него (!) Воздвигнем же его, сыны народа, – призывает покорный папе и ревнующий об его власти епископ, – соединенными силами и станем просить сильных мира, чтобы они сплотились около папы ради мира и независимости св. престола. Мы знаем,

–526–

отступники противятся и хотят повелевать миром. Они заступили место Христа, вечного владыки, и заняли город Рим – Петрово наследие. Но мы знаем так же, что заблуждение проходит, истина же во век стоит¹⁰⁵⁴. Такова истинная подкладка современной „демократической эволюции“ папства, как ее выясняет нам монсиньёр Фава, по-видимому хорошо осведомленный в этом вопросе. Может быть, для чести Льва ХШ было бы лучше, если бы почтенный монсиньёр был не так словоохотлив, но для истины, для выяснения скрытых мотивов эволюции несомненно он дает в руки много ценного: мы ясно видим после его разъяснений, что подлинная подкладка стремлений папы к сближению с народом есть, все еще упорно отстаиваемая им, мысль о законности притязаний папства на светскую власть.

Другим, еще более осязательным проявлением политической мудрости папы, признается его последняя (прошлогодняя – от 16-го февраля) энциклика „к архиепископам, епископам, клиру и всем вообще католикам Франции“, – энциклика, за которую раздавалось и раздается так много похвальных дифирамбов папе¹⁰⁵⁵. Эта энциклика есть пря-

–527–

мое и необходимое добавление энциклики *Rerum novarum*. „Республиканская эволюция“ есть лишь другая сторона „эволюции демократической“. И там, и здесь одна и та же санкция притязаний „четвертого сословия“, только в разной форме. „Церковь не с побежденными“: всем памятно это развязное слово одного не в меру откровенного клерикального органа (*L'Aurore*), еще не так давно вы-

–528–

сказанное¹⁰⁵⁶. Тогда считали его обмолвкой, но дальнейшая история показала, что это – факт. Дальновидный и проницательный папа измерил противоборствующие силы современного политического мира и нашел, что преимущество не на стороне тех, которые против республики. Он признал тщетными их усилия и уже в 1884-м году в его голове созрел

план энциклики 92-го года *L'Eglise du Christ ne s'attache qu'à un seul cadaver, à celui qui est lui-même attaché sur la croix*¹⁰⁵⁷: это слово осталось тогда загадкой; но энциклика вскрыла внушительный смысл этой загадки, осудив, конечно, в осторожной и замаскированной форме монархический принцип, которым жила „прежняя“ (!?) западная Европа. По крайней мере, именно так поняли ее наиболее компетентные в данных вопросах люди. Изобличить в несостоятельности взгляд монархистов на монархию, как на единственную будто бы форму устойчивого и прочного существования человеческих обществ; разрушить выставленную римскими юрисконсультами теорию тождества по существу (*consubstantialité*) авторитета Божественного и власти царской; осудить цезарские притязания императоров и связанный с ними принцип престолонаследия, чтобы таким образом обнаружить законность и республиканской формы правления: вот подлинная мысль энциклики, как разъясняет её, например, столь компетентное лицо, как министр Испа-

–529–

нии (бывший), Дон Эмилио Кастелляр. И, – подивитесь, читатель! – именно за эту-то антимонархическую, революционную тенденцию энциклики, которая обеспечивает модному современному западноевропейскому принципу парламентаризма право на существование, – именно за это-то энциклику так и прославляют!.. „Мне известно во всемирной истории, – так заключает свои разъяснения экс-министр, – немного документов, которые я мог бы сопоставить с этим посланием папы. Нам следовало бы возложить его на свои головы, как послание ап. Павла. В нем господствует мир, – мир песни *Gloria in excelsis* и священное лобзание мессы. Вот почему мы (?) выслушиваем чтение этого послания, но иначе, как с головою, склоненною под тяжестью великого уважения и с сердцем, полным самой глубокой признательности“¹⁰⁵⁸.

Таков взгляд либерального экс-министра на смысл „республиканской эволюции“ папства, как она выразилась в последней энциклике Льва XIII: пусть рушатся троны светских монархов, лишь бы утверждался трон монарха духовного! Да и

не он один, конечно, желает этого. Этого желают все „верные сыны католической церкви“ т. е. все фанатически преданные папе католики. „Чтобы свет и пламя жизни т. е. истина и любовь сияли над миром во всем своем блеске и красе, – таково их общее убеждение, еще так недавно снова и официально выраженное, – для этого необходимо, чтобы в центре Европы было священное место, престол священный и независимый, откуда бы и для народов и для их владык раздавался голос великий и могущественный, – голос правды и свободы, голос беспристрастный и нелицеприятный, который бы не знал страха и не давал себя обольщать посредством тонкого коварства“¹⁰⁵⁹. И вот католики видят, что это их заветное желание, благодаря стечению обстоятельств и личным свойствам нынешнего папы Льва XIII, ближе, чем когда-либо прежде, к осуществлению. Они прославляют папу и готовы петь величественное *Gloria in excelsis*... Однако, и среди самих католиков не все

–530–

так настроены. Есть и обездоленные и их протест против нарушающих их интересы светских притязаний папы звучит резким диссонансом среди восторженных ликований, в которых проходят дни юбилейных торжеств. Протестуют, конечно, прежде всего, обездоленные итальянцы, ведущие с папским престолом бесконечные территориальные тяжбы. К ним присоединяются и другие, наиболее трезвые голоса...

„Мы, итальянцы, – говорит один из представителей этой нации¹⁰⁶⁰, – мы не можем быть беспристрастными судьями о том папе, который ко всем своим заслугам не прибавил одной, – не улучшил отношений папства к королевству итальянскому. Лев XIII – великий папа и тонкий политик. Под его мудрым руководством организуются теперь в Италии католические конгрессы, всевозможные союзы с целью восстановления светской власти папства. Но ведь это невозможно: светское могущество папы не может быть восстановлено иначе, как ценою разрушения королевства итальянского, а это невероятно, да, наконец, было бы вредно и для самого папства. И какой итальянец может искренно пожелать всего этого“? В том же тоне, но гораздо резче отзывается о папе бывший министр

Италии, Франсуа Криспи¹⁰⁶¹. „Церковь католическая, будучи универсальной, должна, для достижения и поддержания своего единства, уважать отечество и правительство всякого верующего. Следовательно, папство, которое делает из себя королевство в Италии и политическую партию в других странах, есть фальсификация христианства, (sic!). Лишь при одном условии, именно если оно будет ограничиваться лишь управлением человеческою совестью, оно будет в состоянии выполнить ту высокую миссию мира, к которой призвал его Тот, кто сказал, что царство, его не от мира сего. И мне кажется, – подчеркивает Криспи, – что Лев XIII должен бы был понимать все это“! Чувством глубокого сожаления и трогательной грусти проникнуты рассуждения на ту же тему и другого высокопоставленного итальянского государ-

–531–

ственного деятеля, – министра народного просвещения¹⁰⁶². „Лев XIII, – пишет он, – итальянец, а между тем чувства мира и любви обнаруживает только в отношении к иностранцам. Это исключение нас и печаливает, и оскорбляет. Оно даже кажется нам антихристианским. Оно дает нам повод смотреть на Ватикан, как на место сходов и оплот реакционеров. Папа, отец всего католичества, не хочет быть только отцом католиков – итальянцев! Деньги, которые он собирает с иностранцев, предназначены нам вредить! Свобода, к которой он приглашает, которую возвещает, есть лишь свобода разрушать наши национальные учреждения... Нам часто приходится слышать, – продолжает тот же автор далее, – что Ватикан останется вечным, а Квиринал должен погибнуть. Но что, если в одно прекрасное время Италия, наскучив этим враждебным отношением к ней Ватикана, этими проявлениями духа возмущения и интриги, который характеризует поведение Ватикана, – если она, раздраженная всем этим, решится рассеять вопрос самым простым способом и, приняв во внимание, что закон гарантий еще не был признан папою, овладеет Ватиканом, как она уже овладела всею остальной территорией Вечного Города: что тогда?! Если великому пленнику дадут свободу отправляться из Италии, куда он хочет,

предоставив почетную, хотя и опасную заботу охранять папу другой нации, – кто может тогда нас насильно заставить удерживать у себя того, кто не дает нам покоя? Нет, – повторяю, – отец всех остальных католиков перестал быть отцом граждан итальянских... И какой может быть конец всего этого ненормального положения?!... Папа проповедует ныне социальные доктрины. Но король Гумберт делает лучше: он их применяет в своем маленьком владении. Христианская любовь итальянского короля неисчерпаема. И однако из опасения заслужить нерасположение своих иностранных советников, равно как и лиц, снабжающих его деньгами, Лев XIII не осмеливается его благословить, и продолжает трактовать его как узурпатора и святотатца, – он

–532–

отказывает ему в том мире, о котором столько говорит повсюду, вне пределов Италии и при этом.... сам же играет роль священной жертвы!! Нет, после всего этого, мы не можем судить о папе беспристрастно. Мы находим его недостаточно христианским в отношении к нам (sic!) и искренно сожалеем, что интересы светской политики своего двора он предпочитает интересам религии, которая одна должна бы составлять его славу, одна могла бы привести и Италию – всю, или лишь за малыми исключениями, – в лоно церкви... Пусть же Лев XIII выйдет из Ватикана, чтобы благословить воскресение Италии; пусть воззрит взором пастыря – апостола на овец, наиболее ему близких, и тогда весь христианский мир соединится в одном выражении своего удивления к великодушию папы. Но... пока Ватикан будет представлять для нас лишь убежище ненависти, мы не в состоянии присоединяться к концерту тех похвал, которые без сомнения прозвучат в Вашей, м. г., – так заканчивает смелый и благородный патриот-итальянец свое письмо к Боайе д'Ажапу, – книге“.

Как много здесь, в этих единодушных жалобах итальянцев на ненормальность отношений к ним папы, трогательного и горького и, – что важнее, – как много здесь справедливого!.. И вот венок на голову юбиляра, сотканный из самых изысканных и красноречивых похвал, – венок красивый и нарядный теряет

свою цену; в нем оказываются тернии; его блеск, когда мы рассматриваем его ближе, оказывается по местам мишурной и красота, в значительной мере, поддельною...

Трагична история папства и на многие грустные размышления она наводит! Даже в наиболее светлые моменты своей истории, каков по справедливости момент, переживаемый им ныне, в дни юбилейных торжеств своего выдающегося представителя, оно не может вполне вкушать блаженство мира. Его самые высокие восторги и радости не лишены некоторой доли горечи, – не той благородной горечи, которая свидетельствует человеку, что он мужественно держит знамя долга и чести, но – низменной, унижающей человека, которую мы причиняем друг другу всякий раз, когда, с чисто животными инстинктами, за-

–533–

бывая свое высшее назначение и призвание, бросаемся к одной и той же раздражающей нашу зависть приманке. Для папства такого приманкой, – источником таких, «не возвышающих, но унижающих его, страданий служит светская власть: мы слышали, какие горькие жалобы исторгают у людей заинтересованных эти притязания, да и не у заинтересованных только (см. письмо Жюль Симона¹⁰⁶³ – в том же тоне)! А как эти жалобы должны отозваться в ушах папы? Какие движения души, какое настроение должны вызвать?!

Лев XIII, по общим отзывам о нем, принадлежит к числу тех выдающихся личностей, которых „Провидение и его первый министр, время“ воздвигают в эпохи особенно трудные, для устройства особенно запутанных и обострившихся отношений. Это, говорят, „один из лучших пап“. Охотно верим и приветствуем: мы, христиане восточные, сыны Церкви Православной, Католической, – мы не можем не радоваться (Флп. 1:18), что западные братья наши по вере (заблуждающиеся, но все же нам близкие) в столь трудные времена имеют руководителя духовной жизни по желаниям сердца своего, – что католичество в своей борьбе с врагами религии, нравственности и порядка, имеет столь искушенного и опытного вождя: ведь католичество все же христианство, хотя и

потемненное, имеющее с христианством восточным многих общих врагов – в лице представителей современной безбожной культуры! Исход этой борьбы не может не интересовать и нас и дай Бог, чтобы он привел к торжеству мысли верующей и возвышенно настроенной над готовыми поработить ее современными языческими принципами! Но с другой стороны именно поэтому самому, мы, восточные христиане, не можем не скорбеть о том, что эти, столь возвышенные и благодетельные для западного мира, усилия католической церкви и ее представителей омрачаются и даже парализуются задачами суетными, стремлениями призрачными, унижительными. И это тем прискорбнее, что даже лучшие из пап, каков бесспорно юбиляр, как мы видим, настолько ослеплены, что, при всей своей

–534–

проницательности, не в состоянии понять и взвесить весь вред и тщету секуляристических притязаний папства. А может быть, они и понимают?! Это было бы, конечно, еще печальнее, но, к сожалению, не совсем невероятно. Ведь у папы, при всем его могуществе, своей власти нет! Это отлично понимают и сами католики. Ватикан – могила. Кто вступил в него, в почетном звании его обладателя, тот уже отказался от своей жизни – от своей воли и мысли! „В Ватикане, – говорят хорошо осведомленные с этим предметом люди¹⁰⁶⁴, – человек не может иметь собственной воли и тот, кого облачают папскою тиарою, будь он либерал или реакционер, тотчас же должен подчиниться римской курии, а если он не хочет сделать этого добровольно, его заставляют подчиниться насильно“. И вот папа, ставший с момента своего вступления в Ватикан, как бы безличною составною частью священного наследия, которое он принял, должен ежеминутно испытывать тоску и ужас своего почетного пленения, причем искуситель, указывая ему на расстилающийся пред окнами Ватикана вечный город, постоянно напоминает ему, что он мог бы превратить во прах эту столицу мира, если бы.... Но этого „если бы“ лучше не договаривать.

Говорят, что из Ватикана голос папы раздается слышнее. Быть может. Но ведь это покупается такою дорогою ценою –

ценою отказа от своей мысли, от своей воли, может быть и от своей совести!.. И вот в чем весь трагизм, весь ужас, вся невозможная ненормальность папства! И вот отчего восточная церковь так пламенно желает западной прежде всего избавиться, – о чем молится, призывая и нас, чад своих, молиться. И теперь – молитва о мире всего мира есть единственная форма, в которой мы, православные, можем присоединиться к настоящим юбилейным торжествам Ватикана....

А. Введенский

Шостьин А.П. Магистерский диспут: Попов Н. Г. Император Лев VI Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении. М., 1892 // Богословский вестник 1893. Т. 2. С. 535–545 (2-я пагин.).

–535–

В воскресенье, 14 марта, в шесть часов вечера, в большой академической аудитории состоялся магистерский диспут (коллоквиум) в присутствии профессоров и студентов и довольно многочисленных посторонних посетителей-любителей духовного просвещения.

В качестве магистранта выступил преподаватель Звенигородского духовного училища Николай Григорьевич Попов, представивший и защищавший сочинение свое под заглавием: „Император Лев VI Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении“ (LV–304 стр. Москва 1892 г.).

По установившемуся обычаю, пред началом диспута секретарь Совета академии изложил собранию краткие биографические сведения о диспутанте. Вот это curriculum vitae. Г. Попов – сын священника села Спасского, Звенигородского уезда, Московской губернии. Предварительное образование он получил в Заиконоспасском духовном училище и Московской духовной семинарии; затем на казенный счет был послан семинарским начальством в Московскую духовную академию, где и окончил курс в 1892 г. со степенью кандидата богословия и с правом на получение степени магистра без новых устных испытаний. По окончании курса в академии он был определен сперва на должность псаломщика при Московской Казанской (у Калужских ворот) церкви, а потом назначен преподавателем русского языка в Звенигородское духовное училище, на каковой должности состоит и в настоящее время. – Литературная деятель-

–536–

ность его началась еще в годы студенчества. Именно: он напечатал „Указатель книг и брошюр по церковной истории (1891 г.) и участвовал в составлении „Указателя книг для детского и народного чтения“ (1892 г.); на страницах „Московских Церковных Ведомостей“ поместил несколько корреспонденций и заметок о деятельности сектанта Пашкова и его единомышленников; в журнале „Чтения в Обществе любителей духовного просвещения“ напечатал критико-библиографические статьи: а) о книге проф. Платонова „Фотий, патриарх Константинопольский“, б) об изданной De-Boor’ом „Vita Euthymii“ и в) о книге Булгакова „Настольная книга для священно-церковнослужителей“; в „Руководстве для сельских пастырей“ напечатал статью по поводу тысячелетия со времени первого гражданского закона о церковном венчании брака.

По прочтении этого curriculum vitae магистрант произнес не большую, но очень интересную, речь об изучении византийской истории на европейском Западе и у нас на Руси, причем с особенною обстоятельностью выяснил необходимость и важность этого изучения для русских богословов, так как вся церковно-общественная жизнь наша находится в теснейшей исторической связи с жизнью Византии¹⁰⁶⁵.

После речи магистранта начались ученые прения. Официальными оппонентами были: ординарный профессор по кафедре общей церковной истории А.П. Лебедев и экстраорд. профессор по кафедре древней гражданской истории Н.Ф. Каптерев. Из них первый, проф. Лебедев, с удобством расположил свои замечания в последовательном порядке страниц самого сочинения. Обратив внимание, прежде всего на заглавие книги: „Император Лев VI Мудрый“ он высказал сожаление, что диспутант не расследовал вопроса о том, – почему, когда и кем этот император был прозван „Мудрым“. Так как в истории известно очень немного лиц с завидным эпитетом „мудрого“ (Кроме Льва, известны еще Фридрих Мудрый и Ярослав М.), то уже по одному этому рассле-

–537–

дование указанного вопроса было бы интересно и желательно. Но оно представляется и положительно

необходимым в виду весьма возможного предположения, что за императором Львом прозвание „мудрого“ осталось лишь по недоразумению и смешению его с известным византийским ученым Львом математиком и философом, некогда Фессалоникским архиепископом. Что такое *qui pro quo* было очень возможно, показывает и сам автор в примечании на стр. 262, где он говорит, что императору Льву Мудрому были приписываемы оракулы, принадлежавшие Льву философу. Этот последний Лев действительно у историков X–XI в. всегда называется философом, тогда как император Лев у них не удостоивается такого титула; следовательно, краткая заметка автора (на стр. 15), будто бы название мудрого было усвоено имп. Льву „его современниками и ближайшими потомками“, но может быть признана справедливою и достаточно обоснованною. С эпитетом „мудрого“ Лев VI начинает упоминаться историками с большим или меньшим постоянством не ранее XII в.; если же сын этого императора Константин Багрянородный называл его *βοφότατος*, то это было не более, как простым лишь комплиментом почтительного сына покойному отцу, а отнюдь не установившимся и общепринятым прозвищем; это подтверждается, между прочим, и тем обстоятельством, что наряду с эпитетом *βοφότατος* у Константина ставится тут же эпитет *αοίδιμος* (=славный), в котором конечно никто никогда не усматривал постоянного прозвания, усвоенного Льву VI.

Соглашаясь с оппонентом, что ближайшее расследование указанного им вопроса было бы интересно и желательно, диспутант выставил, однако на вид, что оно было бы чрезвычайно трудно и едва ли даже возможно. С точностью определить, с какого именно времени установилось за тем или другим историческим лицом то или другое прозвание, бывает, возможно, только в самых редких и исключительных случаях.

После заглавия книги оппонент обратил внимание на два эпиграфа ее и сделал краткое замечание относительно неуместности их (в особенности неуместен второй эпи-

граф, взятый из Гиббона: он понятен лишь в устах этого историка).

Затем оппонент перешел к введению сочинения, заключающему в себе „Обзор пособий и источников“. Здесь он отметил у магистранта несколько суждений, которые представляются ошибочными и недоказанными, подчас слишком смелыми и даже оскорбительными для ученых авторов, трудов которых они касаются.

Так, на стр. IV известный труд Hergenröther'a – Photius, Patriarch von Constantinopel, который и сам магистрант признает „классическим и грандиозным“ и который основан „на близком знакомстве с первоисточниками, даже неизданными“, характеризуется у него как „тенденциозный до недобросовестности“. И характеристика эта, при своей оскорбительной резкости, оставлена совсем необоснованною.

Подобным же образом на стр. VII, характеризуя в нескольких строках двадцатитомную историю Lebeau, магистрант заявляет, что она написана „с развязностью француза“. Эта характеристика оскорбительна уже для целой нации и при том решительно несправедлива: недаром ведь французов называют теперь „афинянами нового времени“ и „секретарями человечества“ (Ипполит Тэн), а секретари, как известно, по самому положению своему отличаются не столько развязностью, сколько скромностью. К тому же, достаточно припомнить имя Дюканжа, чтобы византиолог относился к трудам французских ученых с полным уважением.

На стр. XXXVI Никифор Григора называется „церковным историком“, тогда как он вовсе не был им и не писал никакой церковной истории.

Далее на стр. XXXIX, в кратком изложении слова митрополита Арефы по случаю перенесения тела св. патриарха Евфимия, магистрант допустил грубую ошибку, приняв патриарха Павла за апостола Павла. Уже то одно обстоятельство, что имя этого Павла поставлено в ораторском слове в ряду имен св. Афанасия, патр. Никифора и Фотия, с достаточною ясностью показывало, что оратор сравнивал

Евфимия именно с патриархом Константинопольским Павлом, а никак не с апостолом

–539–

Павлом; вдобавок к тому, об апостоле Павле оратор отнюдь не мог говорить, что он был в изгнании.

Наконец на стр. XLVII (срав. 4), излишне доверяясь новооткрытому памятнику *Vita Euthymii*, магистрант без достаточных оснований утверждает, что „император Лев женился на Феофано вопреки своему желанию“. У Никифора Григоры в *oratio* в честь Феофано обстоятельно говорится, как к царю были собраны красивейшие девушки-невесты и что Лев выбрал из них жену по своему нраву.

Обратившись далее к самому исследованию и указав в начале его несколько неточных и непонятных выражений, оппонент не скрыл удивления по поводу того обстоятельства, что магистрант отказался в точности определить год рождения Льва VI и отмежевал для этого события пространство от 861 до 866 г. (стр. 1). Внимательно сопоставив хронологические даты, имеющиеся у византийских историков, магистрант легко мог бы прийти к несомненному заключению, что годом рождения императора Льва был именно 866 г.

По недостатку времени сокращая свою речь, профессор оставил без возражений большую часть диссертации и перешел к XI главе ее, содержащей в себе обзор и оценку византийской духовной письменности в царствование Льва. – Мнение магистранта, что проповеди Льва были очень распространены и отличались многими достоинствами (стр. 225–228), он признал неправдоподобным в виду известного отзыва о них преосвящ. Порфирия (Успенского). По этому отзыву, в проповедях Льва „loquentiae satis, sapientiae parum, т. е. говорливости много, а мудрости мало“. „Когда я – прибавляет преосв. Порфирий – во втором слове прочел след. слова: „о блаженные жены, вы первые к вместилищу нетления – гробу Господню – красною стопою (ὡραῖφ ποδὶ) подошли“, – улыбнулся я и закрыл рукопись, подумав, что царю Льву и у св. мироносиц мерещились хорошенькие ножки“ (в первом путешествии по Афону). Трудно поверить, чтобы с такими достоинствами

проповеди Льва могли снискать популярность и быть распространенными в обществе. – Когда магистрант заметил на это, что он сам видел

–540–

проповеди Льва в рукописном сборнике, весьма хорошо сохранившемся, – оппонент подчеркнул его же собственные последние слова, так как сочинения, пользующиеся известностью и имеющие широкий круг читателей, обыкновенно не остаются „хорошо сохранившимися“: хорошо сохраняются рукописи, мало и редко читаемые.

Грубую и непростительную ошибкой назвал оппонент заявление магистранта, что от митрополита Арефы Кесарие-Каппадокийского остались схолии на сочинения апологета Аристида (стр. 248). Под этим Аристидом следует понимать отнюдь не христианского апологета, а языческого философа с таким же именем. Во времена Арефы (IX–X в.) сочинения апологета Аристида не были еще и открыты; а за неимением текста не могло быть, конечно, и схолий на него.

Ряд своих замечаний проф. Лебедев заключил похвалою магистранту за его ученый труд и пожеланием, чтобы с его легкой руки из воспитанников Московской духовной академии выходило побольше талантливых и трудолюбивых исследователей византийской истории¹⁰⁶⁶.

Второй официальный оппонент, проф. Каптерев, начал речь свою раскрытием того общего положения, что события византийской истории имеют значение не только сами в себе, но и для других церквей филиальных (т. е. происшедших от Константинопольской церкви), так что изучающий позднейшую византийскую историю по необходимости должен исследовать и показать, как отразились те или другие события византийской истории на событиях церквей филиальных, в частности – русской. Поэтому оппонент ожидал встретить в сочинении г. Попова особую главу об отношении императора Льва к истории русской церкви, – главу, наиболее интересную для всякого русского читателя. – Ожидание это имело для себя еще следующие частнейшие основания:

1) В наших древних рукописях очень нередко встречается сочинение, надписанное так: „Василия царя грече-
–541–

ского главизны учительны 60 и 6 к сыну своему царю Льву, имуще краегранесие сице: Василие о Христе царь греческий Лву возлюбленному сыну и сцарствующему о добродетели и о учении“ (Тестамент). В некоторых же рукописях помещается только одна третья глава этого сочинения с таким надписанием: „Василия царя греческого наказание к сыну своему Льву премудрому царю – о чести священнических“. Несомненно, что это сочинение представляло особый интерес для наших предков (на него неоднократно ссылались напр. Посошков и Арсений Мацеевич, – оно издавалось у нас и печатно в 1662 г. и в 1718 г.); а указанная третья глава – о чести священнической – имела и практическую важность для русского церковного управления, почему она особенно часто помещалась в церковно-канонических наших сборниках.

2) В старинных рукописных сборниках наших встречаются постановления Льва о порядке церковных престолов, подлежащих Константинопольскому патриарху, где, между прочим, упоминается и русская митрополия на 61 (иногда на 60) месте. Сам магистрант в одном месте сочинения говорит, что при Льве Мудром было составлено расписание византийских епархий для прекращения споров епископов о своем старшинстве, но что расписание это до нас не сохранилось (стр. 255–256). Было бы весьма не лишне сличить русские рукописные расписания церковных престолов с изданными греческими (у Ралли); может быть, при таком сличении магистрант пришел бы к каким-нибудь интересным и важным для русской науки заключениям. Кроме того, заслуживал бы обследования здесь и другой вопрос, именно: почему и каким образом наши предки вздумали приписывать императору Льву упоминание о русской митрополии, когда при нем этой митрополии и не существовало?

3) В Иосифовской Кормчей (гл. 50) имеются „Леона царя премудрого, и Константина верною царю, главизны о совещании обручения, и о брацах, и о иных различных винах“. Это, – как

признается теперь, – эклога. Льва Исавра и Константина Конронима. Но здесь же имеется, между прочим, такое постановление: „совещается брак христианск, или написанный, или не написанный, между

–542–

мужем и женою, яко быти обою в возрасте к сочетанию, обрученома: мужеви убо от пятнадцате лет, жене же от трех надесять лет, обема хотящема совещанием родителю“. У самого магистранта на стр. 213 это установление 15-летнего возраста для женихов и 13-летнего для невест приписывается Льву Мудрому. Был поэтому прямой повод магистранту указать на факт замены Исаврийцев-иконоборцев Львом Мудрым и Константином.

4) Наконец, в наших хронографах есть статья „о преложении книг от греческого языка на словенский“, начинающаяся так: „в лето второе надесять царствия Льва премудрого бысть преложение книг Кириллом и Мефодием“, и относится это событие к 906 году (в другом хронографе – к 900 г.); а в одном сборнике XVI в. ко времени царствования Льва и Александра, сыновей Василия Македонянина, отнесено самое крещение Руси („при тех крестися князь великий Владимир Киевский и вся Русь августа перваго“). – Чем объяснить все такие известия наших хронографов? И почему личность императора Льва Мудрого была так привлекательна для наших предков, что с его именем связывались самые важнейшие события нашей церковной истории?

Решение этих и подобных вопросов, по словам оппонента, удобно могло бы найти себе место в той именно особой главе, какую он ожидал встретить в сочинении г. Попова; если даже и не решить их окончательно, то, по крайней мере, поставить их и выдвинуть на вид было бы важно для полноты и интереса исследования. На это магистрант ответил, что решение указанных вопросов было бы слишком трудно и рискованно для него при недостатке специального знакомства с массою старинных наших рукописей; к тому-же, для надлежащего выполнения намеченной задачи едва ли было бы достаточно

одной только главы в его сочинении, – скорее пришлось бы написать на эту тему довольно обширное исследование.

Далее, натянутым и неестественным признал проф. Каптерев данное магистрантом объяснение причин вторичного низложения патриарха Фотия. Магистрант именно пытается объяснить это низложение Фотия борьбой партий – игнатиан и фотиан (глав. II); но забывает при этом,

–543–

что место низложенного и заточенного Фотия последовательно занимали опять-таки фотиане же: Стефан, Антоний, Николай Мистик. Следовательно, низводя Фотия с патриаршеской кафедры и отправляя его в ссылку, император Лев шел вовсе не против партии фотиан, а только против личности самого Фотия: желая быть вполне самостоятельным и действовать на всей своей воле, он постарался удалить патриарха, стеснявшего его своим личным высоким авторитетом и бывшего твердым нелицеприятным представителем церкви.

Не согласился оппонент и с тем утверждением магистранта, что низложенному Фотию пришлось терпеть страдания в ссылке. Письмо Фотия, приведенное в доказательство этих страданий (стр. 45–46), говорит только об ограничении свободы и переписки заключенного патриарха, но не о страданиях его.

Наконец, оппонент выразил недоумение, почему магистрант живое участие монахов в церковно-общественной жизни того времени относит к числу темных сторон современного Льву VI византийского монашества (стр. 266). – Ответ диспутанта на это замечание сводился, в сущности, к той мысли, что вмешательство монахов в церковно-общественные дела препятствует осуществлению высшего идеала строго-аскетического подвижничества.

Заклячая свою речь, проф. Каптерев высказал пожелание, чтобы магистрант продолжал свои работы в области византиологии и в них обращал бы более внимания на тесную связь византийской истории с русской.

Третьим оппонентом (неофициальным) выступил товарищ магистранта по академическому курсу, кандидат богословия

И.Д. Андреев, работающий также в области позднейшей византийской истории. Он начал речь свою краткими замечаниями по поводу некоторых неточностей и ошибок в хронологических показаниях и цитатах.

Прежде всего, патриарх Антоний 1-й занимал кафедру не при Льве Армянине, а после смерти его, и не до 823 г., как сказано у магистранта (стр. 71, прим. 3), даже не до 832 г., как говорится у Лекьена, которого с ошибкой цитирует здесь магистрант, а до 837 г.; и эту последнюю совершенно верную дату маги-

–544–

странт мог бы найти в лучших трактатах Купера, Бандури и Муральта, бывших у него под руками.

Затем, папа Стефан, занимавший кафедру с 885 по 891 г. сбивчиво называется у магистранта иногда пятым (стр. 60:63, 64), иногда шестым, а иногда даже пято-шестым (V–VI, стр. 42:56, 59), тогда как он был, несомненно, только шестым.

От этих кратких замечаний г. Андреев перешел к пространным рассуждениям по более сложным и основным вопросам диссертации магистранта, – по вопросам о личности патриарха Николая Мистика и о причинах вторичного низложения патриарха Фотия. – По словам оппонента, магистрант излишне симпатизирует Николаю Мистику, называя его замечательнейшим патриархом (стр. 90) и характеризуя его как человека почти идеального (стр. 93–95), тогда как – по сообщениям источников – на деятельности этого патриарха лежит пятно, стереть которое магистрант старается не совсем удачно. Пятно это – козни его против царя Льва и интриги в пользу Андроника Дуки, которого он не прочь был видеть на престоле. Доказательством этих козней и интриг служит то именно письмо патриарха Николая к Андронику, которое было доставлено Льву нотарием Андроника и которое магистрант без достаточных оснований признает подложным (стр. 101 и сл.). Высказав это замечание, оппонент предварительно подверг весьма подробной критике изложенные у магистранта доказательства не подлинности упомянутого письма Николая Мистика и нашел их недостаточно основательными, а затем

привел целый ряд положительных доказательств в пользу несомненной подлинности этого письма, сильно компрометирующего патриарха.

Далее. Причину вторичного низложения патриарха Фотия магистрант усматривает не в капризном своеволии царя Льва, а в известной борьбе партий игнатиан и фотиан, причем поставляет эти партии в некоторую связь с политическими византийскими партиями зеленых и голубых (стр. 29–30). По поводу этой последней мысли оппонент заметил, что стремления и интересы позднейших церковных партий хорошо известны, стремления же и интересы

–545–

раннейших партий политических недостаточно еще выяснены; и, стало быть, стараться понять, партии игнатиан и фотиан при помощи истории партий зеленых и голубых – значит объяснять известное неизвестным. Добавив к этому, что начало появления церковных партий в Византии следует приурочивать не к патриаршеству Мефодия, как делает магистрант (стр. 30:37), а к патриаршеству Тарасия и к эпохе седьмого вселенского собора, оппонент высказал убеждение, что все-таки не в борьбе этих партий заключалась истинная причина вторичного низложения и изгнания Фотия, а скорее в интригах Стилиана Заутцы (отца Зои, четвертой жены императора Льва).

Заканчивая свои выражения, оппонент указал еще на ошибочность объяснения диспутантом должности протоспафария: это не гражданский (сенаторский) чин, как думает диспутант вслед за проф. Скаблановичем (стр. 96, прим. 2), а скорее военный. По крайней мере, самое словопроизводство (βτάρχη = меч) наводит на мысль о первом оруженосце.

Оживленные прения молодых ученых-товарищей по всем этим пунктам затянулись очень долго, причем с той и другой стороны была обнаружена солидная эрудиция и самое искреннее увлечение предметом научных своих занятий.

Наконец, также в качестве неофициального оппонента высказал несколько кратких замечаний преподаватель Вифанской духовной семинарии Н. И. Виноградов.

По окончании всех прений о. Ректор академии, собрав голоса членов Совета, объявил, что защита диспутанта признана Советом удовлетворительною и потому установленным порядком Совет будет ходатайствовать пред Святейшим Синодом об утверждении его в степени магистра богословия.

Диспут закончился обычным пением „Достойно есть“ около 9 часов вечера.

Шостьин А.П. Магистерский диспут: Ильинский Н. И., свящ. Синтагма Матфея Властаря: Исслед. М., 1892 // Богословский вестник 1893. Т. 2. № 6. С. 545–553 (2-я пагин.).

На той же неделе, в четверг (18 марта), и в той же самой академической аудитории происходил другой магистерский диспут (коллоквиум): преподаватель Таврической духовной семинарии священник Николай Ильич

–546–

Ильинский защищал представленные им для получения степени магистра богословия труды свои: 1) „Синтагма Матфея Властаря. Исследование“ (1–239 стр. Москва 1892 г.) и 2) „Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем, или алфавитная Синтагма Матфея Властаря. Перевод с греческого“ (стр. I–XII–410+LII. Симферополь 1892 г.).

В обычном кратком биографическом очерке (*curriculum vitae*), прочитанном пред началом диспута, секретарь академии сообщил собранию, что магистрант – сын священника села Михайловского, Богородицкого уезда, Тульской губернии. Образование свое он получил в Тульском духовном училище (1862–66 г.), затем в Тульской дух. семинарии (1866–73 г.) и наконец в Московской дух. академии (1873–77 г.), где окончил курс наук по существовавшему в то время церковно-практическому отделению со степенью кандидата богословия и с правом на получение степени магистра без новых устных испытаний.

Служебную деятельность свою Н. И. Ильинский начал в сентябре 1877 г. в качестве преподавателя греческого языка в Таврической дух. семинарии; а с 30 ноября 1881 г. он состоит в той же Таврической семинарии преподавателем литургики, гомилетики и практического руководства для пастырей. 2 февраля 1879 г. преосвященным Таврическим Гурием он был рукоположен во священника к Сретенской церкви, что при

Таврическом Епархиальном женском училище; затем в январе 1881 г. определен был на священническое место к церкви детского приюта графини Адлерберг, а 22 декабря того же года перемещен, согласно прошению, на настоятельское место к Андреевской церкви, что при Сиротском доме тайного советника Фабра.

Кроме этого места и должности преподавателя духовной семинарии, о. Николай занимает в настоящее время еще несколько должностей. Так, он состоит законоучителем Симферопольской женской гимназии и Епархиальным Таврическим экзаменатором; вместе с тем он же и член

–547–

различных епархиальных учреждений – административных и благотворительных: цензурного комитета, училищного совета, миссионерского комитета, комитета по устройству приюта для призрения вдов и сирот Таврического духовенства.

При такой сложной и разносторонней служебной деятельности о. Н.И. Ильинский находит все-таки время и силы для деятельности литературной. Кроме упомянутых обширных трудов, представленных им на соискание степени магистра богословия, перу его принадлежит несколько проповедей и речей, напечатанных в Таврических Епархиальных Ведомостях, и статья под заглавием: „Очерк состояния духовно-учебных заведений в России в текущем столетии“ (актовая семинарская речь по случаю исполнившегося 25-летия царствования императора Александра II, – напечатана в Тавр. Епарх. Ведомостях за 1880 год, вышла потом и отдельной книжкой).

Возражениям оппонентов предшествовала пространная речь магистранта, в которой он постарался выяснить значение Синтагмы, как практического руководства по церковно-гражданскому законоведению; и познакомил слушателей с историей своего многолетнего труда; при этом с глубокою благодарностью оратор припомнил имена преосвященного Алексия Литовского, под руководством которого (еще в бытность его профессором церковного права в Московской духовной академии) он начал свою работу, и преосвященного Гурия Таврического, который постоянно оказывал ему

содействие и помощь, предоставляя в распоряжение его собственную библиотеку и выписывая нужные для него книги и рукописи; а в заключение речи магистрант подверг обстоятельному разбору те критические замечания, какие были высказаны по поводу его исследования и перевода в „Церковных Ведомостях, издаваемых при Святейшем Синоде“ 1893 г. №7).

После речи магистранта начались ученые прения, причем официальными оппонентами были: экстраординарный профессор по кафедре греческого языка И. Н. Корсунский и доцент по кафедре церковного права Н. А. Заозерский. – Из них первый начал речь свою заявлением, какое он сделал еще ранее диспута в официальном отзыве,

–548–

представленном в Совете академии, – именно: если бы о. Ильинский представил на соискание степени магистра богословия один только первый из поименованных выше трудов своих (т. е. исследование о Синтагме Матеея Властаря), то и тогда, в виду и почтенного объема и высоких внутренних достоинств этого труда, он заслуживал бы искомой ученой степени, а он представил не только исследование о Синтагме, но и перевод ее на русский язык, – перевод, изобилующий множеством ученых подстрочных примечаний, основанный на тщательном изучении самого текста (среднегреческого византийской эпохи) и вместе источников и пособий, так или «иначе касающихся Властаревой Синтагмы. Оба эти труда стоят в теснейшей внутренней связи один с другим; тем не менее, по недостаточности времени, оппонент нашел полезным и удобным поделить возражения с своим сотоварищем по оппозиции. Предоставляя последнему возражать против исследования магистранта, он, как специалист греческого языка, взял на свою долю собственно второй труд о. Ильинского – перевод Синтагмы и на нем сосредоточил все свои возражения.

Установив общее положение, что всякий перевод должен быть по возможности точен, ясен и чист, он указал в переводе магистранта несколько погрешностей в этих отношениях, –

погрешностей, впрочем, весьма немногочисленных и зависевших большею частью от неустановленности терминов.

Так, ἐπιτροφῆς на стр. 4–5 у магистранта переведено словом „покаяния“. По мнению же оппонента, точнее следовало бы перевести: „внимания“ (как у Демосфена, Полибия и др.), или, наконец, „обращения“ (как в Деян.4:3; Сир.49:3; 18:21), только во всяком случае не „покаяния“, чего ἐπιτροφή никогда не значит и для чего употребляются специальные термины μετάνοια и μεταμέλεια. – Диспутант в оправдание своего перевода сослался на славянский (Синодский) перевод второго правила св. Григория Нисского, с которым рассматриваемое место Синтагмы стоит в очевидной связи.

Далее, на стр. 196 ὠμοφόριον переводится у магистранта –549–

словом „ожерелье“, тогда как оно значит собственно „на плечах носимое“, „наплечник“. По Дюканжу, ὠμοφόριον первоначально означало покрывало, которое носили женщины на голове и плечах; а у Льва Грамматика это прямо говорится о Пресв. Богородице; всем известна также часть архиерейского облачения с именем „омофор“. Для обозначения же ожерелья употребляются слова – περὶ τράχηλιν, ὀρμίσκος и под.

На стр. 279 в надписании первой главы, по мнению оппонента, для μάντεων более подходил бы термин „прорицатели“, а не термин „волшебники“; для ἐπαοιδῶν – „обаятели“, а не „чародеи“, и т. д. – На это замечание магистрант ответил, что значение всех указанных терминов слишком неустойчиво и с решительною определенностью едва ли может быть утверждаемо.

На стр. 366 слова подлинника: ἐναργὴς δὲ τῆς τοῦ πονηροῦ σκιαότητος εἰκῶν магистрант переводит так: „ясный образ мрачной злобы лукавого“. Такой перевод оппонент признал и нескладным, и неточным, потому, во-первых, что для слова „мрачной“ в подлинном тексте нет ничего соответствующего, а во-вторых потому, что σκιαότης (от σκιαίος, лат. scaevus – левый, неловкий, неудачный, несчастный) по означает собственно „злобы“.

Наконец, в одном случае различие в переводе оппонента и магистранта объяснилось тем, что они имели под руками не одно и тоже издание греческого текста Синтагмы, а различные: у оппонента было издание Беверегия, у магистранта новейшее издание Ралли и Потли.

Вообще же проф. Корсунский признал перевод о. Ильинского трудом весьма тщательным, составляющим ценный вклад в отечественную науку, заслуживающим поэтому полного уважения и доверия.

Подобно первому оппоненту, и второй из них – доцент Н.А. Заозерский – начал свою беседу с магистрантом самым лестным похвальным отзывом об ученых трудах его. Но, отдавая полную дань уважения этим почтенным трудам, оппонент не мог, конечно, не отметить в них некоторые недосмотры и ошибочные тезисы.

Прежде всего, в кратком историческом очерке Но-
–550–

моканонов, изложенном во введении, магистрант не обратил должного внимания на монографию знаменитого византиниста Zachariae: „Die griechischen Nomokanones“(1877). Зная эту монографию и вскользь упоминая о ней (в примечаниях на стр. 10–12), о. Ильинский не придал ей надлежащего значения. От этого случилось, что он в своем исследовании держится неверного взгляда на образование византийского Номоканона, – того взгляда, который после труда Zachariae оказывается уже устаревшим и в настоящее время едва ли кем разделяется. Если же магистрант имел свои особые какие-нибудь основания не соглашаться с выводами Zachariae, то он должен был бы изложить эти основания и показать, почему отдает предпочтение старому взгляду канонистов и почему выводы авторитетнейшего византиолога кажутся ему неубедительными. – В ответ на это замечание, вполне признав его справедливость, магистрант объяснил, что, живя в отдаленном Симферополе, он получил упомянутую монографию Zachariae слишком уже поздно, когда сочинение его было совсем приготовлено к печати и даже печаталось. Поэтому он и

не имел возможности суждениям знаменитого византиолога уделить больше места в диссертации, как они того заслуживали.

Как мало внимания обратил магистрант на взгляды Zachariae, так же мало значения придал он суждениям Biener'a и Heimbach'a. Потому в книге его с решительностью утверждается тезис, что Матфей Властарь пользовался Василиками, что „этот сборник был одним из главных руководств Властаря по части гражданского законоведения и послужил источником для многих гражданских постановлений в титулах νόμων его Синтагмы“ (стр. 152 и след.). А между тем, Heimbach со всею наглядностью и непосредственною убедительностью обосновал оспариваемое магистрантом предположение Biener'a, что Властарь по самым обстоятельствам времени своего не мог пользоваться Василиками. Оспаривая Biener'a, осторожно высказавшего свое предположение в 1824 г., магистрант очевидно должен был бы иметь дело с Heimbach'ом, подтвердившим предположение предшественника учеными доводами в 1870 г. Эти доводы Heimbach'a за-

—551—

служивают полного внимания и могут быть сведены вкратце к следующим положениям: в то время, когда жил Властарь и писал свою Синтагму, Василики оставались почти без всякого употребления. Причина этого скрывалась частью в огромной массивности кодекса Василик, частью же в самом характере их. Огромная масса книг была препятствием к тому, чтобы находилось много ревнителей к списыванию их; и вот уже в век Феодора Вальсамона, т. е. в исходе XII в., число этих кодексов было столь мало, что даже в Александрии погибла память о них (Марк, патриарх Александрийский, писал Вальсамону, что Василики не дошли в их страну и у них совершенно неизвестны). Эта же массивность кодекса Василик побудила автора Синописа к тому, чтобы выбрать лишь важнейшие места Василик и расположить их в алфавитном порядке. И Синописис этот, как удобнейший для пользования, хотя не устранил совсем из употребления Василик, однако же, несомненно, весьма уменьшил его. Равным образом, и те *juris*

manuaria, которые были скомпилированы в X и след. веках, хотя опирались по большей части на фундаменте Василик, однако же в свою очередь способствовали сокращению употребления их. – И по самому характеру своему Василики не могли привлекать людей к усердному списыванию их: в них именно заключалось многое такое, что не имело никакого значения уже для современников Вальсамона. С одной стороны, император Лев Мудрый, занес в Василики очень многое из Дигест, что было отменено еще новеллами Юстиниана; с другой стороны, из книг Юстинианова права в Василики занесены были многие законы, значение коих ограничивалось лишь определенным промежутком времени и имело в виду лишь определенные местности. Наконец, изменения в праве, последовавшие после публикации Василик и произведенные позднейшими узаконениями, способствовали также уменьшению пользования Василиками и значительному сокращению их разными писцами при списывании. Неудивительно поэтому, что в век Вальсамона целостных кодексов Василик вне столицы уже не существовало. А немногие кодексы их, имевшиеся в Константинополе, погибли в большей

–552–

своей части при завоевании его Латинянами в 1204 г. Таким образом, представляется в высшей степени невероятным, чтобы Матфей Властарь, живший в XIV в., мог пользоваться Василиками при составлении своей Синтагмы.

К этим доводам, изложенным и заимствованным у Heimbach'a, оппонент присоединил еще от себя два следующих соображения, клонящихся также к опровержению тезиса магистранта:

1) М. Властарь, составляя свое *juris manualia*, без сомнения имел в виду написать не какую-либо ученую диссертацию, помещая в ней всякие доступные ему сведения, а практическое руководство познания права. Но Василики для него были такою же архаическою вещью, как для нас, теперь Судебник Иоанна III. Ужели, было бы благоразумно помещать последний в виде источников действующего права напр. в Уставе духовных Консисторий?

2) Достопримечательно также, что современник Властаря, гражданский судья Константин Арменопуло, при составлении своего шестикнижия, положил в основание своего свода не Василики, а Прохирон Василия Македонского, Василиками же совсем не пользовался. Так поступил светский ученый юрист и опытный практик судья: зачем же было Властарю – канонисту и монаху – пользоваться Василиками, если и самые гражданские судьи и юристы считали их ненужным старым?

Отстаивая свое убеждение, что Матфей Властарь пользовался Василиками, магистрант заявил, что к этому убеждению его привело внимательное сличение текста многих гражданских законов Синтагмы с подлинным текстом Василик. – Авторитет ученых издателей Ралли и Потли также на его стороне, ибо и они утверждают, что Властарю были известны Василики. – Что же касается доводов Heimbach'a, разъясняющего, как и почему Василики были чрезвычайно непопулярны и редкостны в XII–XIV вв., то силу этих доводов магистрант попытался ослабить простым предположением, что Властарь мог иметь под руками и читать Василики, живши на Афоне.

Обращаясь затем ко второму труду о. Ильинского, оппонент выразил сожаление, что он в своем переводе

–553–

Синтагмы урезал подлинник, – перевел только среднюю часть, а введение и эпилог оставил непереуведенными. – В оправдание своего поступка переводчик объяснил, что Синтагму составляет собственно сборник правил, расположенных в 24 отделах по алфавиту от а до ѱ, – им он и ограничился в своем переводе. Впрочем, согласился, что введение (протеорию) следовало бы перевести, но никак не эпилог.

В рассуждении перевода, оппонент указал несколько неточностей, происшедших от недостаточного знакомства переводчика с техническим юридическим языком византийского права.

Заканчивая свои замечания, оппонент прочитал один, крайне невразумительный, отрывок из старинного рукописного славянского перевода Синтагмы („о степенях брака“) и высказал

о. Ильинскому глубокую благодарность за его перевод не только от лица ученых, но и от лица простых любителей чтения „божественных книг“.

В качестве частного оппонента сделал несколько мелких замечаний преподаватель Вифанской духовной семинарии Н. И. Виноградов.

По окончании всех прений о. Ректор собрал голоса членов Совета и объявил, что защита признана удовлетворительною и что Совет академии будет ходатайствовать об утверждении о. Ильинского в степени магистра богословия.

Ученое торжество закончилось обычным молитвословием.

А. Шостын

**Введенский А.И. Петр Евгениевич Астафьев († 7-го
Апр.¹⁰⁶⁷): Характеристика его философских и
публицистических взглядов // Богословский вестник
1893. Т. 2. № 6. С. 554–571 (2-я пагин.)**

–554–

Мыслящая Россия оплакивает новую утрату – преждевременную кончину философа и выдающегося публициста, Петра Евгениевича Астафьева. Всякий, кому дороги интересы русского слова, русской мысли, кто желает блага своей отчизне и ценит людей, ей полезных, должен откликнуться на эту утрату памятью признательной и мыслью отзывчивой, должен остановиться, хотя бы и недолгим,

–555–

но сосредоточенным вниманием на этой, во всяком случае, недюжинной личности. П. Евг. был один из тех, – увы, немногих! – людей, которые именно нужны нам в наше острое, переходящее время. Он верил в идеал,

–556–

в непреложную истинность православного Христианства, в будущность России, в могучую силу последовательной и честной мысли и светом этих начал пытался осветить хаос владеющих нашим „интеллигентным“ обществом дум, надежд, симпатий и стремлений. Те теории и взгляды, которых не исключали эти идеальные начала принципиально, он пытался переработать и доразвить с своей точки зрения; а в противном случае клеймил их смелым и сильным словом осуждения, независимо от того, кто их проповедовал, – по пословице: amicus Plato, sed magis amica veritas.

П. Евг., как сказано, был вместе и философом и публицистом; но философом он был по призванию, а публицистом, так сказать, поневоле. Вот с какою горечью говорит он об этом сам: „Я всегда был бесконечно далек от мысли – считать себя публицистом по призванию. И самые глубокие симпатии, и духовные интересы, и особенности личного характера и выработавшиеся за много лет любимые

приемы и привычки мысли, – все это влекло меня всегда в иную область, более ясную и спокойную, – в область вопросов чистой науки и философии. Но жизнь не терпит слишком полного и долгого эпикурейского уединения от ее страстных тревог и жгучих запросов в эту безмятежную область, даже когда дело идет о ее немногих баловнях. Даже их только

–557–

на редкие и счастливые часы отпускает она из своих властных объятий, чтобы тем настоятельнее заявить затем свои на них притязания, тем стремительнее вовлечь снова в свой водоворот. Немного найдется философов, которые хотя на время не бывали бы вынуждены становиться более или менее публицистами, если только страстно, искренно преследовали и свою чисто философскую задачу. Общую участь разделяю и я“ (Из итогов века, предисловие).

Мы изложим здесь в общих чертах основные философские и публицистические воззрения П. Евгениевича. Может быть, его идеи отзовутся в читателе созвучием и затронут гармонически настроенные струны его души. А если бы этого и не случилось, во всяком случае, они заставят подумать о некоторых вопросах еще раз и может быть передумать их снова...

* * *

Свою литературно-философскую деятельность П. Евг. начал монографией: „Монизм или дуализм“? Эта монография во многих отношениях несовершенна. Как и в большинстве юношеских работ, в ней видна неопытность в распоряжении материалом, излишнее стремление показать эрудицию, желание высказаться по всем вопросам разом: отсюда – обилие выписок, отклонения в сторону, резкие отзывы и тяжеловесные утверждения. За всем тем, уже и эта, в формальном отношении столь несовершенная, работа, обнаружила в авторе мысль гибкую и вдумчивую, которая ставит и решает вопросы по своему, которая уже успела выработать некоторые свои идеи, послужившие точкою отправления для дальнейших философских взглядов нашего мыслителя. Именно, он высказывается здесь против монизма в его бесконечно разнообразных формах и за дуализм (объект и субъект, материя

и дух, рассудочная и идеальные начала бытия, жизни и знания). В частности, он восстает против „рационалистического догматизма“, „абсолютизма рассудка“, с одной стороны, и – „догматизма мистического“, „абсолютизма воли“, с другой (91–4). Рассудочное знание овладевает только данным.. Все, что выходит, что побуждает человека стремиться за пределы данного (свобода,

–558–

действующая сила, чувство, безусловное и т. д.), – все это для знания, с своей положительной стороны, совершенно недоступно. Даже более: наши верования, любовь, наслаждение прекрасным, – словом все, в чем выражается „выхождение за пределы данного, условного и незаконченного“, – все это не только не вмещается в познание, „чуждо знанию по существу“, но часто стоит с ним в прямом противоречии. С другой стороны, и слепая, не просветленная идеальными началами, „бессознательная“ воля ведет в знании к непроглядному мистицизму, а в жизни – к господству грубой силы. Отсюда следует, во-первых, что все монистические системы, возводящие в принцип бытия и знания, или только разум, или только слепую волю, несостоятельны и что, следовательно, система мысли, по самому существу дела, должна быть дуалистична, – должна совмещать в себе два начала: теоретическое, условное, реалистическое, и – этическое, безусловное, идеалистическое (110). Во-вторых, так как система монизма невозможна, то философия, очевидно, должна быть наукою не изъясняющею, а оценивающею т. е. „может иметь значение только совокупности необходимых презумпций знания“, обще пригодных субъективных идей и понятий, не уничтожающих однако, „дуализма между мыслию и бытием, субъектом и объектом“. Она должна, говоря иначе, установить высший, доступный человеку, идеал, т. е. „гармонически развитую, прекрасную личность“ и ввести в самопознание (111 и дал.). В этом вся ее задача.

Как видно из только что изложенного, основная тенденция „Монизма и дуализма“ совершенно скептическая: знание не вмещает в себе идеальных начал бытия и жизни и даже стоит с

ними в противоречии или, говоря иначе, основные идеи и „нормы духа“ необъяснимы и недоказуемы (48:50, 54:114 и др.). Ясно, что, при таком недоверии к ресурсам логического разума, философ должен был искать его восполнения в каком-нибудь другом начале. И он находит его, примыкая к французам философам, особенно Мэн-де-Бирану, в непосредственно известном нам чувстве собственного усилия и пользуется этим чувством, как ключом для

—559—

истолкования бытия и философского познания. С этой точки зрения в своих позднейших монографиях он и решал вопросы гносеологии, онтологии и этики.

Основание философского познания есть внутренний опыт, — знание субъекта о себе, как о деятельном усилии (Вера и знание в единстве мировоззрения, стр. 158): „нет мира без субъекта и нет мировоззрения без внутреннего, непосредственного, всерешающего знания о субъекте“ (121). Астафьев не первый, конечно, говорит о внутреннем опыте, как основном начале философского знания; но есть в его учении об этом предмете одна, глубоко отличающая его от всех остальных подобных же теорий, черта. Именно, вопреки укоренившемуся в философии взгляду, по которому внутренний опыт есть будто бы лишь орган, средство познания о внутренней жизни, воле, субъекте, он смотрит на внутренний опыт как на самый субъект, на самую внутреннюю жизнь его, в ее существе (137–8). Выигрывается этою перестановкой точки зрения на внутренний опыт, конечно, весьма много. Внутренний опыт, с этой точки зрения, оказывается не спокойным, чисто созерцательным, сторонним зрителем того, что совершается в нашем внутреннем мире, но деятельным участником в его жизни, в его росте и развитии, фактором этой жизни. Акты воли, напряженность и тон чувства, представление, — все это не узнается только внутренним опытом, но есть самый этот опыт. Таким образом, область внутреннего опыта, его процессы, акты и состояния совершенно совпадают с областью самой внутренней жизни. Вот почему внутреннее наблюдение, говоря словами франц. психолога Булье, „не останавливается на явлениях, но

проникает до их существа“. Говорить, что во внутреннем опыте мы будто бы знаем только явления, но не сущность – бессмыслица: сознание, субъективность, ведомая самой себе и только себе, не внешняя себе, явлением быть не может. Сознание, внутренний опыт есть самый акт, самое деятельное усилие, составляющее существо души, но – не явление. Только при таком понимании внутреннего опыта и находит свое объяснение столь долго занимавший философов и психологов любопытный факт „лживости“ показаний намерен-

–560–

ного самонаблюдения (наприм., чувства и волевые напряжения, от сосредоточения на них внимания, утрачивают свою ясность и определенность и т. д.). В самом деле, „если внутренний опыт, сознание есть деятельная сила, производящая своею деятельностью представления, чувства и импульсы к движению, то, когда она приостанавливается, чтобы наблюдать их со стороны, она естественно перестает производить их, но создает иные, новые“ (161).

Сознание, внутренний опыт, наше усилие, активность есть единственно устойчивый, бесспорный, по самой сущности своей исключающий всякое сомнение факт, который именно поэтому самому и должен быть признан началом метафизического познания: только „уже из различных признаков, непосредственно ведомых нам своих состояний, мы построиваем исподволь весь мир предметов, в отличие от мира собственной внутренней жизни“ (150). Как же именно?

На этот вопрос наш философ отвечает своею интересною теорией „критической монадологии“ (в отличие от догматической – Лейбница). Сущность ее может быть кратко выражена так. Всем известно, что сознательные психические акты, вследствие повторения, переходят в акты автоматические, совершающиеся без участия сознания, без заметного усилия, быстро, почти моментально, – что, следовательно, сознательные душевные работы понемногу создают себе выполняющий эти работы уже бессознательно, без трудно и безвольно автоматизм, как бы бессознательный психический организм, который принадлежит субъекту, неразрывно с ним связан, на него влияет, но, как

бессознательный, автоматизованный, он для психического субъекта есть уже что-то внешнее, чуждое, только данное ему, только его ограничение¹⁰⁶⁸. Этот психический бессознательный организм привычек, автоматизованных работ, как механизованное бессознательное орудие, материал и границу субъективной жизни, можно назвать внутренним

–561–

телом монады (ибо мир состоит из монад), внутренним отношением ее к тому, что, как бессознательное и механическое, стало для нее уже внешним, как бы ее периферией. Но раз мы признаем это (а логически это совершенно понятно и психологически объяснимо), мы можем понять и взаимодействие между двумя, обладающими каждая своим внутренним телом, своею периферией, монадами, и – далее – их группировку, организацию: диады, дриады, центиады, миллиады монад и так далее до бесконечности. Этим путем, рассуждая постепенно и последовательно, мы можем построить весь мир. В самом деле, если привычные, часто повторяющиеся акты, переходя в автоматичные, уходя из сферы и власти сознания, тем самым ограничивают его, то почему, – спрашивает наш философ, – „почему робеть пред представлением о мире, как совокупности таких, ограничивших себя, организовавшихся сознаний, когда и самое понятие вещества всецело сводится на границу действия, – сопротивление?“ Итак, мир есть система монад, а монада есть сила, акт, усилие, в котором разом дано и представление (ведомость о себе) и воля (напряжение) и чувство (степень усилия, стр. 180:184–206).

Тот же принцип, непосредственно ведомой себе активности, усилия П. Евг. применял и к решению различных вопросов психологического и особенно этического характера. Так как в акте внутреннего опыта есть и самоопределение, и суждение о себе, следовательно, и возможность подчинения себя какому-либо критерию, помимо силы данных побуждений, то он может быть достаточным началом нравственной жизни во всех ее основных проявлениях. Применяя свой принцип к решению этих

частных, специально-этических вопросов, наш философ сообщает ему еще большую определенность и законченность.

И прежде всего, утверждаясь на почве своего основного начала, он метко опровергает модную современную доктрину философского пессимизма. Психологический анализ состояний сознания показывает, что в каждом из них есть элементы воли, чувства и мысли (психический спектр), вследствие чего, говоря строго, нет состояний сознательной

—562—

жизни безразличных логически, этически, эстетически и т. д., точно так же как нет и состояний этой жизни и чувства безразличных эвдемонологически. Вот почему, отрешаясь в оценке какого-либо чувства от его нравственных, эстетических, логических, религиозных и т. п. моментов, мы не только не получаем настоящей эвдемонологической его ценности, но напротив заранее лишаем себя возможности правильной оценки его, ибо вместо действительного состояния чувства производим оценку какой-то произвольной фикции нашего ума. Конечно, нет ничего удивительного, что, выделив, например, из чувства половой или родительской любви, как это делают пессимисты (Гартман), все этические, эстетические и т. п. моменты, мы должны будем признать это чувство каким-то недоразумением, заблуждением, страданием, лишенным всякой ценности, как это пессимисты и делают. Но такой прием рассуждения несостоятелен ни психологически, ни философски, ни просто логически. Рассуждать так, как рассуждают в данном случае пессимисты, также нетрудно, как, напр., доказать, что в комнате темно, потушив в ней предварительно все огни. Ошибка их в том, что они совершенно не психологично и нелогично разрывают две стороны одного и того же вопроса, — вопрос о ценности акта или состояния сознания, логической, нравственной, эстетической и религиозной, с одной стороны, и — ценности эвдемонологической с другой, тогда как первая непременно порождает и последнюю, вследствие их неразрывной связи в едином акте психического усилия, сознания, бытия. Всякая другая точка зрения на вопрос и особенно точка зрения пессимистов, по убеждению нашего

философа, при ее последовательном проведении, ведет к отрицанию объективной истины, красоты, нравственности и религии. В раскрытии этого тезиса мы находим у П. Евг. много тонких и глубоких замечаний (Страдание и наслаждение жизни, 1885, особенно стр. 51 и след).

Еще интереснее взгляды П. Евг. на природу чувства и особенно специфически-нравственного чувства – любви. Сущность жизни, даже на самых низших ступенях ее, – в напряжении. Жизнь, самочувствие, в сущности, есть не что иное, как чувство более или менее соответствующего за-

–563–

пасу наличной силы существа, легко и ритмически или медленно и неправильно совершающегося, течения сменяющихся состояний собственного напряжения, собственной активности. Раскрытие задатков своей природы – вот задача каждого существа и стремление к осуществлению этой задачи дает ему субъективное удовлетворение (счастье) и объективное достоинство и ценность. Но этому самораскрытию существ содействует всего более чувство и именно – чувство любви, в которой всего более проявляются родовые черты всякого чувства – страстный, волевой, активный характер, обуславливающий подъем энергии, ясность и полноту самосознания. Так как сущность любви состоит, как сказано, в подъеме нашей энергии, самочувствия, то мы любим предметы и существа не за какие-нибудь их достоинства и свойства, не за красоту, наприм., как это ошибочно принято думать, а за то, что сами в них влагаем, – за ту массу собственных деятельных усилий, труда, забот, которые на них положили, – любим тех, кому наша любовь, наша забота, наши деятельные, направленные на их благо, усилия нужны, или тех, кому они с, нашей стороны должны. Так, мы любим существа нежные, хрупкие, с одной стороны, существа, требующие нашей заботы и охраны, – любим и существа, высоко превосходящие нас своею силою, красотою, возвышенностью, дающими им право принимать с нашей стороны, как должное, подчинение и услуги. Так, мы любим гениев, людей, облеченных громадною властью и располагающих судьбами громадных масс, любим Бога; так, с

другой стороны, любит мать своего ребенка, натура энергичная – натуру нежную, слабую и т. д. Во всех этих случаях любовь производит двоякий психический эффект: подъем самочувствия, сознание большей ценности своего бытия и деятельности, как тесно связанных с украшенным, повышенным, просветленным бытием объекта деятельности и чувства (это эффект любви, по отношению к самому любящему) и – идеализацию любимого существа или предмета, обуславливающую веру в него (со стороны объективной). Именно в этом двойном эффекте любви, – в подъеме самочувствия и в преобразовании, в идеализации существ любимых, – и заключается сила и этическое значение

–564–

ее, как основного фактора нравственной жизни. (Чувство, как нравственное начало, 1886, особенно стр. 53–5:65, 70:45–8 и др.).

Далее, с той же стороны уясняется нашему мыслителю сложная и трудная проблема о свободе воли. Так как наше сознание оказывается не пустым местом игры представлений, мотивов, чувств и т. д., не бездеятельным ее зрителем, но деятельною силою, которая сама определяет себя, то говорить о его связанности, несвободе значит допускать противоречие в терминах. Ведь усилие, пока оно остается усилием, утверждается не определенным, не отменно данным ему отвне состоянием, но тем состоянием, которое вызвано его же собственным актом: его энергия и направление определены для него, поэтому не ранее этого акта, но тем состоянием, которое этот акт сам производит. С этой точки зрения, усилие является „телеологическим началом жизни сознания“, „энергиею“ или „энтелехией“, выражаясь в терминах Аристотеля, – причиною не действующею, но конечною, что именно и придает деятельности нашего сознания иной, не похожий на деятельность объективных, механических сил характер, – обуславливает его „особые категории“ (категории причинности и основания здесь неприложимы), особые формы и способы обнаружения, особое отношение его к сознанным им, как своим, целям (К вопросу о

свободе воли, см. „Труды Моск. психол. Общества“, вып. III, стр. 324:340–4:351 и след.).

От вопросов специально философских, каковы вопросы о природе знания, о сущности мира, о ценности бытия и др., П. Евг., как сказано, постоянно переходил в своей литературной деятельности к вопросам прикладной философии, которые в свою очередь близко соприкасаются с вопросами, обыкновенно составляющими злобу дня и предмет мелкой и крупной текущей прессы, – к вопросам публицистическим. Никогда не теряя из виду теоретических предпосылок своей философии, напротив постоянно исходя из них и сообразуясь с ними, он пытался освещать их светом самые неотступные запросы минуты и жизни, – он разъяснял, напим. своим современникам, что, несмотря на постепенно увеличивающееся наше техническое богатство,

–565–

мы все же беднеем духовно (Симптомы и причины современного настроения); что, не смотря на охватившее в настоящее время почти всех стремление к мнимому, эгалитарно-либеральному идеалу жизни людей, равных в труде, в благополучии, власти и т. д., – смысл истории, подлинный, истинно человеческий смысл, все же не в этом идеале механизированного строя жизни, а в тех мотивах и идеальных началах, которые управляют развитием общества, которые одни создают историю, обуславливают историческое творчество, действительное движение вперед, к лучшему, дают человечеству возможность самодеятельно и свободно устроят свою жизнь – по своим понятиям о должном, желанном и ценном (Смысл истории и идеалы прогресса, стр. 23. 7:41. 3. 5:55, 61 и др.); что, сознавая права личности, задачи христианской, православно-христианской и национально-русской культуры, мы должны энергично бороться против занесенных к нам с запада, обезличивающих, убивающих нравственность, религию и истинно свободную и гуманную мысль, принципов безнадежного пессимизма, скептицизма, утилитаризма, парламентаризма и в частности – против главного носителя и выразителя этих исключительно-

утилитарных начал, еврейства, которое растет и крепнет на счет нашей родины, поедает лучшие наши соки, все подчиняя силе и идеалу плутократии и всех обращая в „верноподданных рубля“ (Из итогов века и писем Еврейство и Россия) и т. д. и т. д. Мы не можем, однако, касаться здесь всех этих частных идей, – это завело бы нас слишком далеко, – и отметим лишь наиболее оригинальные суждения П. Евг-а: о женском вопросе, о наших национальных задачах и о религиозном обновлении наших дней.

Пресловутый, еще недавно так страстно обсуждавшийся вопрос об эмансипации женщин П. Евг. решал отрицательно и, – что особенно важно, – не на основании каких-нибудь безотчетных симпатий или косвенных соображений, но совершенно научно-объективно, на основании определенных физико-психологических данных. Мужчина и женщина различны по природе и по призванию, потому что в их организации заложены совершенно различные „психи-

–566–

ческие ритмы“: жизнь женщины проходит гораздо более скорым ритмом, чем жизнь мужчины, что стоит в связи с особенностями ее организации, а, так как и к психической области приложим закон, по которому „что выигрывается в силе, то теряется в скорости“, или, говоря иначе, „скорость действия обратно пропорциональна степени его напряжения, его сосредоточению и массе (объему)“, – то, при сравнительно ускоренном темпе, психическая жизнь женщины должна быть слабее, менее сосредоточенна, менее объемиста и не так постоянна и устойчива, как жизнь мужчины. Отсюда – все ее особенности, недостатки, но и ее превосходства. При сравнительной неспособности к продолжительной и напряженной деятельности в одном направлении, женщина не может быть хорошим профессиональным деятелем (ученым, судьей, администратором и т. д.). Но за то, вследствие своей подвижности, которая развивает впечатлительность, отзывчивость на все конкретные события и явления и т. д., она незаменима в семье, у постели больного, наприм., в обществе, в качестве его смягчающей и облагораживающей силы, и т. д.

Но, конечно, от того, что женщина более предназначена для семьи, что ее влияние по преимуществу остается влиянием интимным, морально-воспитательным, это последнее не становится ни менее действительным, ни менее почтенным. Совершенно напротив, именно только в этом влиянии „женственной женщины“ таится залог победы над удручающим современную жизнь пессимизмом и всяким нигилизмом. Только женщина, – являющаяся в наше время почти единственной представительницею жизни и интересов внутреннего человека, – только она, давая нам жизнь, может научить нас и ценить эту жизнь. В наше время болен именно внутренний человек: его-то и нужно освежить, оживить и отрезвить и надежда на это исцеление в женщине: она всегда возвышала живой и глубокий протест против различных недугов, которыми болеет внутренний человек (Психический мир женщины, его особенности и превосходства и – Понятие психического ритма, как научное основание психологии полов).

В своей монографии: *Национальность и общечелове-*
–567–

ческие задачи П. Евг. пытается разрешить важный вопрос, выдвинутый особенно в последнее время, об отношении двух указанных в теме элементов – национального и общечеловеческого. Он решает этот вопрос утвердительно, – находит, что „служение национальной идее, выполнение требований национального духа есть, в сущности, требование самих вечных, сверх народных, общечеловеческих начал и задач“ (стр. 3). В частности, преломляясь сквозь призму русского национального сознания, эти вечные, сверх национальные основы жизни создают самобытный и оригинальный русский тип или характер, который характеризуется такими чертами: „глубина, многосторонность, энергическая подвижность и теплота внутренней жизни и ее интересов, рядом с неспособностью и несклонностью ко всяким задачам внешней организации, внешнего упорядочения жизни и – соответствующим равнодушием ко внешним формам, внешним благам и результатам своей жизни и деятельности. Душа выше и дороже всего: ее спасение, полнота, цельность и

глубина ее внутреннего мира прежде всего, а все прочее само приложится, несущественно, – таков девиз „„святой Руси““, предносящийся ей в отличительно-русском идеале святости“ (26). Но, „глубоко религиозный по самому своему существу, наш народный дух не может считать религиозную задачу земною задачею, выполняемою организацией людей, властей и народов на земле“ (это ошибка западных культур и церквей): такое так сказать „искание комфорта, спокойствия в деле своего спасения устройением для него готовых форм, ему совершенно чуждо“ (38). Нет, „царствие Божие не на земле, и не устроится нами здесь, в ее учреждениях, – а в духе. Не созидание Церкви, а исполнение ее – таков смиренный идеал православия и православного русского народного духа“ (40). Далее, именно это преобладание в русском мирозерцании этических и религиозных начал образует самую удобную почву для развития самобытной русской философской мысли: „погруженный лучшими и глубочайшими своими стремлениями в свой внутренний, духовный мир, русский человек не может не быть глубоко проникнут интересами самосознания“, а это, как известно, и есть начало-

–568–

философии и вот почему, хотя у нас и нет крупных философских произведений, однако всякое выдающееся литературное явление непременно окрашено каким-нибудь философским интересом (41). Конечно, склонность русского ума довольствоваться одними принципами, не раскрывая и не проводя их последовательно, создает для русской философии не малую опасность (46); но за то, с другой стороны, хорошо обоснованный принцип, формулирующий то, чем действительно живет смутная мысль и сердце целого народа (а русский народ весь, в своем целом, философ) для дела самосознания иногда значительнее десятка хорошо развитых, но никому собственно не разъясняющих загадки его подлинного мира, систем (47). Важно то, что есть у русского народа силы и склонность к философии: все остальное приложится.

Отметим, наконец, еще одну подробность в публицистических взглядах П. Евг-а – его взгляд на

обновительное движение наших дней, в частности в сфере жизни религиозной. Он замечал это движение или „брожение“ умов в наше время, но не склонен был преувеличивать его значение, – видел в нем не совершившееся уже возрождение нашего духовно больного века, как видят другие, а только лишь „смутный проблеск зари его, – зари, в которой мрак пережитой ночи еще борется со светом нарождающегося дня, колеблющимся и призрачным“ (Вера и знание, 8). Пробудился интерес к вопросам религиозным и философским, но „русло, в котором текла долгое время умственная жизнь, чуждая какого-либо идеализма, положительная, трезвая, без увлечений и не нужных подъемов духа, ограниченно практическая, осталось прежнее. Вся перемена состояла только в том, что в это же русло, не допускавшее в себя прежде никакого идеализма, ничего трансцендентного, мистического и практически непосредственно неосуществимого, была принята и стоявшая дотоле вне его, в стороне от течения, религиозная идея“, вследствие чего она конечно была лишена своей чистоты, „религия обратилась в чуждую метафизического догматизма и мистических стремлений и верований опытную основу практической, земной нравственности, в закон земной жизни и ее разумения“ (у

–569–

Толстого, Вл. Соловьева и др.). Само собою понятно, что такое возвращение мысли к вопросам и интересам религии является не возрождением религиозной идеи, не торжеством ее над недугами нашего века – феноменизмом и утилитаризмом, но новым торжеством последних и при том в самой заветной, последней, дотоле еще недоступной для них области, – в области идеала (стр. 19–20). Можно, впрочем, надеяться, что пробудившаяся в человечестве тоска по идеалу обнаружит фальшь этого подавления и искажения религиозной идеи чуждыми ее существу прежними односторонними началами и изобличит иллюзорность всех этих выплывших в начале движения на поверхность жизни новых религий в замену старого, будто бы ожившего Христианства.

Мы наметили общую схему и основные контуры философии П. Евг-а Астафьева. Для человека, знакомого с историей философии, ясно, что оригинальность П. Евг-а касается главным образом подробностей, частного раскрытия и применения начал системы, в установке же самых этих начал – чего, впрочем, не скрывал, что даже подчеркивал и сам философ, – его взгляды связаны многими нитями с системами других мыслителей: так, в своем недоверии к исключительным силам формально-логического разума он примыкает к Канту и пожалуй далее к Сократу; в учении о психическом усилии, как сущности души, и внутреннем опыте – к Мэн-ле-Бирану и Лотце; в теории критического монадизма – к Лейбницу в учении о „психическом спектре“ – к Льюису и т. д. Но, конечно, это нисколько не умаляет достоинства и значения идей, равно как и заслуги П. Евг-а пред историей русского просвещения и историей философской мысли вообще. Совершенно напротив, именно эта связь его воззрений с идеями гениальных предшественников дает им особенный вес, крепость и силу. Пора уже перестать нам смотреть на философию, как на область открытий, как на игру в глубокомыслие, пора сознать, что и здесь, как во всех остальных сферах

–570–

научного знания, можно и должно строить на основании, уже заложенном, из материалов обработанных, по планам изведенным: иначе разногласиям в философии, дроблению школ и направлений и у нас, как у наших соседей, немцев, конца не будет и всегда будут делаться курьезные „открытия“ в области философской мысли таких истин, которые были известны человечеству не только столетия, но даже и тысячелетия тому назад. Петру же Евг-у делает честь то, что он сумел выбрать себе руководителей философии конгениальных русскому духу и, восполнив их идеи иногда, как мы знаем, очень оригинальными подробностями, переработав их с точки зрения своего, православно-русского идеала, образовал из них одну, внутренне-связную и законченную систему. Конечно, эта система, как и всякая другая, не чужда некоторым слабым сторонам (так, по нашему мнению, недоверие к формально-

логическому разуму сказывается в ней гораздо сильнее, чем требовал основной ее принцип – понятие психического усилия; монадология, даже и при ее критическом преобразовании, не объясняет нам материи и косвенно, в своих выводах, ведет к монизму, от которого, по-видимому, система, хотела уйти и т. д.). Но чего не выполнил П. Евг. своими единоличными силами, то, – скажем его словами, – „выполнят многие, одушевленные одним стремлением“ (Национ. и общечел. задачи, 46). Философ жил этою верою в философскую так сказать правоспособность и мощь русского ума. Охотно присоединяемся к ней и мы.

П. Евг. был человек идеи. Идея была его блаженством, но вместе, так как никакое блаженство на земле не остается как сказать неоплаченным, – и мукою. „Обладать определенным и ясным мирозерцанием, – говорит он, – есть великое блаженство, доставляет высочайшее и глубочайшее духовное удовлетворение; но это блаженство, это удовлетворение никому не дается даром“ (Вера и знание, V). В этих словах ясно слышится личный опыт, – радость упоенного идеею слителя и мука бьющегося над ее развитием труженика: мы сорадуемся его чистой радости и сожалеем, что, по условиям жизни, эта радость в большей, чем обыкновенно бывает, сте-

–571–

пени требовала мук и отравлялась докучливыми житейскими невзгодами.

П. Евг. был человек верующий и глубоко верующий. Некоторые страницы его сочинений проникнуты глубоким и неподдельным пафосом (см., наприм., Чувство, как нр. начало, 73:82–4, Страдание и наслаждение жизни, 62–3, Вера и знание, 94 и др.). Он верил в Бога – любвеобильного и правосудного, верил в будущую жизнь, в загробное воздаяние. „Смерть, как полное забвение, полное уничтожение всех следов прошлой жизни, – писал он, – невозможна: такая смерть, такое полное забвение всего, моею жизнью содеянного, были бы и слишком дешевою, легкою расплатою за все вины и преступления, и слишком несоразмерною наградою за все подвиги и добрые порывы пережитой в моих сознательных и свободных актах жизни. Загробная жизнь будет именно тем, чего душа сама

хотела и что производила в своей земной жизни, – добром или злом, оправданием или осуждением, светом или мраком, блаженством любви или мукой ненависти“ (Вера и знание, 202–3). Верим, что благородная душа П. Евг-а, томившаяся жаждою истины и возвещавшая блаженство любви, вкушает теперь эти нетленные блага там.

Мир праху твоему, труженик! Семена, посеянные тобою на бедной русской ниве, конечно, не умрут, но дадут плод сторицею...

А. Введенский

Заозерский Н.А. Исследования в области русской науки канонического права¹⁰⁶⁹ [Рец. на:] Красножен М.: Толкователи канонического кодекса восточной церкви: Аристин, Зонара и Вальсамон. М., 1892 // Богословский вестник 1893. Т. 2. № 6. С. 572–586 (2-я пагин.)

–572–

Совершенно специальное исследование, содержащее кроме обозначенных в заглавии предметов еще следующие материи: краткий исторический очерк канонической кодификации за века VI–IX; историю синоксиса канонов; о древних схолиях на отдельные правила и отношение к этим схолиям Аристина, Зонары и Вальсамона, и, в конце книги – приложения: 1) греческий текст синопсиса канонов с именем Стефана Ефесского по рукописи Венской библиотеки; 2) древние греческие схолии к правилам по рукописи Мюнхенской библиотеки. – Эти прибавления к главному содержанию книги составляют как бы необходимую его обстановку, указывая собою обстоятельства, побуждения и задачи, какие должны были выполнить три названные канониста в своих комментаторских трудах. Первая из этих второстепенных материй представляет собою очень сжатый очерк происхождения канонических и номоканонических сборников, развившихся постепенно до полноты и законченности в синтагму и номоканон патриарха Фотия. Два последних произведения и послужили предметом схолий сначала безыменных глоссаторов, а потом в XII в. украсились полными толкованиями Зонары и Вальсамона. Сведения, сообщаемые автором о древних

–573–

схолиях, равно как и суждения его об отношении к этим схолиям толкований Аристина, Зонары и Вальсамона обоснованы главным образом на самостоятельном изучении рукописей Мюнхенской и Венской библиотек. В этом пункте

книга автора делает важные исправления и дополнения того и к тому, что доселе высказывалось по этому предмету в курсах церковного права. Такого же характера и трактат автора о каноническом синопсисе (стр. 18–28). Русская паука Канонического права с признательностью должна отнестись к этому трактату автора, равно как и к изданному им в приложении тексту синопсиса Стефана Ефесского: ибо этими трудами своими автор восполнил пробел доселе в русской науке существовавший. Да и в западной литературе по этому предмету давали только краткие сведения известная монография Бинера: *De Collectionibus canonum ecclesiae graecae. Berolini 1827* и некоторые *prolegomena* издателей памятников канонического права. По объему эти части книги Г. Красножена не велики, но они – результат тяжелого труда, на который могли подвигнуть автора только навык к труду и интерес, внушенный проникновением в задачи и требования избранной им специальности.

Усердно автором изучены комментарии названных византийских канонистов; характеристики их, в общем, обстоятельны и верны. Но здесь труд автора был сравнительно легче: так как под руками у него был готовый русский перевод толкований.

Книга вообще составлена основательно и как ученая монография по праву найдет себе внимание в курсах канонического права.

Но при своих достоинствах, она возбуждает иногда основательное сомнение относительно верности некоторых положений, хотя и выраженных категорически, и вызывает в читателе потребность обратиться к автору за некоторыми дополнениями. Так:

1) Автор очень решительно утверждает, что Иоанн Зонара написал свои толкования после толкований Аристина я „несомненно“ жил и писал их даже при императоре Мануиле Комнине (1143–1180). Правда, такое решительное суждение он подтверждает аргументами: но,

–574–

во 1-х, эти аргументы – не его, а чужие, и им не проверенные, и во 2-х они – таковы, что дают основание для *вероятного* только предположения, но отнюдь не для категорического утверждения.

Вот эти аргументы:

Аргумент 1-й:

„Как хроника, так и все другие сочинения Зонары написаны им в монашестве; в монашество же он поступил никак не при Алексие Комнине: некролог этого императора он писал *по личным воспоминаниям, следов., находился еще тогда при дворе*; не мог бы он описывать и современных Алексею Комнину придворных событий, если бы удалился уже тогда на уединенный остров. *Едва ли принял Зонара монашество и вскоре по смерти Алексея Комнина*, так как знал события из времен следующего императора. Может даже быть, что Зонара не был монахом и в 1156 году: по крайней мере на соборе этого года в числе присутствовавших придворных чинов упоминается *μεγαλειφά-υέστατος πρωτοασηρήτης Νικόλαος ὁ Ζωναράς*, а это может быть и есть историк и канонист Зонара под своим мирским именем“ (Стр. 60–61).

Как видно из самого строя речи этого аргумента, весь он состоит *из предположений*. Предположения же сии ниспровергаются показанием самого Зонары в последней странице его хроники. Описав кончину и погребение Алексия Комнина и представив сжатую и общую характеристику его, Зонара так оканчивает свою хронику: „здесь и да будет конец моему писанию, и да остановится течение истории, зашедшее так далеко: ибо предавать письмени *теперь совершающееся* (δοῦναι γὰρ γδαφῆ νυνὶ καὶ τὰ λείποντα) мне кажется и бесполезно, и не благовременно“.

Из этого показания видно, что хроника Зонары *дописана была* в первые годы царствования Иоанна Комнена (А когда начата? – Без сомнения еще в царствование Алексея Комнина: ибо она – труд, весьма большой), и что в это время Зонара был уже монах (ибо, как сей час увидим он в монашестве уже начал писать и *первые строки своей хроники*).

–575–

Аргумент 2-й:

„Хроника не была – читаем у Г. Красножена – одним из последних предсмертных трудов Зонары; наоборот, это был первый литературный труд знаменитого канониста после его пострижения в монашество. Указания на то мы находим в предисловии к самой хронике, где автор говорит о потере жены и детей, как о причине своего отшельничества, о том, что до сих пор он находился в бездействии и не чувствовал в себе силы по просьбе друзей взяться за перо и книги. Это показывает в писателе еще недавнего монаха, который в первый раз принимается за литературную работу. Если же считать доказанным, что хроника была первым литературным трудом Зонары, то необходимо предположить, что после написания ее он прожил еще довольно долго, потому что оставил кроме нее несколько других обширных сочинений (напр. лексикон, толкования по синтагму церковных правил и др.“) (стр. 61).

Предисловие говорит действительно нечто подобное, но не со всем то, а именно следующее: „Очень метко кто-нибудь скажет в насмешку мне, что я занят делами *внешними* более чем *необходимыми*. поскольку надлежало мне, как но истине отказавшемуся от прежней деятельности, удалившемуся от смятений, переселившемуся от мира, самовольно бросившему жизнь и осудившему самого себя на вечную ссылку (так Устроившему о нас и за нас, поскольку узы мои Он растерзал, лишив меня близких моих, с каким намерением – Он знает, – хотя и к горести для меня, однако же на пользу), – надлежало мне не принимать участия ни в чем ином, кроме того, что устрояет душу, очищает от скверн, причиненных ей злобою (прежних) деяний, и что умилоствует Бога в том, в чем я прогневал Его, преступив заповеди Его и оправдания, и искать таким образом прощения грехов. Я же нерадиво расположенный к необходимому делу (*ἐργον*) по косности к добру, – простер ревность о деле постороннем (*παρέργον*). Но – да скажу нечто и в свое оправдание – я не по собственному побуждению предпринял этот труд. Друзья мои побуждали меня к сему, видя, что я имею досуг и говоря, что до-

–576–

суг должен быть употребляем на дело общепольное и мне самому имеющее доставить от Бога воздаяние¹⁰⁷⁰. Каждое слово здесь говорит кажется о том, что пишущий – не новый монах, а уже вполне освоившийся с своим положением старец, для которого самое первое дело – духовное созерцание и молитва, а интерес мирскою жизнью, с которою у него уже порвана связь, – должен быть чужд ему.

Но если это так, то представляется весьма мало вероятным дальнейшее заверение книги г. Красножена (аргумент 3-й): „Зонара несомненно жил и писал даже при Мануиле Комнине (1143–1180), так как в толкованиях на Синтагму церковных правил и в других сочинениях его встречаются указания на такие обстоятельства, которые *могут быть* отнесены к определенным годам правления этого императора“¹⁰⁷¹. Если Зонара и в начале царствования Иоанна Комнина высматривал опытным старцем-монахом (в своей хронике), то заверение, что он *жил и писал* даже при Мануиле Комнине делает необходимым приписать ему весьма исключительное долголетие.

Нам же думается, что в самых комментариях Зонары есть места, свидетельствующие, что он писал их *не после* хроники, а одновременно с нею, или даже ранее ее. С точки зрения Зонары правила церковные суть такое же откровение божественной мысли, как и священное писание, посему естественно предположить, что сделавшись монахом, Зонара на первых порах охотнее отдался изучению правил и составлению толкований к

–577–

ним, чем составлению своей хроники¹⁰⁷². В своих комментариях Зонара дов. не редко указывает на разные явления церковной жизни своего времени: эти явления при помощи хроники его – можно удобно относить к царствованию Алексея Комнина и предшествовавших императоров. Напр., в комментарии к 98-му правилу Трулльского собора Зонара говорит: „*ныне* обручение равносильно браку по силе новеллы императора, господина Алексея Комнина“. Упоминаемая здесь новелла издана в Июле 1084 года. В толковании к 7-му правилу

Неокесар. собора Зонара говорит: видали мы и патриарха, и разных митрополитов принимавших участие в брачном пире второбрачного императора“. – О царствовании императора Никифора Вотаниата (1078) в хронике Зонары читаем следующее: „Когда у сего императора умерла супруга, многие девицы искали возможности выйти за него замуж и более всех – Зоя, дочь императора Дуки. Но он хотел жениться на бывшей императрице Евдокии, или же на Марии, жене своего предшественника. Итак, он посылает к Евдокии, которая, говорят, не отказывалась от предложения, но против этого брака, как противозаконного, восстали некоторые монахи. Тогда он приводит императрицу Марию – жену своего предшественника, отнюдь не менее прегрешая, как если бы привел и Евдокию: ибо это было дерзким, бесстыдным прелюбодеянием, посему *и совершивший благословение брака* – этим самым уже сделался чужд священства“. В толковании к 3-му прав.

–578–

IV Всел. собора Зонара говорит: „*и доныне* это зло (устроение духовными лицами мирских дел) бывает, и никто оно не пресекает: ни царь, ни патриарх, ни епископ. В пренебрежении оставляется толикое количество правил, и с лицами, подлежащими в силу этих правил извержению, вместе служат и *имеют общение патриархи и епископы*“. В хронике Зонары мы находим следующие места, вполне оправдывающие это негодование Зонары на свое время: 1) „Сей император (Н. Вотаниат) – гов. Зонара – отчасти по преклонности лет, отчасти от природной тупости почти вовсе не касался дел управления, но призвал митрополита Сидского и ему поручил попечение об общественных делах“¹⁰⁷³. 2) „Император (Михаил Дука 1071) неспособный к управлению государством приставил к делам митрополита Сидского Иоанна – скопца, человека весьма деятельного“¹⁰⁷⁴. В толковании к 28 правилу IV Всел. собора Зонара говорит: выражение – „*иметь равные преимущества*“ употреблено ради царской власти *и синклита, хотя ныне первая перешла в тиранию, а последний стеснен и потерял всякое значение*“. Если принять во внимание описание Зонары

вступления на престол императора Алексия Комнина I-го и первых шагов его деятельности, затем краткую характеристику этого императора, которую оканчивается хроника Зонары: то, кажется, и сомнения не может возникнуть, что вышеозначенное $\nu\nu\nu$ относится ко временам Алексия Комнина, и что, следов., комментарий Зонары к 28 прав. IV Всел. собора написан был в царствование императора Алексия Комнина I-го (т. е. до 1118 г.). Вступление на престол императора Алексия Комнина Зонара описывает так: „Овладев Константинополем, дозволили своим полчищам обходиться с мирными гражданами так, как свойственно врагам отечества. Зло простерлось до кровопролития; девы, Богу посвященные, подверглись бесчестию, замужние женщины – осквернению; украшения храмов божиих подверглись расхищению; не пощажены были даже священные сосуды: не обуздано дерзно-

–579–

венные люди расхищали и их, и священные фиалы, наполненные бескровной жертвой, проливая святое на землю. Попадавших на встречу сенаторов стаскивали с лошадей, снимали с иных одежды и полунагими и пешими заставляли идти по улицам. И это продолжалось целый день публично и всенародно“.... „овладев столицей и еще не вступив твердою ногою на трон (т. е. не венчавшись на царство) Комнины многое, постановленно Н. Вотаниатом по власти императора, уничтожили письменно, взмахом пера, тиранически ($\gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\iota\ \beta\rho\alpha\chi\upsilon\sigma\upsilon\lambda\lambda\acute{\alpha}\beta\omega$, $\tau\upsilon\rho\alpha\nu\nu\iota\kappa\omega\varsigma$)¹⁰⁷⁵. Как императора вообще, Зонара характеризует Алексия Комнина следующим образом: „Императору надлежит уважать справедливость, пещись о подданных и соблюдать древние обычаи и установления. А он между тем более всего старался о том, чтобы изменять и отменять старые обычаи; имуществами государственными пользовался не как общими и публичными, а как своими, и себя почитал не управителем их, а собственником ($\omicron\upsilon\chi\ \omicron\iota\gamma\omicron\nu\omicron\rho\omicron\nu\omicron$... $\acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha}\ \delta\epsilon\sigma\tau\acute{\rho}\omicron\tau\eta\nu$) императорские палаты считал и называл своим собственным домом. *Сенаторов он не удостоивал чести по праву им принадлежащей, а напротив старался их унижить.* Он и во всем не соблюдал правила справедливости, которой

свойственно *Suum cuique tribuere* по заслугам. Напротив своим родственникам и некоторым слугам он жаловал общественные деньги целыми фурами и одарял их щедрыми годовыми доходами, так что они владели несметным богатством и содержали свиту, приличную не частным лицам, а императорам, и воздвигали здания величиною равные городам, а красотою не уступавшие императорским дворцам; прочим же из благородных он не оказывал подобающей чести, дабы не сказать более худшего, щадя сего мужа¹⁰⁷⁶.

Но „благородный“ Зонара не мог бы написать вышеприведенных слов в своем комментарии к 28 пров. IV Всел. собора, если бы писал его в царствование *Иоанна Комнина*. Никита Хониат не менее Зонары стро-

—580—

гий в своих характеристиках византийских императоров, говорит о нем следующее: „Иоанна и до сих пор (XIII в.) все прославляют хвалами и считают так сказать венцом всех царей; восседавших на византийском престоле из рода Камнинов. Но и по отношению ко многим из древних и лучших императоров можно сказать, что он с одними из них сравнился, а других даже превзошел... Это был человек, который и царством управлял превосходно, и жил богоугодно... Как убийственную заразу он изгнал из царского дворца празднословие и чрезмерную роскошь в одежде и столе и желая, чтобы все домашние подражали ему он не переставал упражняться во всех видах воздержания¹⁰⁷⁷. Вообще император Иоанн даже по отзыву Гиббона, столь далекого от всякой лести византийским императорам, в нравственном отношении был строг к самому себе и снисходителен к другим; он был целомудрен и воздержен; и даже Марк Аврелий философ не пренебрег бы его безыскусственными доблестями, истекавшими из сердца, а не заимствованными от школ. Под властью такого монарха невинности нечего было опасаться, а для личных достоинств было открыто самое широкое поприще. Добродетели Иоанна были благотворны и ничем незапятнанны. Это был самый лучший и самый великий из Комнинов¹⁰⁷⁸.

Не мог бы Зонара написать интересующего нас комментария и в царствование императора Мануила Комнина: ибо хотя последний мало занимался государственными делами, был расточителен и сластолюбив, но тираном не был¹⁰⁷⁹.

Принимая во внимание представленные доселе данные, мы полагаем, что исторически *более вероятно* относить канонико-литературную деятельность Иоанна Зонары ко времени императора Алексия Комнина 1-го, нежели утвер-

—581—

ждать, что „Зонара жил и писал, *несомненно*, даже при Мануиле Комнине“.

Еще одно замечание. Книга г. Красножена производит впечатление книги сухой, безжизненной и потому весьма скучной. Конечно, причина этого заключается в свойстве предмета исследования отчасти, а главным образом в характере ее как *специально ученого исследования*. Но нам кажется почтенным автором сделано некоторое *опущение*, в силу коего ученая сухость перевалила у него, как говорится, через край. Имеем в виду, говоря это, его характеристики личностей и комментаторских свойств Зонары, Аристина и Вальсамона. О каждом из сих лиц автор сообщает краткие биографические сведения, подробно характеризует комментаторские их приемы, указывает достоинства и недостатки. Эти биографии и эти характеристики *документально* — почти безукоризненны, во всяком случае, верны, основательны... *но совершенно безжизненны*. Биографии напоминают формулярные списки, а характеристики ученой деятельности — профессорскую аттестацию тружеников-схоластов. Зонара, Аристин, Вальсамон — не живые личности, а автоматические фигуры, монстры, которые только и проявляют жизнь свою в том, что пишут комментарии и отличаются одно от другого только степенью учености. Отсюда и произошло, что Аристин очень хорош, Зонара еще лучше, а Вальсамон верх совершенства. Не натурально это, да и не совсем верно. Почтенным автором *опущены* из виду: а) нравственный элемент в личности и деятельности, описываемых им комментаторов и б) историческая живая обстановка, при которой они работали.

Ведь это были в самом деле не схоласты, писавшие для того только, чтобы написать что-нибудь, а практические деятели, влиявшие и даже весьма заметно на жизнь и самая их писательская деятельность так таки прямо и служила задачам их практической деятельности, их жизненным стремлениям.

Одних „комментариев“ не достаточно для полной характеристики Зонары: непременно нужно взять во внимание и его „хронику“. Только эти два, вместе взятые произведения его дают материал достаточный для верной действительности, живой, точной его характеристики. В них

—582—

Зонара выступает, как твердый, умный и честный государственный деятель, политик, глубокий юрист, патриот, высоконравственный, благочестивый человек. Обаяние его высоконравственной личности — факт исторически засвидетельствовавший. Вальсамон не иначе относится к нему, как в самых восторженных выражениях: „благородный Зонара“, „божественный Зонара“. Греческий пидалион его одного только из средневековых толкователей называет „великим Зонарою“. Это был один из немногих типов благородной но уже вымиравшей греческой нации.

С иными чертами нравственного и национального характера выступает в своих комментариях Вальсамон.

Этот „чистейший гражданин Константинополя“ и „часть святейшего престола Константинопольского благопотребнейшая“¹⁰⁸⁰ — как рекомендует он сам себя, весьма выразительно выдает себя представителем тех выродившихся греков, о которых в древней Руси сложилось типическое суждение: „льстиви суть греци“.

Вальсамон в своих комментариях грубо льстил безграничному произволу византийских императоров в церковных делах; этот безграничный произвол он возвел даже в своего рода канонический принцип. Наталкиваясь на самые резкие противоречия между канонами и частными императорскими определениями и распоряжениями, Вальсамон без всякого стеснения говорит, что таковые распоряжения делаются императорами *по данной им власти свыше*. (Толков.

к 12 пр. IV Всел. соб.). Что ж? Может быть Вальсамон жил в лучшую эпоху, чем строгий Зонара? Может быть, в его время престол Византии украшали императоры несравненно лучшие, чем напр. Алексей I Комнин? Небольшая историческая справка дает, к сожалению, совершенно иной ответ. Вот, напр. каков был, по изображению Н. Хониата, император Андроник Комнин (1183–1185). „Сначала он приближается к престолу в качестве опекуна малолетнего императора Алексея, сына Мануила, и затем преступлением пролагаем путь к престолу. Андроник вкрался в доверие нерассудительного византийского народа и, вме-

—583—

сте с этим доверием, похитил царскую корону. Одной из первых жертв его жестокости была императрица Мария, жена Мануила: тиран настолько был изобретателен, что мучил несчастную женщину перед смертью и заставил сына ее малолетка Алексея, подписать смертный приговор матери. За нею следовала очередь ее беспомощного сына, не смотря на то, что Андроник торжественно клялся, что будет заботиться о благе малолетнего императора. Несчастному юношу задушили тетивой ночью, и Андроник с презрением попирая труп ногами, приказал отрубить у него голову, представить ее себе и, отметив императорскою печатью, велел бросить голову в одно, а труп в другое место. С юной женой Алексея, с которою этот последний вступил в брак лишь фиктивно, Андроник престарелый, сгорбившийся, износившийся, хилый не постыдился насильственно вступить в брак. Но странный этот брак не уцеломудрил Андроника.... Часто оставлял он столицу и с толпою блудниц проводил время в уединенных местах; любил выбирать в этом случае поэтические природные пещеры в горах и прохладные рощи, и водил с собою любовниц, как петух – кур или козел коз на пастбище. Негу и роскошь он любил подобно Сарданапалу, написавшему на своей могиле: „я имею только то, что я ел и студодействовал“... Вместе с тем Андроник отличался крайнею жестокостью: „День, когда он возвращался в Византию от своих безумных оргий, на островах Пропонтиды был самым несчастным днем. Казалось ни с чем другим

возвращался он, как только с тем чтобы губить и резать людей... Будучи до глубины души проникнут жестокостью, этот человек считал погибшим тот день, когда он не ослепил кого-нибудь... Вообще Андроник походил на сфинкса, будучи отчасти зверем, украшенным все же лицом человеческим, не совсем он перестал быть человеком"¹⁰⁸¹.

Император Исаак Ангел (1185–1195), при котором Вальсамон находился в апогее своей славы, все время проводил в пиршествах. „Все мысли свои он погру-

–584–

жал в опоражниваемые им блюда. Самыми обычными гостями за соломоновскими его обедами были некоторые испорченные монахи. Это были люди в насмешку над собой принявшие иноческий образ.... Эти пиршества называли соломоновскими за то, что они представляли целые горы хлебов, царство зверей (по множеству мясных снедей), море рыб и океан вина. Иногда эти пиры сопровождались самыми дикими, варварскими развлечениями. Когда однажды пошла самая жаркая осада блюд во дворце, Исаак в виде веселого эпизода или в виде десерта приказал подать голову одного убитого возмутителя Враны: ее принесли с искаженным ртом, с закрывшимися глазами, бросили на пол, и, как мяч, начали дротиками перекидывать из стороны в сторону в разных направлениях... Другие приятные занятия императора состояли в следующем: он увешивался разными одеждами, как корабль с галантерейными товарами, завивался, наряжался подобно павлину. Он не позволял себе надевать одного и того же платья дважды. Любя забавы и услаждаясь песнями нежной музыки, император наполнил дворец шутами и карликами, раскрывал широко двери для всяких комедиантов и скоморохов. Все это сопровождалось пьянством и наглым сладострастием “.

Как и большая часть византийских императоров, Исаак был религиозен и принимал самое близкое участие в делах церковного управления или точнее – и здесь проявлял свой произвол разве не много менее, чем в делах государственного управления. Из его деятельности в этой области историки указывают на какую-то странную его *любовь сменить*

патриархов; в течение своего кратковременного царствования он сменил следующих патриархов: Василия Коматира, Никиту Мунтона, Леонтия и наконец – правда, по настоянию народа – Досифея. Все они, за исключением последнего, были люди достойные.

Что же могло Вальсамона побудить к лести таким императорам? Некоторым объяснением этого может служить, кажется, следующий рассказ Н. Хониата из жизни Исаака Ангела и Вальсамона: „Осрамив патриарха Леонтия, Исаак решился разыграть целую драму и на вселен-

–585–

ское предстоятельство возвести иерусалимского патриарха Досифея. Зная, что церковные каноны этого не дозволяют, император лукаво обратился к занимавшему в то время патриарший престол града Божия Великой Антиохии Феодору Вальсамону, знаменитейшему из всех тогдашних законоведов. В беседе с ним наедине, он притворился горюющим о том, будто церковь так оскудела в людях благочестивых и разумных, и монашеские доблести стали так редки и не заметны, что уже нет по-прежнему такого светила, которое бы как солнце имело постоянство в своем движении, или человека, который бы мог сесть у кормила священного престола – и твердою рукою направлять путь всего сонма верующих. Печально выставив на вид и другие подобные наблюдения, царь прибавил: „разве только ты, многосветлое светило, воссияешь на высоте сего патриаршего престола, направишь верно путь христианского народа и приведешь церкви и монастыри в надлежащее состояние; я бы и очень хотел перевести тебя из антиохийской церкви на сей вселенский и высокий престол, но удерживался только потому, что подобные перемещения *издревле воспрещены канонами* и считаются противоречащими церковным законоположениям. А если бы Феодор, как досконально изучивший законы и каноны, мог доказать, что такое перемещение как прежде когда-нибудь имело место, так может быть уместно и теперь, и сумел бы склонить на это мысли большинства, то он, царь, счел бы такое дело истинною находкой для себя и немедленно, без всяких разбирательств,

распорядился бы его производством“. Таким-то образом подступил царь к Феодору Антиохийскому и *тот нашел, что все это очень можно уладить*. На другой же день начались собрания архиереев по разным священным палатам, соборы, розыскания о перемещениях; тотчас все было разрешено; последовало определение с изъявлением императорского соизволения и – Феодор Антиохийский по прежнему остался антиохийским: на Константинопольскую кафедру был переведен с иерусалимской Досифей при такой пышной и многолюдной процессии, что она не уступала царским триумфам, а архи-

–586–

ереи, омороченные и понапрасну нарушившие каноны, только разинули рты от изумления“¹⁰⁸².

Как видно отсюда, Вальсамон превзошел ожидания Исаака Ангела, когда доказал, что нет отступления от канонов и там, где сам Исаак и все современники видели таковое отступление. Памятником такого рода законоистолковательной деятельности Вальсамона доселе остается „другое толкование“ его к 14 прав. Св. Апостолов.

Может быть, более подробные исторические справки указали бы подобные же мотивы и источники и для иных толкований Вальсамона.

Н. Заозерский

Лебедев А.П. Новое описание Константинополя русским туристом [Рец. на:] Филиппов С. Константинополь, его окрестности и Принцевы острова. М., 1883 // Богословский вестник. Т. 2. № 6. С. 57–600 (2-я пагин.).

–587–

Лето – время путешествий для достаточных и свободных классов русского общества. Одни из русских путешественников отправляются на европейский Запад, другие на Восток; первых бывает всегда много, а вторых несравненно меньше. Можно было бы, поэтому ожидать, что в литературе должно появляться много описаний путешественниками западных замечательнейших местностей и стран и мало описаний Востока. Но в действительности бывает совершенно наоборот. О Западе редко кто пишет из туристов, а относительно Востока более или менее подробные описания появляются очень нередко. Одна из причин такого явления заключается в том, что русская культура немного отличается от культуры западной: трудно написать что-либо в настоящее время о Западе такое, что могло бы возбуждать живой интерес в читателях. Другое дело – Восток. Здесь другая культура, во многом любопытная; другие порядки, другой строй жизни, другие верования. Все это можно сказать и о Константинополе, который особенно ревностно описывается русскими путешественниками по Востоку. Когда-то и Константинополь был христианским городом, а теперь перестал быть таким; когда-то и Константинополь был важнейшим культурным центром для многих народов, а теперь и следов почти не найдешь такого значения древней Византии.

–588–

Этот исторический трагизм не может не возбуждать глубоких чувств в путешественнике, овладевает им и переходит на бумагу, если он принимается за перо. Для многих из русских путешественников Константинополь привлекателен как такой город, церковные связи с которым навсегда пробудут прочными.

Уж не говорим о Константинополе, как политическом узле, с которым связывается столько разнообразных вожделений и надежд...

Новое описание Константинополя, сделанное г. Филипповым, поставляет некоторые затруднения для оценки его рецензентом. Автор не дает никаких указаний, которые определяли бы точку зрения, с которой надлежит смотреть на труд его. Мы не знаем: долго ли пробыл г. Филиппов в Константинополе – неделю, две недели, месяц или два месяца; не знаем и того: путешествовал ли он в столицу Турции с прямою целью – составить описание этого города, или же описание получилось как результат силы и разнообразия впечатлений, испытанных на берегах Босфора и Золотого Рога, хотя такое описание не составляло первоначальной цели туриста? Такие и подобные вопросы автор оставил безо всяких разъяснений, и это – очень жаль; потому что рецензент лишен таким образом возможности определить ту степень требовательности, с какой следует обратиться к описателю.

Приходится при оценке книги не быть ни слишком требовательным, ни слишком снисходительным. Так и сделаем.

Говоря о Константинополе, нельзя не посвятить хотя нескольких страниц тем народностям, которые составляют его главнейшее народонаселение. Автор хорошо понимал это и счел нужным сделать характеристику константинопольских турок, греков и пр. Турками г. Филиппов оказывается очень доволен, он радуется при взгляде на них; напротив того греков он третирует свысока и презрительно. Говоря о турках, г. Филиппов пишет: „позволю себе набросить несколько штрихов, характеризующих жителя Стамбула (т. е. турка). По общему уверению турки – добродушный, честный и трудолюбивый народ, не смотря на их кажущуюся внешнюю

–589–

леность и медлительность движений. Константинопольские европейцы, не задумываясь, доверятся мусульманину, но никогда здешнему греку и не всегда армянину. Несомненно, они имеют на это веские причины. Другое дело – турок. Восточная честность, восточное добродушие сильны в нем, и вы даже

мимолетно (?) убеждаетесь в этих качествах на каждом шагу. Нам русским еще приятнее убедиться в том, что турки, как масса, как народ отнюдь не питают к нам той национальной вражды, о какой приходится часто слышать... И фанатизм турецкой массы – понятие относительное. Мусульманин скорее терпим и, во всяком случае, вполне равнодушен ко всему, что совершается вокруг него, даже иногда в вопросах веры. Лишь бы не трогали его и его религии. Иначе чем объяснить существование в Константинополе такого обилия религий, сект, толков и всяких вероучений? Религиозный фанатизм, глухой, злобный, непримиримый – в среде лишь мусульманского духовенства“ (стр. 108–104).

Так характеризует автор господствующий элемент народонаселения Константинополя. В такой характеристике немного нового: ее можно встречать и у других писателей. Но у г. Филиппова она не подтверждена никакими фактами, – голословна. Мало этого: она противоречит тому, что он же говорит о турецком народонаселении Константинополя во многих других случаях; а он говорить о недостатке в турках верноподданнического чувства, вследствие чего султаны отменили обычай посещать по очереди мечети столицы, о их корыстолюбии (сбор денег за право переходить и переезжать по развалившемуся мосту, и пр.), о их зложелательстве, выражающемся в том, что ночная турецкая стража никогда не разоймет двух дерущихся на смерть христиан, в том соображении, что гяуру пристойна собачья смерть и пр. Но не в этом еще главное дело. Наш автор является несомненным туркофилом. Это видно из того, что рисуя турецкий элемент в очень светлых красках, когда делает общую характеристику турок, автор в тоже время чрезвычайно щедр на черные краски, которыми он описывает константинопольских греков. Он представляет собою тип русского грекофоба. О греках г. Филиппов

–590–

находит возможным говорить одно худое. „Греки, живущие в Константинополе – пишет наш турист – совсем не похожи не только на своих праотцов – эллинов, но даже и на тех

соплеменников, которые населяют (свободную) Грецию. Они, как в фокусе восприняли в себя все отрицательные черты семита, прибавили к ним множество таковых же собственных и все это помножили на разбойное удальство пирата, которому нечего дорожить своею головою“ (103). В другом месте автор пишет о греках еще хлеще: „Несимпатичная греческая национальность вся пропитана разбойно-торгашескими наклонностями, низменными инстинктами и развращена до корня. Здешний грек – или паук, или пенкосниматель или прямо герой большой дороги“ (160). Значит: может ли быть что-либо хуже грека? Греческое духовенство автор живописует столь же мрачными красками. Он утверждает, что богослужение, совершаемое греческим духовенством, лишено религиозной настроенности. Вот слова г. Филиппова: „Греки не знают церковного благолепия. Утратили они его – скорбит описатель, – отвыкли за время всяких гонений или это уж свойство их темперамента (sic), только они все делают наскоро, точно торопятся, совсем не влагая не только душевности в свои отношения к молящемуся, но даже и простого приличия. И потому они скорее разрушают молитвенное настроение, нежели создают его“. К чести автора нужно сказать, что он прямо сознается, что сам лично он этого не имел случая испытать, а только знает это по слухам, ибо вслед за приведенными словами автор замечает: „так говорят все богомольцы-паломники“ (стр. 112). Г. Филиппов очевидно полагает, что в таком серьезном вопросе можно довольствоваться всякими слухами, но так не поступают дорожащие своей репутацией описатели. Впрочем что ж? Автор и на основании собственного опыта рассказывает иногда о греческих духовных такие вещи, что хоть уши затыкай. Рассказав одну, как он называет ее, эффектную басню, г. Филиппов продолжает: „в стране всяких преувеличений и увлечений эта басня нимало не удивляет: ведь показывали же (будто?) византийцы иерихонскую трубу Иисуса Навина“. Затем автор заявляет, на осно-

–591–

вании личных наблюдений: „впрочем, и теперь еще в нескольких шагах от св. Софии существует колонна, так

называемая Горелая, и в ней, уверяют, заключены в основание: секира, которой Ной строил ковчег, камень, из которого Моисей источил воду и двенадцать чаш тайной вечери“ (стр. 68–69). Какой вздор – пишет наш автор.

Г. Филиппов не берет на себя труда разъяснить – всегда ли константинопольские турки были такими, исполненными высоких качеств, людьми, какими он представляет их себе, или же они сделались тихонями и смиренниками, вследствие каких-либо внушительных исторических уроков? Тем не менее, он больше склоняется к мысли, что Константинопольские турки обладают замечательными нравственными качествами в силу природных свойств, принадлежащих этой нации. Что же касается греков константинопольских, то автор, не задумываясь; утверждает, что эти греки наследовали свои дурные, пиратские, качества от времен отдаленной древности. Он не сомневается, что Византия христианской эпохи, глубоко проникнута была „монашеским изуверством“ (стр. 80). Значит, и недостатки современных греков есть, по автору, их природная принадлежность. Пусть так. Извиним автора: не один он повторяет избитые фразы о монашеском изуверстве древней Византии. Но вот что не извинительно: автор, ужасающийся монашескому изуверству древней Византии, в тоже время – как ни в чем не бывало – изумляется и восторгается бессмертной религиозной мозаикой, созданной этой самой Византией, да еще в худшую пору ее жизни. К лицу ли это нашему автору? Вот наприим., как описывает автор свои впечатления, возбужденные в нем созерцанием христианских мозаик в мечети Кахрие-джамиси (византийский монастырь XIV в.): „обратив церковь в мечеть, турки буквально перевернули ее по своему. Этим, и рядом с этим своими христианскими изображениями мечеть производит в вас необыкновенно-странное впечатление. Образа в мечети и полумесяц на христианской Церкви! Но это впечатление быстро исчезает, уступая удивлению пред чудом мозаического искусства Византии. Это целая

–592–

художественная галерея новозаветной истории. Прелестная галерея, от которой не оторвешься. И как, в самом деле, мало

мы знаем искусство Византийцев, считая его чем-то деревянным, не выразительным и безжизненным! Не от того ли это происходит, что наше знакомство с ним сводится главным образом к тем изображениям которые приходилось нам видеть в наших древних соборах и монастырях? В таком случае, что же удивительного, если цветок, перенесенный на чужую почву, не расцвел всею роскошью своих красок, но дал аромата, который его отличал на родной земле? Вглядитесь, приглашает автор, в изображения в Кахрие. Посмотрите на это чарующее изображение Богоматери, которая точно там, на небеси“ и проч. (116–117). „Вообще эта маленькая церковка, заявляет автор, своего рода Академия церковных искусств византийских“ (119). Спрашивается: неужели „монашеское изуверство древней Византии“, над которым автор глумится, могло при каких либо, даже самых невероятных, условиях создать ни много ни мало „академию церковных искусств?“ Если существует на лицо „академия искусств византийских“, то автор должен отказаться от мысли, что в древней Византии царило какое-то монашеское изуверство, ибо монашеское изуверство никогда, нигде не производило а не могло производить таких великолепных плодов, такие до сих пор „цветут и благоухают“ в константинопольской Кахрие. В виду этого замечательного факта автору следовало бы отречься от обуревающего его грекофобства.

Но нет, г. Филиппова весьма трудно наставить на путь истинный! Туркофильствующий и грекофобствующий автор доходит до геркулесовых столбов тенденциозности. Можно представить себе, что он утверждает?... А утверждает он следующее: как знаменитый Юстиниан (греческий император), построив Софийский храм по справедливости восклицал: „Соломон, я победил тебя“; так и один из турецких султанов, Ахмед, воздвигнув одну мечеть в Стамбуле, имел все права воскликнуть: „а тебя, Юстиниан, победил я, Ахмед, султан турецкий“. Можно подумать, что я, нижеподписавшийся, просто шучу, но нет же: я говорю совершенно серьезно. Не угодно ли

–593–

прочитать следующие слова г. Филиппова: „нет в Стамбуле по части турецкого стиля ничего более грациозного, стройно-изящного и картинного, нежели мечеть Ахмедия. Правда в основании ее плана и стиля чувствуется св. София, но воображение Востока переделало их по-своему. Араб внес в это создание грацию своей сказки, тягучую прелесть напева, знойную страстность темперамента. Ахмедия воздушна, как мираж невообразимой пустыни, весела, как яркие цветники восточных садов, светла, как летнее утро Стамбула. Ахмедия низенькой стенкой своей ограды ограничивает площадь ипподрома и находится в нескольких шагах от св. Софии. В этом был умысел. Ее строитель, султан Ахмед, хотел посрамить Юстиниановский памятник и достиг своей цели. Недаром этот султан приходил на постройку каждую пятницу, работал вместе с мастерами. Он создал прелестнейшую из мечетей Стамбула, которою убил нелепую груду св. Софии“ (стр. 76–77). Вот неслыханная новость!! Она возможна только в устах ярого туркофила, такого туркофила, как г. Филиппов. Если прежде говорили: „ради одной Софии нужно побывать в Константинополе“, то теперь после открытия, сделанного г. Филипповым, нужно уже говорить другое: „ради одной мечети Ахмедия следует побывать в столице Турции“.

О русских, как элементе константинопольского населения, г. Филиппов говорит немного. Но и это немногое знаменательно. Он везде в своей книге дает знать о бездеятельности русских по сравнению с другими нациями. Нам кажется, что автор и в этом случае не всегда прав. Он упрекает русских за то, что они не заводят в Константинополе торговли, подобно французам, итальянцам и пр. (стр. 152–153). Факт верен, но он мог бы найти себе достаточное объяснение. Этот вопрос впрочем, оставим в стороне. С таким же укором автор обращается к русским и за то, что они не устроят школ для воспитания детей разных национальностей в Константинополе. С каким восторгом автор описывает школьную деятельность иностранцев в Константинополе: „все европейские ордена и вероучения имеют своих деятельных представителей, отлично

–594–

подготовленных к делу, образованных. Каждый из них не бесплодно хлопочет в интересах своего отечества. Юноши Перы и Галаты получают образование в коллежах и пансионах, воспитываясь в национальном духе каждого“ (163). А мы-то, русские, чего смотрим – прозрачно намекает автор. Но недовольство его русскими в данном случае не основательно. Иное дело устроить иностранную школу в Константинополе, иное – русскоправославную. Первое сделать очень легко, а второе – весьма трудно. За все православные школы, какой бы они не были национальности, за их дух и направление отвечает пред Портою патриарх. Поэтому патриарх совсем не расположен позволять открывать такие школы, за которые он не может наперед ручаться: будет ли в них вестись дело совершенно безопасно. От этого очень нелегко русским столкнуться с патриархом об открытии православных школ... Иное дело иностранцы не православного исповедания. В их школьное дело патриарх не имеет ни права, ни обязанности вмешиваться. Если бы автор знал это, он понял бы: отчего так туго разрешается школьной вопрос для русских в Константинополе. Автор, ни в каком отношении, не доволен деятельностью русских в Константинополе. Он брюзжит и на то, что русские монастырские подворья устроены здесь совсем не на месте. Один „уголок России находится в Галате, в самом труппном ее пункте, в самом так сказать пекле, бок о бок с ужасающими вертепами, в центре грабежа, нищеты, отвратительных миазмов, этот русский уголок – афоно-русские подворья“ (171). Это – верно, но не совсем. Подворья построены в тихих переулках подле Галаты, а не в самом „пекле“ – и жить в них довольно удобно. Почему эти подворья построены здесь, а не где-нибудь в более чистом и красивом месте – мы не знаем. Очень возможно, что афонские монастыри издавна владели здесь землей и построились на таком месте, какое было в их распоряжении. Земля в Константинополе очень дорога. Автор недоволен подворьями; но его мнению, они мало делают добра для русских путешественников и русских, живущих в Константинополе. Но он, кажется, не знает того, что русские путешественники (да

и не одни русские) получают на подворьях даром помещение, стол, самовар, чай, воду. Чего еще требовать от подворий? А вот видите ли, г. Филиппов требует от монахов на подворьях, чтобы они еще знали „историю византийства и его памятников“ (172). Ну, уж это слишком... Для этого нужно создать археологический институт в Византии, об основании которого давно ведутся речи, а самого института всё еще нет. Не дело монахов – „история византийства“. Они делают свое скромное дело, этого с них и довольно. – На грустные, очень грустные размышления наводит автора сравнение двух кладбищ: русского военного в Сан-Стефано, на европейском берегу Мраморного моря, и английского, тоже военного, на азиатском берегу против Стамбула. „О, русская некультурность“ – вот жесткие слова, которые готовы сорваться с языка г. Филиппова. Приехал он в Сан-Стефано, главным образом затем, чтобы посетить русское кладбище. Но его встретило разочарование: „никто из местных жителей (дачников) не мог указать нам – жалуется Филиппов – где находится этот грустный памятник... Где же, однако, наше кладбище“? Вдруг он попал на „клочок земли, в сотню шагов в ширину и в длину, больше напоминающий загон для овец (?). Сквозь кучи мелкого щебня – повествует описатель – пышно разросся бурьян и репейник. Мохнатая собачонка с лаем выскочила из-за куста и сейчас же скрылась при нашем появлении. Долго еще в застывшем воздухе звенел ее тоненький лай (какая умилительная детальность!). „Послушайте, да ведь это же оно“! воскликнул г. Филиппов, обращаясь к своему спутнику. „Оно-то оно“, но к чему здесь глумление! (стр. 232–3). Г. Филиппов легко вздохнул только на английском военном кладбище. Вот медоточивое описание автором этого кладбища. „Это больше, чем сладостный сон, – это райский уголок на земле. Англичане, устроившие в Гайдар – паше свое кладбище, взяли в столице (?) Турции все лучшее, что у нее было по части видов. Это длинная полоса берега обращена ими в чудеснейшее из кладбищ на белом свете. Его нельзя не посетить или скорее –

следует посетить непременно, чтобы увидеть одну из очарователь-

–596–

нейших картин. Среди мирт и лавров“ и пр. и пр. „Словно чья-то любящая рука неустанно заботится – следует мораль по адресу русской нации... – об этом месте последнего успокоения, созданном 35 лет назад (в крымскую компанию). Это *рука высококультурной нации*, и в отдаленном уголке находящей нужным заботиться о своих сыновьях, даже и мертвых. И это вас трогает и умиляет“ (216–218). Нечего сказать, трогательно! Но дело вовсе не в культурности одной нации и некультурности другой, а дело просто в толщине кармана. Бедным русским не угоняться за богатыми англичанами! Да еще вопрос: какое значение имеет кладбище английское прямо против Стамбула? В случае войны англичан с Турцией, оно может сослужить и другую службу; но не будем слишком подозрительны... Нас лично (думаем: и не одних нас) наводит на грустные размышления совсем не то обстоятельство, что русское кладбище – бедно, не уютно, английское же великолепно, а нечто другое. Очень жаль, что г. Филиппов просмотрел это „нечто“. На английском кладбище, где покоятся английские солдаты, умершие вовремя крымской компании, автор рассматривал прекрасный памятник, серую четырехгранную колонну, которую поддерживают ангелы с пальмовыми ветвями. Памятник украшен надписью; эту надпись старательно списал г. Филиппов (оставив ее, впрочем, без перевода. И хорошо сделал – скажем мы). Вот эта надпись: *A la mémoire des officiers, des soldats et des marins de l'armée et de la flotte Anglais, morts pour la patrie dans la guerre contre la Russie en 1854:1855 en 1856*“. Какое лицемерие! За какое это отечество – *pour la patrie* – положили живот свой английские воины в 1854–56 годах? Русские в 1854–6 годах не объявляли войны англичанам и не нападали на их владения. Англичане в указанные года воевали с русскими, защищая *Турцию*, мусульманскую Турцию, попиравшую христианскую веру! Вот то *отечество*, та *patrie*, за которое положили живот свой англичане! Грустно! Действительно, грустно! А то видите ли: „ключок земли в сотню

шагов.... „мохнатая собачонка“! Нет, это не так грустно. – У практичных англичан ничего не делается без цели. Английское клад-

–597–

бище против Стамбула, весьма возможно, служит бельмом на глазу турок. Это кладбище, обращенное к Стамбулу, долженствует, как бы провозглашать: „смотрите – помните правоверные, люди английской нации сражались за вас против гяуров – русских: мы, англичане, ваши давнишние друзья, а русские – ваши враги“. Внушительно. А то видите ли: „рука высококультурной нации“!...

Сердцу г. Филиппова в Константинополе любезнее всех: турки и „высококультурные“ англичане, туркофилы то ж.

В кратком предисловии к своей книге автор выражает надежду, что издание ее может послужить на пользу будущим туристам. „Смею думать, говорит он, что предлагаемые очерки могут послужить будущим туристам некоторой путеводной нитью в экскурсиях по Константинополю и его окрестностям“. Но нам кажется, что они принесут очень немного пользы путешественникам по Константинополю. Книга автора имеет очень много недостатков. Исчислим их.

Прежде всего, книга, не смотря на ее значительный объем (250 стр.) неполна. Автор нисколько не разъяснил: каким образом удобнее всего путнику устроиться в Константинополе; не перечислил лучших гостиниц. Вообще он ничего не сказал, где и с какими удобствами он сам останавливался в Константинополе; много ли времени нужно употребить на достаточное знакомство с городом и его окрестностями. Автор, кажется, но все замечательное обозрел и потому не может дать руководства: что стоит и что не стоит обозревать. Он напр. очевидно не был в Халкинской богословской школе, не посетил известного коммерческого училища с его монастырем на о. Халки. Не из чего не видно, чтобы он был в Халкидоне (теперь: кадык-жой). Он не сообщает ни малейших сведений о том, каким образом удобнее всего ознакомиться с течением интеллектуальной жизни Константинополя и проч.

Многое из описанного автором представлено не совсем правильно, спутанно и не ясно. Нас всегда возмущало, когда писатели, описывая первые шаги свои в Константинополе, рассказывают разные страхи, какие им

–598–

встречались. Г. Филиппов, к сожалению, не избегает этой крайности. Он рассказывает о том, как будто бы тотчас после того как пароход стал якорем на рейде, целые десятки гамалов – носильщиков „черных, оливковых, рыжих, точно обгорелых, почти голых“ бросились на бедный чемодан туриста; он приписывает, далее, чуду то обстоятельство, что он благополучно попал на ялик и на нем „проскользнул среди сотен пароходов, тысяч яликов“. Смею заверить читателя, что все это – преувеличение и напрасные страхи. Вслед за тем г. Филиппов пишет: „через минуту (?) я уже высаживался на пристани Галаты. Галата!... Нет вы не можете и представить себе, что это такое – Галата. Это ад (!), который вас оглушает, ошеломляет, гипнотизирует, лишает сознания. Что касается гама, разноязычного крика, суеты я даже не подберу подходящих сравнений“, с отчаянием говорил автор (26. 27). Читатель напуган, но совершенно напрасно. Галата вовсе не похожа на ад, а на обыкновенный чужестранный, очень оживленный рынок. К чему это запугивать будущих туристов? – В Фанаре, в патриаршей резиденции, в Георгиевском монастыре, г. Филиппов видел какое-то „кресло самого князя нового Рима“ (110); но так как такого „князя“ никогда не существовало, то и видеть его кресла нельзя. Тут же автор говорит: „с берега Золотого Рога в Фанар ведут трое ворот. На перекладине средних, в начале нынешнего столетия, патриарх Григорий был повешен янычарами“ (109). Но Григорий был повешен не на этих воротах, а на других, которые хранятся в самом монастыре в качестве священной реликвии и проходить чрез них нельзя. – О знаменитой мечети „Кахриэ“ автор пишет: „маленькая желтая, она вся в зелени“ (115); а о Влахернском храме напротив замечает, что он „среди руин, куч мусора и сорных трав“ (119). По нашему мнению, автор перепутал: о Влахернском храме нужно было сказать: он „весь в зелени“, а о

Кахриэ – что она „среди куч мусора и сорных трав“. – Г. Филиппов нередко запутывается в противоречивых описаниях. В образец можно указать на его изображения Стамбула. В одном

–599–

месте о Стамбуле автор говорит; „взбаламученное море там, где Галата, а в Стамбуле царство тишины и покоя, если не вовсе спящее царство. Еще кое-какие всплески вы чувствуете на мосту (ведущем в Стамбул), а дальше – уже затишье, безмолвие, почти сон, но сон, очень напоминающий смерть“. (30). А при других случаях о том же Стамбуле автор рассказывает совсем другое: „площадка мечети Султанши – валиде, (в самом Стамбуле), пишет он, мало чем отличается от биржи. Здесь тоже галдение, те же толпы, та же торговая лихорадка и линия трамвая – все это очень *напоминает* Галату“ (36); или: „сумятица огромной толпы все более и более охватывает вас в народной части Стамбула. Никакого представления об этой толпе не может дать вам уличная сутолока других больших городов“ (89). Вот тут и извольте разобраться у автора.

Язык книги г. Филиппова вычурен и риторичен. Автор любит выражения метафорические и фигуральные, но эти последние ни мало не служат украшением сочинения. Желая, например, дать более наглядное представление о турецкой женщине, автор уподобляет ее раскормленной индейке“, а через несколько строк о ней же говорит, что она – „точно божество, вознесенное на небо“, а еще через строчку именует ее же „прокаженную“ (90–91). Само по себе понятно, что если турчанка „прокаженная“, то она не „индейка“, а если индейка, то не похожа на „божество“. Толпы народные, „хлещущие“ вдоль и поперек Перы и Галаты г. Филиппов обзывает „остервенелыми чудовищами“ (30). Не эстетично и бестолково. Имея в виду выразить простую мысль, что мусульманское владычество не стерло всех следов прежней Византии, автор пишет: „не смотря на навал мусульманства, Византия все-таки проросла, проросла даже там, где мусульманство“ и проч. (71). Еще один образчик. Автор посетил так называемый музей янычар и здесь на дворе он встретил маленьких турчат, игравших в крокет; это побуждает

его нарисовать такую картинку: „немножко не вяжется эта идиллическая виньетка детских забав на крышке альбома, где вместо красок – брызги крови, крова-

–600–

вые силуэты истории“ (73). Напрасная претензия на изящество.

Книга г. Филиппова имеет своим назначением, между прочим, быть „путеводною нитью“ для туриста, но эта нить очень непрочна и часто рвется, оставляя руководимую среди распутий.

Мы, русские, не очень счастливы: до сих пор не имеем книги, которая могла бы быть полезна для путешественника, изучающего Константинополь. Правда хорошо описать теперешний Константинополь нелегко: это ведь город в одно и то же время – как я раз выразился – „и древний и новый, – и великий и гадкий, – город священный и богомерзкий“. Но, не смотря на трудность задачи, Константинополь должен же иметь своего бытописателя!

Подождем.

А. Лебедев

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1892 год //**
**Богословский вестник 1893. Т. 2. № 6. С. 269–300 (5-я
пагин.)**

–269–

указа Святейшего Синода от 12 августа за № 3262, с освобождением от поверочного испытания по древним языкам, 2 окончивших курс с аттестатом зрелости в гимназиях Вологодской и Киевской, 3 болгарских уроженца и 1 сирийский араб.

3) В §§ 12–14 правил о приёме студентов в МДА, составленных Советом Академии и утверждённых 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, причём сочинения принимаются в расчёт больше, нежели устные ответы».

4) Указом Святейшего Синода от 4 декабря 1872 г. за № 2489 предписано, чтобы Советы Академий в представляемых донесениях о составе новых курсов обозначали поимённо, а не счётом, кто из державших поверочное испытание и принятых на казённое 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 волонтёра.

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 освидетельствованию.

б) По распоряжению Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода, изложенному в отношении к бывшему Высокопреосвященному Митрополиту Иннокентию от 19 сентября 1874 г. за № 3412, требуется, чтобы представляемые Святейшему Синоду, на основании указа одного от 14 июня 1872 г. сведения о приёме студентов были сопровождаемы отзывами Академических Советов, по каким предметам поверочного испытания ответы поступающих в Академию воспитанников семинарий были слабее, с объяснением при том, из каких семинарий воспитанники оказались слабо подготовленными по тем

–270–

или другим предметам.

7) Определением Святейшего Синода, состоявшимся вследствие журнала Учебного Комитета о полученных из епархии представлениях о результате приёма в 1880–1881 учебном году воспитанников в состав новых курсов, постановлено: «Предложить Академическим Советам:

а) при исчислении баллов воспитанников, подвергавшихся поверочному испытанию, брать в счёт для составления из них общего или среднего вывода, кроме собственно экзаменационных баллов, балл воспитанников по всем предметам 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 казённый счёт и принятых в число студентов Академии оказались воспитанники, не получившие по своим баллам права на предоставление им имеющихся в данное время свободных казённокоштных вакансий, то таковым предоставлять ближайшее право на эти вакансии по мере их открытия, если просвещённая заботливость существующих при некоторых Академиях обществ вспомоществования недостаточным

студентам не найдёт возможность 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, утверждённом Святейшим Синодом и препровождённом в копии к Его Высокопреосвященству, при указе от 12 июня 1881 г. за № 2512, постановлено Академическим Советам в обязанность:

1) Предложить профессорам и преподавателям Академии, при производстве приёмных поверочных испытаний, чтобы они строго сообразовались с программами семинарского курса и не предлагали таких вопросов для устных ответов, равно как и не назначали таких тем для письменных упражнений, которые выходили бы из пределов этих программ;

2) Сделать распоряжение о более тщательном производстве приёмных испытаний, дабы, в случае неудачного ответа экзаменуемого на предложенный или доставшейся ему вопрос по тому или другому учебному предмету, предлагаемы были ему другие вопросы, чрез что ему дана была бы возможность исправить свой худой балл, если он зависел только от случайности, а экзаменующие получили бы более твёрдое основание для решительного заключения

–271–

об его познаниях в этом предмете; в случае же совершенно неудовлетворительной сдачи экзамена кем-либо из рекомендованных семинариями воспитанников, с точностью обозначать в экзаменических списках, на какие именно вопросы даны были экзаменуемым неудовлетворительные ответы и в чём 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, не удостоенный приёма в Академию.

9) Указом Святейшего Синода от 26 апреля 1884 г. за № 1384, данным на имя Его Высокопреосвященства, Митрополита Киевского, по представленному Его Высокопреосвященством,

отчёту о состоянии Киевской Духовной Академии за 1882–1888 учебный год, поручено Его Высокопреосвященству предложить Совету Киевской Духовной Академии в виде ограждения Академии от вступления в оную лиц сомнительного поведения, чтобы 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 удостоверение о поведении их во время нахождения их вне стен учебных заведений.

10) Резолюцией Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Иоанникия, бывшего Митрополита Московского, последовавшей на журнале Совета МДА 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, а об окончивших курс в семинариях – с Ректорами семинарий.

11) Конфиденциальным указом Святейшего Синода от 24 августа 1887 г. за № 1, Ректорам Духовных Академий вменено в обязанность, чтобы они о тех из семинарских воспитанников, которые явятся к приёмным 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 благонадёжными для принятия в Академию.

12) Требования, изложенные в пунктах 9:10 и 11 настоящей справки, были исполнены.

–272–

11 марта – 9 апреля 1869 г., состоявшемуся согласно с Высочайшим повелением, поставлено в известность начальствам духовно-учебных заведений, чтобы они поступающим в эти заведения иностранцам оказывали всевозможное снисхождение как на приёмных и выпускных

экзаменах, так и во время прохождения наук, не стесняясь требованиями уставов этих заведений.

14) § 113 устава духовных академий: «Своекоштные студенты допускаются в Академию только в качестве пансионеров и живут в зданиях Академии, подчиняясь всем правилам, установленным для казённокоштных студентов; число их определяется вместительностью академических зданий. – Примечание: Вне зданий Академии своекоштным студентам дозволяется жить только у родителей».

15) По § 81 лит. б. п. 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, благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять в число студентов Академии:

1. Николая Покровского, присланного из Тульской семинарии.

2. Владимира Тихомирова, присланного из Нижегородской семинарии.

3. Дмитрия Судницына, присланного из Тверской семинарии.

4. Ивана Пальмова, волонтёра из Саратовской семинарии.

5. Александра Сахарова, волонтёра из Тульской семинарии.

6. Николая Боголюбова, волонтёра из Нижегородской семинарии.

7. Александра Успенского, волонтёра из Нижегородской семинарии.

8. Василия Речкина, волонтёра из Тульской семинарии.

9. Ивана Успенского, волонтёра из Нижегородской семинарии.

10. Ивана Строева, присланного из Рязанской семинарии.

11. Виктора Нечаева, присланного из Вифанской семинарии.

12. Ивана Трегубова, вольнослушателя Академии из Полтавской семинарии.

13. Дмитрия Покровского, волонтёра из Тульской семинарии.

14. Михаила Изюмова, присланного из Костромской семинарии.

—273—

15. Александра Титова, присланного из Вологодской семинарии.

16. Ивана Речкина, волонтёра из Тульской семинарии.

17. Михаила Добротворского, присланного из Владимирской семинарии.

18. Михаила Дрозда, волонтёра из Холмской семинарии.

19. Леонида Краснова, волонтёра из Нежинского историко-филологического института.

20. Николая Лихачёва, волонтёра из Вифанской семинарии.

21. Александра Горшкова, волонтёра из Вифанской семинарии.

22. Ивана Хреновского, волонтёра из Черниговской семинарии.

23. Сергея Арановича, волонтёра из Вологодской семинарии.

24. Анатолия Попова, волонтёра из Костромской семинарии.

25. Николая Федоровского, присланного из Воронежской семинарии.

26. Василия Тренина, присланного из Вятской семинарии.

27. Игнатия Заржицкого, присланного из Киевской семинарий.

28. Николая Преображенского, волонтёра из Владимирской семинарии.

29. Василия Воскресенского, волонтёра из Ярославской семинарии.

30. Алексея Соломина, волонтёра из Орловской семинарии.

31. Сергея Четверикова, волонтёра из Императорского Московского Университета.

32. Митрофана Попова, волонтёра из Одесской семинарии.

33. Василия Рыбинского, присланного из Тамбовской семинарии.

34. Диякона Петра Рождественского, вольнослушателя Академии из Тамбовской семинарии.

35. Михаила Кузнецова, волонтёра из Тверской семинарии.

36. Михаила Киятского, волонтёра из Симбирской семинарии.

37. Дмитрия Мучкапского, волонтёра из Тамбовской семинарии.

38. Ивана Попова, волонтёра из Донской семинарии.

39. Василия Яновского, волонтёра из Полтавской семинарии.

40. Алексея Марсова, присланного из Самарской семинарии.

41. Александра Сосновского, волонтёра из Ярославской семинарии.

42. Петра Нагорова, волонтёра из Костромской семинарии.

43. Сергея Москалевича, волонтёра из Минской семинарии.

44. Николая Ивановского, волонтёра из Ярославской семинарии.

45. Василия Мухина, волонтёра из Харьковской семинарии.

46. Михаила Руднева, волонтёра из Тульской семинарии.

—274—

47. Сергея Ставровского, вольнослушателя Академии из Московской семинарии.

48. Николая Штемберга, волонтёра из Киевской семинарии.

49. Григория Богоявленского, волонтёра из Ярославской семинарии.

50. Ивана Захаржевского, волонтёра из Полтавской семинарии.

51. Александра Кузнецова, волонтёра из Тверской семинарии.

52. Николая Чистосердова, волонтёра из Ярославской семинарии.

53. Афанасия Грановского, волонтёра из Полтавской семинарии.

54. Ефрема Веригина, волонтёра из Тверской семинарии.

- 55.** Евгения Мелехова, волонтера из Рязанской семинарии.
- 56.** Сергея Молчанова, присланного из Московской семинарии.
- 57.** Евтихия Маминайшвили, присланного из Тифлисской семинарии.
- 58.** Владимира Тимофеева, волонтера из Псковской семинарии.
- 59.** Константина Якубовского, волонтера из Полтавской семинарии.
- 60.** Василия Казанцева, волонтера из Московской семинарии.
- 61.** Дмитрия Волковского, волонтера из Саратовской семинарии.
- 62.** Василия Кремнинского, волонтера из Подольской семинарии.
- 63.** Константина Смагина, присланного из Ярославской семинарии.
- 64.** Георгия Ристькока, волонтера из Рижской семинарии.
- 65.** Христофора Надеждина, волонтера из Рязанской семинарии.
- 66.** Дмитрия Лебедева, волонтера из Вифанской семинарии.
- 67.** Николая Веселовского, волонтера из Владимирской семинарии.
- 68.** Василия Кириллова, волонтера из Киевской семинарии.
- 69.** Николая Семёновского, волонтера из Владимирской семинарии.
- 70.** Константина Алмазова, волонтера из Смоленской семинарии.
- 71.** Николая Добротина, волонтера из Рязанской семинарии.
- 72.** Матвея Запольского, волонтера из Рязанской семинарии.
- 73.** Фёдора Покровского, присланного из Пензенской семинарии.
- 74.** Николая Боголюбова, присланного из Симбирской семинарии.
- 75.** Александра Борисоглебского, присланного из Самарской семинарии.

2) Студентов, значащихся в списке под № № 1–70, поместить в зданиях Академии, а остальным шести объявить со-

–275–

держание § 113 устава Духовных Академий.

3) Прибывшим (из семинарии) в качестве волонтеров: Арсению Невскому, Ивану Никольскому, Александру Смирнову, Сергею Толгскому, Михаилу Мигаю, Николаю Кременскому, Осипу Бариллову, Сергею Светлаеву, Борису Плескому, Петру Миртову, Ивану Плетенёву, Фёдору Румянцеву, Григорию Николаенко, Якову Достойнову, Сергею Протасову, Онисифору Ласточкину, Борису Забавину, Ивану Преображенскому, Ивану Троицкому, Сергею Никольскому, Якову Брянцеву, Дмитрию Смирнову, Сергею Орлову, Андрею Розанову и Ивану Шемановскому, как недостаточно подготовленным к слушанию академических лекций, отказать в приёме и выдать под расписки их документы.

4) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о разрешении принять в число студентов Академии: сирийского араба Пантелеймона Жузе, трёх болгарских уроженцев: Кузьму Гаева, Панаиота Мутавчиева и Михаила Кынчева, 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, а также окончившего курс в Симбирской духовной семинарии со званием студента Фёдора Никифорова родом из чуваш Казанской губернии по вниманию к тому, что он желает получить высшее богословское образование для более успешной миссионерской деятельности среди единоплеменных ему чуваш.

5) Ходатайствовать пред Святейшим Синодом, чтобы, в случае разрешения принять Пантелеймона Жузе, Кузьму Гаева, Панаиота Мутавчиева, Михаила Кынчева и Фёдора Никифорова в число студентов Академии, ассигнована 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 № № 1–31 зачислить на казённые стипендии, за исключением студента Ивана Трегубова, отказавшегося от казённого содержания, 11 студентам предоставить частные стипендии, именно: Сергею Четверикову и Василию Рыбинскому – стипендии Троице-Сергиевой Лавры по 220 рублей каждая, Митрофану Ионову – Ломоносовского Комитета в 205 рублей, Михаилу Кузнецову, Михаилу Киятскому и Ивану Попову – стипендии М.А. Хлудова в 144 р. каждая, Дмитрию Мучкапскому – протоиерея А.И. Невоструева в 142 рубля, Ва-
–276–

силию Яновскому, Алексею Марсову и Александру Сосновскому – стипендии Московской кафедры по 110 рублей каждая, Христофору Надеждину – стипендию Высокопреосвященного Макария, Архиепископа Донского и Новочеркасского в 220 р.; на имеющую быть учреждённой при Академии стипендию имени Протоиерея А.В. Горского зачислить диакона Петра Рождественского, а остальным студентам предоставить содержаться на своём 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, сообщить Правлению Академии для зависящих распоряжений с приложением списка студентов, принятых на казённое содержание и стипендии.

9) Предложить и. д. инспектора Академии ординарному профессору Алексею Лебедеву 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 семинарии,

принятых ныне в Академию.

VIII. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1892. Авг. 21. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 18 августа текущего года за № 3362: По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод **слушали** прошение бывшего студента Нежинского историко-филологического института Леонида *Краснова*, уволившегося для поступления в означенный институт из V класса Рязанской духовной семинарии, о разрешении ему держать экзамен в Духовную Академию в качестве бывшего студента историко-филологического института без предварительного экзамена на звание студента семинарии. **Приказали:** Ввиду выражаемого бывшим студентом Нежинского историко-филологического института Леонидом Красновым желания получить высшее богословское образование, с целью посвятить себя впоследствии служению Св. Церкви и принимая во внимание, что Краснов состоял уже в числе студентов высшего учебного заведения, Святейший Синод определяет: разрешить Совету МДА допустить просителя Краснова, в виде изъятия из академиче-

–277–

ского устава, в текущем году, к поверочным испытаниям для поступления в число студентов 1 курса Академии; о чём для зависящих распоряжений Вашему Преосвященству послать указ.

IX. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1892. Сент. 4. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 27 августа текущего года за № 3509: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод **слушали** прошение отставного мичмана из дворян Курской губернии, ныне послушника Афонского Пантелеймонова монастыря, Владимира *Машкина* о разрешении ему поступить в МДА на правах стороннего слушателя для получения высшего богословского образования. **Приказали:** Ввиду выражаемого отставным мичманом Машкиным желания получить высшее

богословское образование и принимая во внимание, что он, как окончивший курс в Морском Корпусе и слушавший лекции в С.-Петербургском Университете, имеет достаточную подготовку к изучению академических наук, Святейший Синод, на основании бывших примеров, определяет: разрешить Машкину слушание лекций в МДА в качестве стороннего слушателя, предоставив при сем академическому Совету требовать, чтобы Машкин, наравне со студентами Академии, в назначенные Советом сроки, представлял на данные темы сочинения, подвергался репетициям и сдавал ежегодно экзамены по всем предметам академического курса, за исключением древних языков; по окончании же им курса и по сдаче экзамена по одному из означенных языков, рассмотреть курсовое его сочинение и затем войти в суждение об удостоении Машкина соответствующей его успехам и поведению учёной степени; о чём, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ».

Определили: Указы Святейшего Синода принять к исполнению.

Х. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 22 августа сего года: «1892. Авг. 31. Исполнить». В ст. Х означенного журнала изложено было ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством об утверждении действительного студента Василия Архангельского в степени кандидата богословия.

–278–

Определили:

1) Об утверждении Василия Архангельского в степени кандидата богословия сообщить в Учебный Комитет при Святейшем Синоде и в Канцелярию Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода.

2) Изготовить для Василия Архангельского кандидатский диплом и препроводить его в подлежащую духовную Консисторию.

XI. Отношения канцелярии Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 24 августа за № 4567: «По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором 20 текущего августа, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде определены на духовно-учебную службу: кандидат МДА Тихон *Синьковский* преподавателем по латинскому языку в Черниговскую духовную семинарию и действительный студент той же Академии Виктор *Федотов* учителем по русскому языку в 1 класс Задонского духовного училища, с окладом жалованья, положенным для учителей духовных училищ из студентов духовных семинарий» и

б) от 2 сентября за № 4718: «По утверждённому Г. Синодальным Обер-Прокурором, 27 минувшего августа, докладу учебного Комитета при Святейшем Синоде определён на духовно-учебную службу кандидат МДА Иван *Головщиков* учителем по греческому языку в Шаргородское духовное училище».

К сему Канцелярия присовокупляет, что об ассигновании упомянутым 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.

Определили: Принять к сведению.

XII. Предложение О. Ректора Академии, Архимандрита Антония: «По случаю имеющего быть 1 октября сего года торжественного акта в Академии, честь имею предложить членам Совета войти в рассуждение об избрании почётных членов МДА».

Справка: 1) По § 9 устава духовных Академий «Академия имеет право избирать в звание своих почётных членов, на 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

–279–

дел Совета Академии, представляемых через Епархиального Преосвященного на утверждение Святейшего

Синода.

Определили: Благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении в звании почётных членов Академии:

1. Высокопреосвященного Владимира, Архиепископа Казанского и Свияжского во уважение его трудов по обращению к свету истинной веры язычников на далёком Востоке и его архипастырской просветительной деятельности в разных епархиях.

2. Преосвященного Антония, Епископа Выборгского, Ректора С.-Петербургской Духовной Академии во уважение его просвещенномудрого руководства высшей духовной школой и учёно-проповеднических трудов.

3. Преосвященного Александра, Епископа Дмитровского, Викария Московской епархии, во уважение к его трудам по изъяснению истин Христовой веры и украшению церковного пения.

4. Настоятеля первоклассного Кириллова Белозерского монастыря Архимандрита Иакова, во уважение его пятидесятилетнего ревностного служения церкви и духовному просвещению в духе древнего православия и строгого подвижничества.

5. Председателя Учебного Комитета при Святейшем Синоде, Протоиерея Алексея Иоанновича Парвова, во уважение его учёных трудов и сочувственного содействия нуждам духовных школ.

6. Директора Московского Публичного и Румянцевского музеев, Действительного Тайного Советника, Василия Андреевича Дашкова, во уважение его пятидесятилетнего доблестного служения Государству и отечественному просвещению.

7. Директора Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел, Действительного Тайного Советника, Барона Фёдора Андреевича Бюлера, во уважение его многолетнего и многоплодного служения Отечеству и содействия преуспеянию духовной науки.

XIII. Отношение Совета Казанской Духовной Академии от 21 августа за № 1159: «С разрешения Святейшего Правительствующего Синода 21 сентября сего года Казанская Духовная Академия имеет праздновать пятидесятилетний юбилей своего существования.

Извещая о сем, Совет Академии честь имеет покорнейше просить Совет МДА принять участие в означенном праздновании.

–280–

При сем прилагается и самая программа празднования».

Справка: Вследствие приглашения, присланного на имя О. Ректора Академии, Совет Академии в собрании своём, бывшем 22 августа, – постановил: предложить отправиться в Казань в качестве депутатов от Академии для участия в торжестве, экстраординарным профессорам Василию Соколову и Иерофею Татарскому и послать в Совет Казанской Академии приветственный адрес.

XIV. Отношение Правления Тамбовской духовной семинарии от 22 августа за № 697 с просьбою выслать документы действительного студента Академии Сергея Доброва, подавшего просьбу об определении его на должность надзирателя при означенной семинарии.

Справка: Документы действительного студента Сергея Доброва препровождены при отношении Совета Академии от 31 августа за № 561 в Тамбовскую духовную Консисторию, коего пересланы в Правление Тамбовской духовной семинарии, о чём и имеется уведомление Консистории.

XV. Отношение Правления Воронежской Духовной Семинарии от 25 и 27 августа за №№ 3323 и 3433 с просьбой выслать документы преподавателя семинарии Сергея Красовского и Помощника инспектора Михаила Миртова.

Справка: На основании указа Святейшего Синода от 25 ноября – 7 января 1886–1887 года за № 2563 документы кандидатов Сергея Красовского и Михаила Миртова препровождены были Советом Академии в Костромскую и Владимирскую духовную Консисторию, о чём и послано уведомление в Правление семинарии.

XVI. Отношения Калужской, Костромской, Московской, Пензенской, Симбирской, Смоленской, Тамбовской, Тверской, Тульской и Ярославской духовных Консисторий с уведомлением о получении документов окончивших в текущем году курс и уволенных в Епархиальное ведомство воспитанников Академии.

XVII. Отношение Директора Кутаисской учительской семинарии от 20 августа за № 613 с уведомлением о получении документов кандидата Николая Князева, определённого на должность законоучителя означенной семинарии.

Определили: Принять к сведению.

Отзывы о кандидатских сочинениях:

а) Ординарного профессора Николая Субботина – о сочинении

–281–

действительного студента Александра Зыкова «Деятельность митрополита Филарета в борьбе с расколом».

«Сочинитель тщательно собрал и издал весь, какой можно было найти, материал для своего исследования и умел хорошо распорядиться им. Изображая противораскольническую деятельность митрополита Филарета, он говорит большей частью его собственными словами, или же сокращённо передаёт содержание его суждений о расколе, равно как характер и значение его мероприятий по ослаблению раскола. Как первый опыт изложения одной из важнейших сторон в архипастырской деятельности великого московского святителя, труд г. Зыкова заслуживает особого внимания и одобрения, – именно поэтому я признал полезным, по соглашению с автором, напечатать его с некоторыми исправлениями в „Братском Слове“. Нельзя не пожалеть, что сочинение не совсем окончено, – осталось неизложенным, намеченное по плану, обозрение литературных трудов митрополита Филарета, составленных в обличение неправды раскола; но на получение сочинителем учёной степени сочинение и в настоящем его виде даёт полное право».

б) Ординарного профессора Евгения Голубинского – о сочинении действительного студента Виктора Федотова:

«Геннадий, архиепископ Новгородский».

«Не претендуя быть самостоятельным исследователем, автор поставляет свою скромную задачу в том, чтобы из прежде написанного о Геннадии составить более или менее удовлетворительную о нём компиляцию. При этом, своё обозрение жизни и деятельности Геннадия он значительно не доводит до конца. Как компиляция сочинение очень удовлетворительно, и хотя представляет собою труд не оконченный, однако должно быть признано за сочинение хорошее».

в) Ординарного профессора Алексея Лебедева – о сочинении действительного студента Ивана Андреева: «Константинопольские патриархи от времени Халкидонского собора до Фотия (хронология этих патриархов и краткие биографические очерки важнейших из них)».

«Автор написал много больше того, что предполагалось требованиями темы. Вместо краткого хронологического перечня Константинопольских патриархов с указанием лишь самоважнейших дат, он даёт обширный хронологический очерк патриархов, состоящий из указания всех дат, находящихся в источ-

–282–

никах и относящихся к известному лицу; даты правильные, по объяснению их значения автором усвоятся, а даты неверные устраняются, при чём автором указывается, как возникли неправильные даты (стр. 418–544). Но этого мало: тем страницам, на которых находим установку хронологии (т. е. 418–544) предшествует ещё целый ряд страниц (от 25 до 417), на которых речь ведётся о таких предметах, исследование которых не предполагалось темой (или если предполагалось, то в виде небольших заметок). Г. Андреев на сейчас указанных страницах ведёт речь о следующих предметах: о пособиях для изучения хронологии патриархов рассматриваемого им периода: о сочинениях грека Гедеона, Муралья, Ле-Кеня, Бандурия, Купера и некоторых других; затем идут обстоятельные рассуждения об *источниках* изучаемого вопроса: о хрониках – Марцеллина, Виктора Тунунского, Иоанна Малалы, Пасхальной,

Феофана, истории патриарха Никифора, о трудах продолжателей Феофана Генезия, Кедрина, Зонары; после этого подвергаются изучению такие источники, как „каталоги“ константинопольских патриархов и менологии. В заключение автор помещает особую главу под таким заглавием: „значение пасхальных вычислений для определения и проверки хронологических дат“.

Все перечисленные предметы, которыми занимается автор, и которые составляют у него первую часть сочинения, представляют в научном отношении много достоинств:

Автор изучал весь материал, сюда относящийся, очень внимательно, дал ему надлежащую оценку и вообще показал, что он овладел этим разнообразным и сухим материалом. Так как неудобно было говорить о датах патриарших, заключающихся в известном источнике, не сообщив некоторых сведений о самом источнике, то у автора находим хотя и не обширные, но дельные замечания об источниках и их характере. Замечания эти для русской литературы никак нельзя назвать лишними. Говоря об источниках и их применении к своему делу, г. Андреев должен был быть каждую минуту настороже: ошибка в вычислениях в одном случае могла повести ко многим погрешностям в других местах. При том, автору приходилось не излагать только известия и готовые выводы, но постоянно подвергать их, иногда мелочной, критике, – опять требовалось внимание и осторожность. Читатель сочинения видит,

–283–

что в том и другом случае автор вёл своё дело серьёзно. Мимоходом автор делает несколько поправок в разных учёных работах, например у профессора Васильевского и De Boor'a. Нельзя не поставить в достоинство автору и то, что, несмотря на сухость и мелочность работы, вся первая часть сочинения читается легко и с интересом; это зависит главным образом от того, что автор не заходит сам и не заводит читателя в непроглядные дебри изысканий.

Во второй части у автора помещаются биографические очерки важнейших из константинопольских патриархов; но и здесь автор вместо того, чтобы ограничиться *краткими*

очерками, как требовала тема, даёт подробные описания жизни изучаемых им лиц. Так очерк жизни патриарха Анатолия занимает сто страниц, Геннадия 50 страниц, Иоанна Постника более 100 страниц. Автор наметил было составить биографии семи патриархов, но успел написать только трёх, – это и не удивительно в виду обстоятельности работы автора. Впрочем, неполнота сочинения не вредит достоинству его. Написанные автором биографические очерки имеют главным своим достоинством следующее: он не повторяет лишь того, что и как писано было о том же раньше, но всегда старается намечать свои точки зрения и вообще старается быть самостоятельным исследователем.

Всё сочинение представляет плод редкого усердия и трудолюбия (оно включает в себе 800 стр.) и обнаруживает нескудный запас научных сведений у автора.

Недостатки сочинения – все второстепенного характера, касаются распределения отделов сочинения, размещения писателей, которых, автор подвергает критическому разбору в качестве своих предшественников по работе, слишком строгого отношения к ним в некоторых случаях; есть в сочинении частные недосмотры и проч.

Разумеется, автор сочинения вполне заслуживает степени кандидата, причём его сочинение, как труд одногодичный, заслуживает полной похвалы.

По моему суждению, автор с достаточным правом мог бы приготовить свою работу для печати, в качестве диссертации на степень магистра.

г) Доцента Николая Заозерского – о сочинении действительного студента Владимира Булгакова: «Организация епархиального суда в Русской Церкви со времени Петра Великого и доныне».

–284–

Названное сочинение состоит из введения (1–80), главы 1-й (31–197 стр.) и 2-й (197–219).

Внешнему несоразмерному делению на главы (166 и 22 стр.) вполне соответствует и самое содержание сочинения.

Во *введении* автор обстоятельно раскрывает мысль, что церковной реформой Пётр Великий стремился, между прочим, точно определить сферу собственно церковной подсудности, точно указать предметы ведения церковного суда; так как в допетровское время права судебной власти Церкви не были точно разграничены от юрисдикции государственной. Мысль свою автор раскрывает и положительно – указывая подробно, какие именно предметы церковного суда исчислены в законодательстве Петра, и отрицательно поставляя на вид весьма широкую и смешанную подсудность церковных судов в княжеских уставах и в определениях Стоглавого собора. – Как в действительности осуществляли эту мысль Великого законодателя установленные им и введённые впоследствии епархиальные судебные учреждения – этот вопрос автор и поставил задачей своего сочинения, предположив разделить его на три отделения (главы); в 1-м рассмотреть деятельность епархиальных судов за время от 1721 по 1764 год; во 2-м – с 1764 по 1841 г. и в 3-м – с 1841 по настоящее время.

Предположенной задачи автор далеко не выполнил: в своём сочинении он в подробности рассмотрел деятельность судебно-епархиальных учреждений только за первый из означенных периодов (стр. 31–197); для второго представил только самый общий очерк, а третьего совсем не представил: вследствие сего и образовалась отмеченная в начале отзыва неравномерность в частях сочинения.

То, что сделано автором для выполнения предназначенной задачи – сделано довольно удовлетворительно: введение сделано весьма соответственное для предполагавшегося цельного сочинения: автор тщательно изучил Духовный Регламент как в подлиннике, так и в существующих исследованиях о нём; затем в первом отделе сочинения вполне обстоятельно рассмотрел организацию епархиального суда, предметы ведения, порядок судопроизводства и верно характеризовал сферу преступления и проступков преимущественно ведавшихся церковным судом XVIII века и бывших точными показателями нравов и быта сословия духовного, монашеского и мирского. Кроме гото-

вых исследований и подлинного, изданного законодательства, автор пользовался для составления настоящего отдела и сырым материалом – бумагами архива Ливенского (Орлов. губ.) Духовного Правления.

Во втором отделе (2-й главе) представлен лишь конспект или, как выражается автор, – общая постановка епархиального суда. Освещение архивными – хотя бы только Ливенского Духовного Правления – материалами епархиального судопроизводства за этот период представило бы много интереса, но автор здесь ограничился обзором лишь изданного законодательства.

Несмотря на незаконченность сочинения, принимая во внимание обстоятельство изложенного во введении и в 1-й части сочинения, признаю его заслуживающим кандидатской степени».

д) Его же – о сочинении действительного студента Александра Клодницкого: «Штундизм пред судом уголовного и церковного права».

Названное сочинение состоит из введения (1–15) и двух частей (16–243 и 244–346).

Указав во введении на общий характер штундизма, как религиозно-общественного движения, обращающего на себя всё большее и большее внимание правительств церковного и государственного и при всём том доселе ещё не выясненного всесторонне и до полной определённости в его сущности, автор ставит своей задачей попытку точно определить, так сказать, внешнее, юридическое положение штундизма как секты, степень ответственности его пред законом уголовным и церковно-каноническим.

Затем в 1-й главе (16–17) автор говорит о правительственных мероприятиях в отношении к штундизму, об опасениях по поводу усиливающегося развития секты и указывает действительные, по его мнению, размеры угрожающей опасности.

Во 2-й главе (79–191) автор представляет характеристику штундизма как секты, исследует его природу с точки зрения

уголовного кодекса и различает в нём троякого рода преступность; религиозно-нравственную, социальную и политическую. Эта глава представляет собою как бы обвинительный акт против штундизма, из имевшегося под руками материала автор тщательно извлекает признаки преступности сектантов и с достаточной основательностью располагает их по статьям XIV и XV т.т. Свода законов. По тщательности изучения материалов,

–286–

анализа его и основательности суждений можно признать эту главу лучшей в целом сочинении. В гл. 3-й (192–243) автор рассуждает о бытовых условиях, поддерживающих штундизм. Глава эта, по содержанию своему, представляет с одной стороны весьма соответственное дополнение к предыдущей как объясняющая причины в современном укладе жизни, благоприятствующая существованию штундизма, для искоренения коего, конечно, недостаточно одного преследования – поражения уже совершившегося без поражения причин его произведших, – с другой – естественный переход ко второй части сочинения, трактующей об отношении Церкви к штундизму, об её административных и пастырских задачах, вызываемых существованием штунды.

Вторая часть сочинения подразделяется на 3 главы и рассматривает штундизм с церковно-канонической точки зрения. Автор удачно пользуется здесь канонами и определениями так называемого поместного собора Карфагенского, изданными по поводу борьбы Церкви с раскольниками Донатистами и мнениями Митрополита Филарета о миссионерских мерах в борьбе с расколом и, руководствуясь ими, устанавливает начала для отношений современной церковной иерархии и пастырства к сектантам. Эта часть сочинения хотя и не вполне раскрыта и обработана, однако же свидетельствует и о трудолюбии автора и о способности его справляться с намеченными задачами.

В общем, сочинение весьма удовлетворительно. Но в нём замечен и значительный недостаток – это искусственный язык; автор, по-видимому, страдает слабостью к иностранным словам, подчас решительно затемняющим мысль.

Признаю сочинение достойным кандидатской степени».

е) Доктора Алексея Введенского о сочинении действительного студента Алексея Виноградова на тему: «Религиозно-философские воззрения славянофилов».

«Сочинение г. Виноградова характера исторического: в трёх главах он выясняет совершенно объективно, без всяких критических замечаний, религиозно-философские идеи выдающихся славянофилов – Киреевского, Хомякова и Самарина, причём во введении пытается установить свой взгляд на происхождение славянофильской школы и её роль в истории нашего самосознания. – Сочинение написано с достаточным знанием предмета, но материал расположен недостаточно отчётливо. Первона-

–287–

чальным намерением автора, по-видимому, было посвятить каждому из названных славянофилов отдельную главу (см. 43–44); но потом не известно, по каким мотивам он почти оставил это намерение и стал излагать их воззрения предметно, по вопросам. Отсюда некоторая перепутанность в изложении, двойственность: историческая и предметная точки зрения сменяют одна другую как бы совершенно случайно. Далее, у автора, кажется, не совсем установился взгляд на отношение первых славянофилов к гегельянству и на сравнительное значение этого фактора в выработке славянофильских идей: „нельзя освободиться от мысли, – говорит, например, он, – что самый почин, инициатива славянофильских верований в России коренится в философском мировоззрении Гегеля“ (стр. 36–37), а в другом месте настойчиво предостерегает от смешения славянофилов с той партией „патриотов гегельянцев“, которые „устанавливали свой взгляд на русскую нацию и её великое будущее, выходя из отвлечённых положений философии Гегеля“ и выводит веру славянофилов в будущность России из исторических данных (25). С формальной стороны сочинение г. Виноградова почти везде удовлетворительно. Не понимаем только, почему он как бы намеренно скрывает цитацию, так что трудно разобрать, где кончаются подлинные разъяснения славянофилов и где начинается их перифраз: этот, может быть,

случайный недостаток цитации во многих отношениях затрудняет рецензента и вообще нежелателен. В похвалу и заслугу автору следует поставить то, что он сумел найти верную точку зрения на философию славянофилов, – понял, что их надежды на светлую будущность славянских народов коренятся в их вере в истинность и несравненное превосходство содержимого славянскими народами православного христианства пред всеми другими началами жизни. Девизом своего сочинения он поставил слова Киреевского: „не природные какие-нибудь преимущества славянского племени заставляют нас надеяться на будущее его процветание: нет... свойство плода зависит от свойства семени“, а это семя – православное христианство. Этот девиз, по нашему мнению, выбран весьма удачно. – Для получения степени кандидата сочинение удовлетворительно».

Справка: 1) Александр Зыков, Виктор Федотов, Иван Андреев, Владимир Булгаков, Александр Клодницкий и Алексей Виноградов окончили курс в минувшем учебном году

–288–

со званием действительного студента и правом на получение степени кандидата богословия по представлению сочинений, заслуживающих сей степени.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении действительных студентов Ивана Андреева, Александра Зыкова, Виктора Федотова, Владимира Булгакова, Александра Клодницкого и Алексея Виноградова в степени кандидата богословия с предоставлением Ивану Андрееву и Александру Зыкову права при искании степени магистра не держать нового устного испытания.

XIX. Прошения и. д. Инспектора Академии иеромонаха Григория, и. д. ординарного профессора П. Казанского, доцента А. Введенского и исправл. д. доцента С. Глаголева о дозволении им читать в текущем учебном году вместо четырёх по две лекции в неделю.

Справка: § 59 устава Духовных Академий: «профессоры и прочие преподаватели должны употреблять на изложение

своего предмета столько часов в неделю, сколько назначено будет Советом».

Определили: Дозволить и. д. Инспектора Академии, Иеромонаху Григорию, и. д. ординарного профессора П. Казанскому, доценту Л. Введенскому и испр. д. доцента С. Глаголеву читать в текущем учебном году по преподаваемым ими наукам вместо четырёх по две лекции в неделю.

XX. Прошения окончивших курс в Академии: Ив. Андреева, Ф. Делекторского, Л. Прозоровского, А. Соколова и Е. Цветкова о выдаче им на трёхмесячный срок их кандидатских сочинений.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

XXI. Прошения на имя О. Ректора Академии Священника Тамбовской епархии, Борисоглебского уезда, села Махровки, Павла Болховитинова, диакона Тамбовской епархии Николая Стефановского, студента Минской духовной семинарии Осипа Барилова; окончивших курс с аттестатом зрелости в гимназиях: Владимирской – Александра Липеровского, Вологодской – Якова Достойнова и Киевской – Бориса Плеского; окончившего курс в Гатчинском Сиротском Институте Ивана Шемановского; Инженера Путей Сообщения, отставного Статского Советника, Павла Светшникова; окончившего курс в Московском пехотном Юн-

–289–

керском училище, подпоручика 24 пехотного Симбирского полка, Валентина Томкевича; бывшего воспитанника 5 класса Могилёвской духовной семинарии Василия Яковлева и бывшего воспитанника 5 класса Киевской духовной семинарии, болгарского уроженца, Николая Петрова – 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 посторонних лица, по усмотрению Епархиального Преосвященного».

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о допущении Священника Тамбовской епархии, Борисоглебского уезда, села Махровки

Павла Болховитинова, диакона Тамбовской епархии Николая Стефановского, окончивших курс с аттестатом зрелости в гимназиях: Владимирской – Александра Липеровского, Вологодской – Якова Достойнова и Киевской – Бориса Плеского; окончившего в Гатчинском Сиротском Институте – Ивана Шемановского; Инженера Путей Сообщения, отставного Статского Советника – Павла Свешникова; окончившего курс в Московском пехотном Юнкерском училище, подпоручика 24 пехотного Симбирского полка Валентина Томкевича; бывшего воспитанника 5 класса Могилёвской семинарии Василия Яковлева и бывшего воспитанника 5 класса Киевской духовной семинарии, болгарского уроженца, Николая Петрова к слушанию академических лекций.

XXII. Прошение студента 4 курса Академии Сергея Казанского: «Вследствие изменившихся несколько семейных обстоятельств, я нахожу более удобным для себя жить, в течение настоящего учебного года, в доме своего отца, нежели в академическом общежитии. Потому покорнейше прошу Совет Академии уволить меня из интерната Академии с оставлением за мною принадлежащей мне казённой стипендии или, – если Совет найдёт это более удобным, – с заменой её соответствующей частной стипендией».

Справка: *Примечание к § 113 устава Духовных Академий:* «Вне зданий Академии своекоштным студентам дозволяется жить только у родителей».

Определили: Дозволить студенту 4 курса Сергею Казанскому жить в доме своего отца с сохранением за ним казённой стипендии.

–290–

XXIII. Прошение студента 2 курса Академии, оттоманского подданного, Ивана Фильдмана: «Ввиду того, что условия академической общежительной жизни вредно отзываются на моём здоровье, а отсюда и на моих учебных занятиях, осмеливаюсь покорнейше просить Совет Академии дозволить мне выйти из общежития и поместиться на частной квартире, а также получать ежемесячно то студенческое содержание, которым я пользовался до сих пор».

Справка: По указу Святейшего Синода от 28 апреля 1887 г. за № 1377 Совет Академии, с разрешения Епархиального Преосвященного, может позволять иностранцам, в случае надобности, жить вне Академии на частных квартирах с оставлением за ними назначенных им стипендий.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении студенту Ивану Фильдману жить на частной квартире с оставлением за ним назначенного по смете содержания.

XXIV. Записки сверхштатного преподавателя профессора Д. Голубинского и и. д. доцента П. Соколова о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекаря Н. Колосову выписать для академической библиотеки, по справке с её наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XXV. Отношение Председателя Московского Биржевого Комитета от 19 августа за № 636: «При сем честь имею препроводить для библиотеки Академии изданные под моим наблюдением:

1) Материалы для истории Московского Купечества, приложение 3 к т. I;

2) Опись дел, хранящихся в Архиве Московской Купеческой Управы, приложение к т. I с указателями и листком поправок к указателям к т. I;

3) То же том II (без указателей);

4) Актовые книги Москвы XVIII ст. т. I;

5) Брошюру „на память о А.Б. Летникове“;

6) Листок, принадлежащий к „Сведениям об упразднённых церквях (препровождённым в январе 1890 г.)“, оставшийся ошибочно несброшюрованным;

7) Материалы для истории Переславского Данилова монастыря; – изданные Московской Городской Думой;

8) Переписные книги Москвы т. VII и

9) Межевые книги Москвы XVIII ст.».

–291–

XXVI. Письмо помощника Инспектора Нижегородской духовной семинарии, кандидата Академии, Дмитрия Лаврова: «Покорнейше прошу Совет МДА принять в Библиотеку Академии составленные мною и прилагаемые при сем, – брошюры: „Святой Дионисий, Архиепископ Суздальский и Митрополит всея России, основатель Нижегородского, Вознесенского Печерского монастыря“, „Нижегородский Вознесенский Печерский монастырь“, „О церковно-приходских школах и школах грамоты“ и „Протоиерей Рафаил Герасимович Кудрявцев“.

Определили: Благодарить жертвователей.

XXVII. Заявление О. Ректора Академии о том, что студенты, не представившие своевременно семестровых сочинений и проповедей, представили таковые после летних каникул и получили на них следующие баллы:

III курса:

ФИО	По предмету	Оценка
Константин Торопов	по Священному Писанию Нового Завета	5
Владимир Попов	-/ /-	5–
Николай Христодуло	-//-	4+
Константин Субботин	по церковному праву	4+
Павел Тихомиров	-//-	5+
Кирилл Перевозников	по русской церковной истории	4+
	по церковной археологии и литургике	и 4–
Николай Матвеев	по русской церковной истории	4+
	по церковной археологии и литургике	и 3½
Николай Цыганков	-//-	3+
	по Священному Писанию Нового Завета	5
	по церковному праву	4+

II курса:

ФИО	По предмету	Оценка
Василий Сенатов	по новой гражданской истории	4+
Симон Логадзе	-//-	2—
Стефан Иовичич	-//-	3—
Иеродиакон Каллист	по истории русской литературы	4
Никита Рождественский	-//-	4
Михаил Смирнов	по общей церковной истории	4+
Добросав Маркович	по истории русской литературы	4—
	по общей церковной истории	4
	по истории русской литературы	4—
вольнослушатель академических лекций Священник Богоявленский	по новой гражданской истории	3+

I курса:

ФИО	По предмету	Оценка
Михаил Славский	по психологии	4
Николай Краснов	-//-	4½
	по проповеди	4
Иордан Видойкович	по метафизике	3—
вольнослушатель академических лекций Василий Буяльский	по психологии	4+

Справка: 1) По определению Совета Академии от 3 июня текущего года, утверждённому Его Высокопреосвященством, всем означенным лицам дозволено было представить семестровые сочинения и проповеди после летних каникул.

–292–

2) По § 81 лит. а п. 5 «перевод студентов из курса в курс значится в числе дел, окончательно решаемых самим Советом Академии».

Определили: Студентов III курса – Константина Торопова, Владимира Попова, Николая Христодуло, Константина Субботина, Павла Тихомирова, Кирилла Перевозникова, Николая Матвеева и Николая Цыганкова; II курса – Василия Сенатова, Василия Корсунского, Владимира Оргийского, Симона Логадзе, Стефана Иовичича, Иеродиакона Каллиста, Никиту Рождественского, Михаила Смирнова, Добрасова Марковича и вольнослушателя Священника Серия Богоявленского; I курса – Михаила Славского, Николая Краснова, Иордана Видойковича и вольнослушателя Василия Буяльского перевести в следующие курсы.

XXVIII. Внесённый Секретарём Совета М. Казанским проект отчёта о состоянии Московской Духовной Академии в 1891–1892 учебном году.

Определили: Проект отчёта утвердить, напечатать для общего сведения и представить установленным порядком на благоусмотрение Святейшего Синода.

XXIX. **Рассуждали:**

А) О распределении уроков и учебных часов на 1892–1893 учебный год в Академии.

Справка:

1) По § 81 лит. а п. 2 уст. дух. академий «распределение предметов учения и порядка их преподавания 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 трёх курсах было не менее 20, а в четвёртом не менее 12 лекций в неделю, по часу каждая лекция».

Определили: Распределить уроки и учебные часы в Академии по следующей таблице:

–293–

Распределение предметов преподавания в Московской Духовной Академии на 1892–1893 учебный год:

Первый курс

Дни	Часы	II
	8:5–	
	9:5	Библейская история
	9–10	Библейская история
Понедельник	10–11	Введение в круг богословских наук
	11–12	Введение в круг богословских наук
	12–	
	13	Метафизика
	8:5–	
	9:5	Библейская история
	9–10	Библейская история
Вторник	10–11	Древние языки
	11–12	Еврейский язык
	12–	
	13	Еврейский язык
	8:5–	
	9:5	Новые языки
	9–10	Новые языки
Среда	10–11	
	11–12	Естественно-научная апологетика
	12–	
	13	Естественно-научная апологетика

Четверг	8:5–	Новые языки	
	9:5		
	9–10	Новые языки	
	10–11		
	11–12	Еврейский язык	
Пятница	12–	Еврейский язык	
	13		
	8:5–		
	9:5		
	9–10	Естественно-научная апологетика	
Суббота	10–11	Метафизика	
	11–12	Теория словесной и исторической иностранный литературы	Древняя гр. история
	12–	Теория словесной и исторической иностранный литературы	Древняя гр. история
	13		
	8:5–	Естественно-научная апологетика	
	9:5		
	9–10	Теория словесной и исторической иностранный литературы	Древняя гр. история
	10–11	Теория словесной и исторической иностранный литературы	Древняя гр. история
	11–12	Еврейский язык	
	12–	Еврейский язык	
	13		

–294–

Второй курс

Дни	Часы	II
Понедельник	8:5–	
	9:5	Патристика
	9–10	Патристика
	10–11	Русская гражданская история
	11–12	Русская гражданская история
	12–	Метафизика

	13		
	8:5–	Патристика	
	9:5		
	9–10	Русский и церковно-славянский языки	Русская гражданская история
Вторник	10–11	История русской литературы	Русская гражданская история
	11–12		Новая гражданская история
	12–		Новая гражданская история
	13		Новая гражданская история
	8:5–	История философии	
	9:5		
	9–10	Психология	
Среда	10–11	Психология	
	11–12	Русский и церковно-славянский языки	Новая гражданская история
	12–	История русской литературы	Новая гражданская история
	13		Новая гражданская история
	8:5–	Священное Писание Ветхого Завета	
	9:5		
	9–10	Священное Писание Ветхого Завета	
Четверг	10–11	Древние языки	
	11–12	Древние языки	
	12–	История философии	
	13		
	8:5–	Священное Писание Ветхого Завета	
	9:5		
	9–10	Священное Писание Ветхого Завета	
Пятница	10–11	Метафизика	
	11–12	Общая церковная история	
	12–	Общая церковная история	
	13		
Суббота	8:5–	Патристика	
	9:5		

9–10 Общая церковная история
 10–11 Общая церковная история
 11–12 Психология
 12–
 13 Психология

–295–

Третий курс

Дни	Часы I II
	8:5–9:5
Понедельник	9–10 Священное Писание Нового Завета
	10–11 Священное Писание Нового Завета
	11–12 История и разб. зап. исповед.
	12–13 История и разб. зап. исповед.
	8:5–9:5
Вторник	9–10 История и разб. зап. исповед.
	10–11 История и разб. зап. исповед.
	11–12 История русского раскола
	12–13 История русского раскола
	8:5–9:5 История философии
Среда	9–10 Гомилетика и история проповедничества
	10–11 Гомилетика и история проповедничества
	11–12 Пастырское богословие
	12–13 Педагогика
	8:5–9:5 Гомилетика и история проповедничества
Четверг	9–10 Гомилетика и история проповедничества
	10–11 Русская церковная история
	11–12 Русская церковная история
	12–13 История философии
	8:5–9:5
Пятница	9–10 Священное Писание Нового Завета
	10–11 Священное Писание Нового Завета
	11–12 Русская церковная история
	12–13 Русская церковная история
Суббота	8:5–9:5
	9–10 Древние языки
	10–11 Древние языки
	11–12 Педагогика

12–13 Пастырское богословие

–296–

Четвёртый курс

Дни	Часы	I	II
	8:5–9:5		
	9–10	Церковная археология и литургика	
Понедельник	10–11	Церковная археология и литургика	
	11–12	Церковное право	
	12–13		
	8:5–9:5		
	9–10	Церковная археология и литургика	
Вторник	10–11	Церковная археология и литургика	
	11–12		
	12–13		
	8:5–9:5	Нравственное богословие	
	9–10	Нравственное богословие	
Среда	10–11	Догматическое богословие	
	11–12	Догматическое богословие	
	12–13		
	8:5–9:5		
	9–10		
Четверг	10–11	Догматическое богословие	
	11–12	Догматическое богословие	
	12–13		
	8:5–9:5		
	9–10		
Пятница	10–11		
	11–12	Церковное право	
	12–13	Церковное право	
	8:5–9:5	Нравственное богословие	
	9–10	Нравственное богословие	
Суббота	10–11	Церковное право	
	11–12		
	12–13		

–297–

Б) О назначении студентам сочинений на наступивший учебный год.

Справка: § 123–126 устава духовных академий: «В течение года в первых трёх курсах студентам назначается не менее трёх 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 наукам богословским сочинений должно быть не менее двух третей общего количества их. Студенты IV курса для получения учёной степени пишут одно особое сочинение на тему богословского содержания. Темы, как для семестровых сочинений, так и для диссертации на учёную степень, предлагаются преподавателями и, по рассмотрению, утверждаются Ректором».

Определили: 1) 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 истории (для обеих групп);

в) по введению в круг богословских наук (для обеих групп).

во II курсе:

а) по патристике (для обеих групп);

б) по общей церковной истории (для обеих групп);

в) по метафизике (для обеих групп).

в III курсе:

а) по пастырскому богословию и педагогике (для обеих групп);

б) по догматическому богословию (для обеих групп);

в) по гомилетике (для первой группы) и истории западных исповеданий (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 сочинений студентам I, II и III курсов, назначить следующие сроки: для первого сочинения с 18

сентября

–298–

по 10 ноября, для второго с 10 ноября по 10 января и для третьего с 10 января по 6 апреля.

4) Требовать, чтобы студенты IV курса представили свои сочинения 15 апреля и ни в каком случае не позднее 1 мая 1893 года, а также, чтобы студенты первых трёх курсов представляли свои сочинения аккуратно к определённым срокам. Все сочинения должны быть подаваемы О. Ректору Академии, преподаватели же не должны принимать непосредственно от студентов их сочинений.

5) Для студентов всех курсов назначить по одной проповеди; расписание проповедей поручить составить О. Ректору Академии и требовать, чтобы студенты представляли свои проповеди не позднее семи дней до их произношения.

6) 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: 1. Кроме 12 стипендий, предоставленных студентам I курса, в настоящее время свободны: одна казённая стипендия (на один год), семь стипендий Троице-Сергиевой Лавры, две академические стипендии, две стипендии Н.П. Соколова (все 12 по 220 рублей), одна стипендия Высокопреосвященного Алексия, в 205 р., одна стипендия Преосвященного Никодима в 200 р., стипендия Преосвященного Христофора в 190 руб. и Московского духовенства (юбилейная) в 185 руб.

2. По определению Совета Академии от 5 сентября 1891 года, с утверждения Его Высокопреосвященства, – две стипендии А.И. Хлудова, по 275 р. каждая, одна стипендия Протоиерея Александра Васильевича Горского в 220 рублей и три стипендии Троице-Сергиевой Лавры, по 220 руб. каждая, – должны быть предоставлены тем шести студентам из числа первых 36 по списку воспитанников, принятых в 1891 году в

состав 1 курса, которые окажутся лучшими по успехам и поведению при переходе во II курс.

Определили:

1. Казённую стипендию предоставить на один год студенту 4 курса Николаю Писаревскому; семь стипендий Троице-Сергиевой Лавры назначить студентам: IV курса – Аркадию Азбукину, Геннадию Спасскому и Алексею Целебровскому; III курса – Сергею Сахарову, Константину Счастневу и Николаю Георгиевскому и II курса – Николаю Гальковскому; две академические

–299–

стипендии – студентам IV курса Василию Воскресенскому и Михаилу Владыкину; две стипендии И.П. Соколова – студентам III курса Фёдору Преображенскому и Дмитрию Садовскому; стипендию Высокопреосвященного Алексия – студенту II курса Николаю Спасскому; Преосвященного Никодима – студенту II курса Никифору Дмитревскому, Преосвященного Христофора – студенту II курса Дмитрию Брянцеву и Московского духовенства (юбилейную) – студенту II курса Александру Стефановскому.

2. Шесть стипендий, предназначенных студентам III курса, распределить следующим образом: Николаю Городенскому и Ивану Жданову – стипендии А.И. Хлудова, Константину Попову – стипендию Протоиерея А.В. Горского, Сергею Смирнову, Владимиру Абрамовичу и Ивану Добролюбову – стипендии Троице-Сергиевой Лавры.

1 октября 1892 года

Присутствовали: Его Преосвященство, Преосвященный Тихон, Епископ Можайский, Ректор Академии, Архимандрит Антоний и члены Совета Академии, кроме профессоров Е. Голубинского, В. Ключевского и протоиерея Д. Касицына, не присутствовавших по болезни.

В собрании сем, в день воспоминания об основании МДА, происходил, на основании § 91 устава духовных академий, торжественный акт в следующем порядке: экстраординарным профессором Академии по кафедре гомилетики, Василием Кипарисовым, произнесена была составленная им речь на тему: «Макарий, митрополит Московский, как проповедник»; Ректором

Академии, Архимандритом Антонием, провозглашено было об избрании почётных членов Академии:

а) Высокопреосвященного Владимира, Архиепископа Казанского и Свияжского, во уважение его трудов по обращению к свету истинной веры язычников на далёком Востоке и его архипастырской просветительной деятельности в разных епархиях;

б) Преосвященного Антония, Епископа Выборгского, Ректора С.-Петербургской Духовной Академии, во уважение его просвещенномудрого руководства высшей духовной школой и учёно-проповеднических трудов;

в) Преосвященного Александра, Епископа Дмитровского, Викария Московской епархии, во уважение к его трудам по изъяснению истин Христовой веры и украшению цер-

—300—

ковного пения;

г) Настоятеля первоклассного Кириллова Белоезерского монастыря Архимандрита Иакова, во уважение его пятидесятилетнего ревностного служения церкви и духовному просвещению, совершаемого в духе древнего православия и строгого подвижничества;

д) Председателя Учебного Комитета при Святейшем Синоде, Протоиерея Алексея Иоанновича Парвова, во уважение его учёных трудов и сочувственного содействия нуждам духовных школ;

е) Директора Московского Публичного и Румянцевского Музеев, Действительного Тайного Советника, Василия Андреевича Дашкова, во уважение его пятидесятилетнего доблестного служения Государству и отечественному просвещению и

ж) Директора Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел, действительного Тайного Советника, Барона Фёдора Андреевича Бюлера, во уважение его многолетнего и многопольного служения Отечеству и содействия преуспеянию духовной науки; секретарём Совета был прочитан отчёт о состоянии МДА в 1891–1892 учебном году. В заключение акта Преосвященным Тихоном были розданы лучшим воспитанникам

награды деньгами и книгами, присуждённые им Правлением Академии.

Определили: Благопочтительнейше представить о совершении акта Его Высокопреосвященству.

30 октября 1892 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, и. д. Инспектора Академии Иеромонах Григорий и члены Совета Академии, кроме профессоров: Н. Субботина, В. Ключевского, В. Соколова и В. Кипарисова, не присутствовавших по домашним обстоятельствам.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: «1892. Сент. 21. В Совет Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 12 сентября сего года за № 3684: «По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали прошение Священника церкви села Красного, в Гороховецком уезде Владимирской епархии, Петра, Белтова (семейного) о разрешении ему слушать лекции в Московской Духовной Академии, в качестве стороннего слушателя, с предо-

(Продолжение следует)

Июль

**Кирилл Александрийский, святитель. Толкование
на пророка Амоса [Ам. 9:13–10:15]. // Пер. П. И.
Казанского и А. А. Жданова; под ред. М. Д. Муретова
// Богословский вестник 1893. Т. 3. № 7. (С. 527–543)
(1-я пагин.).**

–527–

(Окончание)

девы вместе с юношами, то есть: добрые и благочестивые души, непорочность которых означается девством, а крепость и великая сила именем юноши. В самом деле: кто у них свят, если закон никого не может довести до совершенства и не достаточен для их оправдания? У кого из них духовная крепость и сильный ум, если они не знают блистательных подвигов жизни евангельской? Не все ли они вялы и во грехах расслаблены умом? Да и можно ли в этом сомневаться? – Итак, они оскудели в жажде, и не им сказано: «почерпите воду от источник спасения» (Ис.12:3), напротив повелел даже облакам «еже не одождити» на них «дождя» (Ис.5:6), потому что не послушались самого Христа, Который возглашал: «аще кто жаждет, да приидет ко мне и пьет» (Ин.7:37), но, оставив Его, источник жизни, «ископаша кладенцы сокрушенные, иже не возмогут воды содержать» (Иер.2:13): склонились к учениям и заповедям человеческим (Ис.29:13): которые не могут пользующихся ими ни напоить для жизни, ни соблюсти для спасения.

Ам.9:1. Видех Господа стояща на жертвеннице, и рече: порази очистилище, и поколеблются преддверия, и пресецы в главы всех: и оставшыя их оружием избю.

Блаженные пророки, озарением Духа проясняя око своих естественных способностей, не воспринимают только знание будущего, но иногда, видя, как бы на картине течение самых событий, дивуются сами и убеждают слушателей принять в этом участие с ними, со всею силою стараясь разъяснить значение видений. Так, божественный Амос говорит: «и рече Господь ко мне: приспе

—528—

конец на люди моя Израиля, не приложу ксему еже мимоити его. И восплачутся стропове храма в той день, глаголет Господь: мнози падшии во всем месте, наверху молчание» (Амос.8:2–3). Но вот возвещенное прежде видит исполняющимся на самом деле согласно с предсказанием: увидел, говорит, Господа, стоящего на жертвеннике и как бы начинающего разрушение, повелевающего быть сему самому. Стоит же Он на жертвеннике, не честь ему оказывая: так думать глупо, ибо нелепее всего предполагать и утверждать, что требищам идольским Бог уделяет внимание и честь. Как мог бы Он почтить жертвенник телицы? Напротив, Он стоял с намерением низвергнуть и низринуть на землю. Поэтому Он как бы повелел пророку начать разрушение, говоря: ударь по жертвеннику (*πάταξον ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον*), и поколеблются преддверия, и пусть храм должен будет немедленно пасть. И пресецы в главы всех, то есть: начни с знатнейших между ними и порази выдающихся, которые поставлены во главе прочих; с ними вместе погибнут остальные и последуют участи начальников, также сделавшись добычею меча. Подобно сему и то, что возвещено устами Иезекииля о шести мужах, которые шли от ворот, обращенных к северу, и, держа секиры, следовали за мужем, облеченным в подир, каковым мужам сказано было Богом: «идите во град вслед его, изсецыте и не пощадите и не помилуйте: старца, и юношу, и младенцы, и жены избийте в потребление; а ко всем, на нихже есть знамение, не прикасайтесь: от освященных моих начните» (Иез.9:1–6). Видишь: начатком соделал облеченных властью или слывающих почтенными и святыми быть может по причине усвоенной славы

—529—

священнодействия или известности другими какими-нибудь достоинствами, так как таковые люди суть как бы возглавие прочих.

Это случилось с теми, кои ругались над Господом: когда они, несчастные, презрев закон и пророков, не приняли Христа, конец закона (Рим.10:4), и пророков, но хотя ясно сознавали,

что Он наследник, извергли Его вон из виноградника (Мк.12; Мф.21; Лк.20) и наконец распяли, тогда они преданы были на опустошение римским полководцам, и знаменитый оный храм был сожжен, жертвенник в нем ниспровержен, предверия разбиты и вместе с толпою погибли и предводители: никого у них не пощадила война. И каждый из верующих, хотя он и есть храм Бога, потому что имеет Его обитающим в себе, – хотя он и считается жертвенником, потому что собственною жизнью совершает священное служение Богу, – если после этого, обратившись к беспечности, оскорбит Бога, то придет в ничтожество и подвергнется самому ужасному низвержению, ибо не лицеприятен Владыка и, по написанному (Иез.33:12), «*правда праведника не избавит его, в онъже день прельстится*».

Ам.9:1–4. И не убежит от них бежай, ниже уцелеет от них уцелевая: аще сокроются во аде, то и оттуду рука моя исторгнет я, и аще взыдут на небо, то и оттуду свергну я. Аще сокроются на версе Кармила, то и оттуду взыщу и возмужу я, и аще погрузятся от очю моею во глубинах морских, то и тамо повелю змиеви, и угрызет я: и аще пойдут в плен пред лицом враг своих, и тамо повелю оружию, и избиет их: и утвержу очи мои на них во злая, а не во благая.

–530–

Слушающим это, кажется, своевременно будет сказать, что гласом Давида воспевается Богу *камо пойду от Духа твоего и следующее* (Пс.138:7 и далее). Божество всевидяще, да, кроме того, и всесильно, и никто не скроется от неусыпающего ока, ибо сказал: «Бог приближайся аз есмь, а не Бог издалеча: еда от мене утаится что» (Иер.23:23:32:27)? Никто также никогда не избежит насланной на него по мановению божественному беды, ибо, по написанному, «*руку его высокую кто отвратит*» (Ис.14:27)? Какая хитрость пособит нам, и вообще, какое средство нам поможет, если Бог определил, что нам должно страдать? Что таким образом, подпавшим гневу Божию вполне бесполезны и совет, и размышление, и всякого рода замыслы, это поясняет, говоря: никто не убежит, хотя бы сокрылся в самый ад (речь гиперболическая), и, если бы даже взлетел на

небо, или скрылся на вершине Кармила. Но если и взойдет, то будет пойман. И хотя бы очутился в море, попадетсЯ дракону, или, по Еврейским понятиям, предан будет киту. – Если наконец окажется у врагов и в плену, крепко содержимый в узах рабства, то и этого, говорит, будет мало и недостаточно для его наказания. Употреблен будет против него и страх меча, и не престанет, говорит, Господь всяческих, утверждать око Свое на нем. Это признак гнева и угрозы: иногда мы сами не сводим глаз с оскорбителей, смотря на них грозно и неласково. Но так как Бог взирает также на добрых и праведных, то разъясняет различие воззрения, говоря: *во злая, а не во благая*: Воззрит, говорит, не с тем, чтобы наделить каким-либо благом, но чтобы опреде-

–531–

ленная им кара и казнь оставались бы у них непоколебимой и как бы неподвижной.

Подверглось этому самому и жалкое соборище Иудейское, которое навлекло праведную кровь на свою главу, ибо они, убеждая Пилата распять Христа, говорили: *«кровь его на нас и на чадах наших»* (Мф.27:25). Поэтому-то они погибли со всеми семействами своими и города были расхищены с самими жителями их, так что, кажется, никто не мог убежать. А что и в какой степени они вынесли, об этом повествуют обширные сочинения тех, которые наблюдали это.

Ам.9:5. И Господь, Господь Бог Вседержитель прикасаяся земли и колебля ея, и возрыдают вси живущии на ней, и взыдет яко река скончание ея, и снидет яко река Египетская.

По любви пророк не позволяет слушателям не верить его речам как несбыточным, и это – с целью убедить их, чтобы они научились отдавать предпочтение доброму и исполнились уважения к полезному, дабы Бог прекратил гнев, отвлек напасть и принял кающихся, ибо Он всегда милосердствует к желающим обратиться. Поэтому учит, что Бог всемогущ и имеет полную возможность положить конец тем, кому сказал, ибо, говорит, *Господь, Господь Бог Вседержитель, прикасаяся земли, и колебля ея*, – все равно, как если бы сказал: не следует думать, что оскорбленный подобен нам: Владыка – не как

человек, но Он – Господь сил, прикасающийся рукой Своей к земле (конечно – Самарийской) и колеблющий ее, заставляя ее испытывать, разумеется, не обыкновенное смятение, но потрясая ее всю войною и жестокими бедствиями и приводя в содрогание. По-

–532–

этому, говорит, възрыдаёт всякий живущий на ней, и как река Египетская *взыдет скончание*, покрывая и погружая все, а потом опять таким же образом возвратится, увлекая и унося (все с собою). Мы говорили уже, что волнам речным уподобляет Сеннахирима, ассирийские полчища и воздвигнутую ими против Самарии войну. Итак, прогневающим и оскорбляющим Бога невозможно будет бегство, но всеильна и неизбежна будет разящая рука, и кто раз будет пойман, тому не будет никакой помощи и утешения, ибо, по написанному, *«аще затворит от человеков, кто отверзет»* (Иов.12:14). Конечно, гораздо лучше отвлечь гнев обращением к тому, что ему угодно и любезно. А это, и вполне естественно, совершится в том случае, если мы, забывая прежнее и отвыкая от худого, будем просвещать себя преуспеянием в добродетели, ибо тогда избавимся от последствий гнева и легко подвигнем благого по естеству Создателя удостоить нас снисходительного и милостивейшего внимания.

Ам.9:6. Сотворяяй на небо восход свой и обещание свое на земли основаяй, призываяй воду морскую и проливаяй ю на лице земли: Господь Вседержитель имя ему.

Устрашает удаляющихся от Бога словами, еще более подробными, и побуждает к лучшему, искусно изъясняя превосходство и всемогущество Божественного естества, и старается доказать, что всегда и во всяком случае Он приведет в исполнение слова Свои без всякого препятствия с чьей-либо стороны. Кто, говорит, касается земли и колеблет ее (сейчас указанным нами способом), тот же самый устраивает *на небо восход свой*.

–533–

Как бы говорит: Он имеет всю власть, так что восходит на самые небеса, и владеет державою над всеми, при чем Он

имеет в подчинении Себе блаженный собор – вышний, небесный, или – святых ангелов, потому что, как мы думаем, небо есть живущие на нем ангелы. Нужно заметить, что это в прикровенном виде созерцал Иаков: лестница от земли достигала до неба, *«и Господь»*, говорит, *«утверждаешься на ней»*, и видел ангелов восходящих и нисходящих по ней (Быт.28). Это, думаю, и есть: *сотворяяй на небо восход свой*. Но, говорит, и что Он обещает жителям земли, то, без сомнения, непоколебимо, несокрушимо и как бы утверждено на основании, потому что никоим образом не окажется бессильным Господь сил, и слово Его не будет безуспешно. В этом удостоверяет нас Спаситель, говоря: *«небо и земля мимоидет, словеса же моя не мимоидут»* (Мф.24:35). Он же есть и тот, кто неизреченною силою поднимает воду морскую и дождит на землю, то есть – опять-таки – управляющий небесным и настолько сильный, что легко претворяет природу сущего во что Ему угодно, и имя Ему Господь и Бог, и, кроме того, Вседержитель. Этого нельзя считать простым наименованием, как без сомнения, нередко бывает у людей, но оно употреблено вполне соответственно самой истине: и у нас самих, и у святых ангелов именуется так потому, что Он, по существу, господствует и облечен властью над всем. Итак, цель пророка – чем можно больше и на сколько он мог устрашить оболыщенных, с наибольшим успехом убедить их в необходимости поскорее пойти как бы назад, считать делом славным справедливость

–534–

и снова признать вождленным благочестие по отношению к Богу, страхом грядущего крепко сдерживая влечение к постыдному; и это, думаю, справедливо сказано устами Давида Владыке всяческих: *«бродами и уздою челюсти их востягнеши, не приближающихся к тебе»* (Пс.31:9).

Можно сказать, и с полным правом, также о Христе, что Он есть *сотворяяй на небо восход свой*. Ведь Он явился свыше, с неба, потому что как Бог от Бога рожден по естеству. Посему и говорил: *«аз от вышних есмь»* (Ин.8:23). Засвидетельствовал о Нем и мудрый Иоанн, говоря: *«грядый свыше, над всеми есть»* (Ин.3:31). Но Он имеет восхождение на небеса, по существу,

ибо, как я сказал, они изначально принадлежат Ему как Богу, Который явил Себя доступным для жителей земли. Он *«предтеча о нас вниде»* (Евр.6:20) к Отцу и, как пишет Павел, обновил нам путь новый и живой (Евр.10:19–20), потому что за нас как человек предстал пред лицом Бога и Отца, Который *«воскресил нас с Ним и спосадил на небесных»* (Ефес.2:6). Но так как восшел Христос, то устроил восхождение и нам, если справедлив Павел, говоря: *«яко мы живущии не имамы предварити умерших, но купно с ними восхищени будем на облацех»* (1Сол.4:15:17). И так восшел как человек, чтобы Ему одному приличествующее восхождение (ибо Он есть Бог и от Бога) сделать доступным и для нас, верующих. Он и утверждает обещание свое на земли, потому что отнюдь не солжет, но исполнит то, что обещает нам совершить. Так он сказал: *«уне есть вам, да аз иду: аще бо не иду аз, Утешитель не приидет к вам»* (Ин.16:7). По-

—535—

сему и повелел Апостолам *«от Иерусалима не отлучатися, но ждати обетования Отча»*, которое слышали от Него (Деян.1:4), излил же на них богато благодать. Посему-то они и были свидетелями славы Его *«во Иерусалиме же и во Иудеи»*, и по всей земле (Деян.1:8). Найдем также, что обетование Его подтверждается и иным образом: мы веруем, что Он воскресит нас из мертвых, соделает победителями тления и *«преобразит тело смирения нашего, яко быти сему сообразну телу славы его»* (Флп.3:21) и примет нас участниками Своего царствия. Он также призывает воду морскую и проливает ее на лице земли, то есть: горькое, неприятное и негодное к употреблению прелагает в пригодное. Так: буква закона убивает, и сень сама по себе бесполезна, но для нас, разумеющих, она сделалась весьма полезною для постижения Христа и оказалась как бы некоторым духовным дождем, орошающим в некотором роде поднебесную, если справедливо, что закон, некогда для древних тягостный и невыносимый, для нас стал *пестуном* к таинству Христову, так что и от него можно получить плод, истончая грубую оболочку сени для извлечения истины. Посему примем сказанное как бы

в виде примера, приведем в подтверждение и воду Мерры (Исх.15), которая была горька, но усладились, когда Бог показал Моисею и дерево и повелел его положить в воду. Дерево же было образом и типом честного креста, благодаря которому закон стал сладким и как бы весьма удобным для питья, хотя история (его ближайший смысл) содержит в себе горечь, потому что буква убивает,

—536—

как я сказал, вернее же, как написал нам мудрый Павел.

Ам.9:7–8. Не якоже ли сынове Ефиопстии, вы есте мне сынове Израилевы? глаголет Господь. Не Израиля ли изведох из земли Египетския и иноплеменники из Каппадокии и Сиряны из рова? Се, очи Господа Бога на царство грешных и отвергу е от лица земли.

Израильтяне, всегда высоко поднимающие чело, постоянно то так, то иначе ссылаясь на благородство отцов и широко раскрывая уста, говорили: мы имеем отцом Авраама; однако они слышали обращенные к ним слова Христа: «*аще чада Авраамля бысте были, дела Авраамля бысте творили*» (Ин.8:39); «*не вси бо сущии от Израиля, сии Израиль, ни зане суть семя Авраамле, вси чада*» (Рим.9:6–7); но светлость дел по справедливости дает возможность хвалиться славными деяниями отцов. Кроме того, они презирали все прочие народы, говоря и то, что Бог их сделал избранными из всех народов, избавил из земли Египетской и перевел в землю обетованную. Все это верно; но те, которые преимущественно обязаны были соответствующую взаимностью радовать Почтившего, во многих отношениях оказались жестоко оскорблявшими Его полными отступлениями и уклонениями к пороку; наконец, жалкие, дошли до такого повреждения ума, что стали думать, что им для благосостояния и славы достаточно происхождения от корня Авраамова и изведения из земли Египетской в землю обетованную. Поэтому, чтобы они знали, насколько недействительны в отношении к пользе такие похвалы для них, обратившихся к нерадению и не желающих быть благочестивыми, по

—537—

необходимости говорит: не буду ли Я смотреть на вас, – хотя вы и имеете благородство по отцам, – точно так же, как на сынов Ефиопских, которые не имеют корнем Авраама? Ибо божество неуклонно и совершенно нелицеприятно и не знает плотского благородства, лишенного добрых дел, но удостоивает всякого уважения благородство духовное и то, за которым обыкновенно следует блистание славными подвигами. Но вам кажется чем-то великим и изрядным то, что из Египетской земли перешли в другую. Что же из того, говорит, или какую это вам доставить пользу? – Это получили от Меня и другие. Именно: Я вывел иноплеменников, то есть Филистимлян (как передавали Евреи), из Каппадокии, а Сирийцев, то есть всех, которые были тогда подвластны Дамасскому царству, вывел *из рова*. Нужно заметить, что вместо из рова Иудеи поставляют: из Кирены. Таким образом Филистимляне были выходцами Каппадокийскими, а Сирийцы – Киренскими. А *рвом* называли Кирену, хотя она весьма возвышенна и расположена высоко, потому что она лежит как бы в глубокой впадине, ибо, можно сказать, вся земля Ливийская состоит из открытых приморских долин. Поэтому, говорит, у Меня, на всех смотрящего одинаково, есть намерение стереть с лица земли всякое царство грешников. Следовательно никакой пользы не приносит плотская знаменитость обладающим ею: благородством у Бога считается добрый нрав, весьма наклонный к достижению добродетели и пекущийся о соревновании в благочестивых деяниях предков.

Ам.9:8–10. *Обаче не в конец отвергу дом Израилев, глаголет Господь. Понеже, се, аз заповедаю и*
–538–

развею дом Израилев во вся языки, яко же веется на веяле, и не падет сотрение на землю. Оружием скончаются вси грешнии людей моих, глаголющи: не приблизятся, ни приидут на нас злая.

Снова сохраняется Израилю остаток ради отцов: не подвергнутся, говорит, окончательной гибели, и род Иакова не совсем исчезнет, но как бы разбросанные веялом, говорит, рассеяны будут по всем народам. Впрочем, *не падет сотрение*

на землю, то есть; не так падет род Иакова, чтобы дойти до полного сокрушения, но спасется часть помилованных, потому что некоторые в то время возвратились из плена. Спасена же Христом, так как не малое число из Иудеев уверовали. Спасется также остаток в последние времена, когда призвано будет множество язычников. Затем как бы на чьи слова: если Иаков спасается, то против кого угрозы? мудро отвечает и говорит, что гнев не будет обращен решительно на все без рассуждения и последствия ярости не будут безразличны, но постигнут тех, кто совершил нетерпимые согрешения. Это и есть: *оружием скончаются вси грешнии людей, глаголющих: не приблизятся, ни приидут на нас злая, ибо некоторые дошли до такого повреждения ума, что считали святых пророков прорицающими ложь и говорили, что ни одно предсказание не сбудется. Об этом свидетельствует Иеремия, который говорит Богу: «се тии глаголют ко мне: где есть слово Господне? да приидет»* (Иер.17:15). Итак, у людей такого образа мыслей грех двоякий: и прогневляли разными способами, и считали истину за лживую басню.

Найдем также, что во время пришествия Спаси-
—539—

теля нашего наставники Иудеев не обращали внимания на Его слова. Посему они и услышали: *«горе вам, книжницы и фарисее, лицемери, яко взясте ключ разумения: вы не входите, ни входящих оставляете внити»* (Лк.11:52; Мф.23:13), и еще: *«горе вам, яко переходите море и сушу»* и прочее (Мф.23:15 и д.). Посему справедливо не признаны за детей, как удалившиеся от благородства отцов, но причтены как бы к сынам Ефиопским; истреблены и *оружием* и понесли от Судии наказания, соответственной их безрассудству.

Ам.9:11–12. В той день восставлю скинию Давидову падшую, и возгражду падшая ея, и раскопаная ея восставлю, и возгражду ю якоже дние века: яко да взыщут мене оставшиися человецы и вси языцы, в нихже призвася имя мое в них, глаголет Господь творяй сия вся.

Обещал, говоря, что не в конец истребит род Иакова, но, хотя бы они, как бы разбросанные веялом, сделались

странниками и пришельцами, лишенными отечества и домов, живущими в варварской и чужой стране, все-таки не будут сокрушены совсем и не дойдут до совершенной гибели. Поэтому говорит, что восстановит и скинию Давидову, воздвигнет низверженное в ней *якоже дни века*, то есть на дни долгие. Это, говорит, будет для прочих народов, соседних и отдаленных, доказательством и удостоверением того, что нужно наконец обратиться к Богу и начать искать Его, удивившись конечно Божью милосердию и величию могущества. Итак, если говорит «*скинию Давидову*» то обозначает род Иудейский или дом Иаковлев. Следует заметить, что, когда Кир освободил их из плена, они вороти-

–540–

лись в Иудею, восстановили храм и, укрепив опустошенные города и построив в них дома, стали жить в безопасности; и, хотя терпели войны со стороны некоторых, – разумею, например Антиоха, Адриана, но уже не становились пленниками и не испытывали опустошения подобно тому, как от Вавилонян.

Таков исторический смысл в этих словах, а более внутренний и истинный нужно относить ко Христу. Именно, когда Он воскрес из мертвых, при чем Бог и Отец восстановил павшую до смерти скинию Его, то есть – земную плоть, тогда все поверженное у нас приведено в новый вид, ибо «*кто во Христе, нова тварь*» по писанию (2Кор.5:17), потому что мы совоскрешены вместе с ним, и хотя смерть подкопала скинии всех, но возградил их Бог и Отец во Христе. И это уделено нам будет не на время, но на вечные дни, потому что благо нетления неотъемлемо у нас и смерть не будет уже владычествовать над спасенными во Христе. Тогда и прочие *человецы* по примеру уверовавших из Израиля познали Бога, истинно и по естеству сущего, уклонившись от одного древнего и мерзкого заблуждения; ибо не мог солгать Христос, когда говорил: *еще зерно умрет, мног плод сотворит* (Ин.12:24), и *еще: еще вознесен буду от земли, вся привлеку к себе* (Ин.12:32). Итак, в тот день, когда Я воздвигну раскопанную и падшую скинию Давидову, призовутся все народы и на них будет Мое имя. А что предсказание всенепременно придет в исполнение,

удостоверил, присовокупив: *глаголет Господь творяй сия вся*, потому что, если истинно есть Бог Господь, то, конечно, совершит и это, не

–541–

имея никакого недостатка в силе: Он творит *«велия и неизследимая, славная же и изрядная, имже несть числа»* (Иов.5:9).

Ам.9:13–15. *Се, дние грядут, глаголет Господь, и постигнет жатва обьимание винограда, и созреет гроздие в сеяству, и искапают горы сладость, и вси холми насаждени будут: и возвращу плен людей моих Израиля, и возградят грады разоренные, и населятся, и насадят винограды и испиют вино их, и сотворят вертограды и снедят плод их: и насажду я на земли их, и не исторгнутся ктому от земли своея, юже дах им, глаголет Господь Бог Вседержитель.*

Что сказал, то ясно и истолковал. И если кто пожелает сделать простое и историческое объяснение, то опять конечно скажет следующее: что потерпевшим плен ясно возвестил возвращение, и что они будут владеть своей землею, восстановив города и дома, и, достигнув наконец счастливой жизни, будут собирать добро с полей, с веселием и радостью займутся земледельческим трудом, так что непрерывный у них будет труд, соединенный с приятнейшею уборкою, когда хорошая жатва поведет у них за собою сбор винограда, а сбор в свою очередь продлится до поры сеяния, и таким образом земледелец от точила, ножа и гроздьев будет у них переходить к паханию полей и, омыв пыль гумна, будет приниматься за занятия при точилах.

Если же мы пожелаем внести в рассмотрение предложенного нечто более утонченное и духовное, то справедливо будет размыслить о следующем.

Когда, как я сказал, воскрес Христос, Отец восстановил скинию Давидову и возградил им «раскопаная» (Амос.9:11), тогда совершилось великое и

–542–

обильное раздаяние духовных даров всем людям, Еллинам и Иудеям, ибо «един Бог», Который оправдал «обрезание от

веры и необрезание верою» (Рим.3:30). Посему весьма велико подаяние духовных плодов верующим, которое превосходно обозначается плодами земными, ибо, говорит, много будет хлеба и вина. И теперь мы будем принимать хлеб в укрепление, очевидно духовное, ибо написано: *«и хлеб сердце человека укрепит» (Пс.103:15),* конечно хлеб духовный и божественный свыше; вино же – в увеселение, ибо опять сказал: *«вино веселит сердце человека» (Пс.103:15).* Радует же мы *упованием* по слову Павла (Рим.12:12). Каплют также и горы сладостию. Горами, кажется, называет здесь церкви Христовы по причине возвышенности хранимых в них догматов и превосходства благочестия к Богу и потому, что горы являются украшенными различными растениями, а церкви Христовы имеют бесчисленное множество людей святых, подобно кедром и самым высоким деревьям, которые насаждены при протоках вод духовных. Далее, как на обильных лесом горах летает множество пчел, вырабатывая сладкий и ценный мед, так и в церквях превосходящие прочих и преуспевающие в добродетели и уразумении учения Христова, собирая сладкий мед, как бы источают его в сердца других. Именно таким образом, думаю, каплют горы сладостию. Но *будут*, говорит, и холмы насаждени. Холмы – это люди второстепенные и обладающие меньшей степенью добродетели в сравнении с теми, которые более отличались в этом, потому что в церквях существуют различные степени святости и праведности, как говорит Па-

–543–

вел, соответственно благодати, данной каждому (Еф.4:7) от раздаятеля этого – Бога. Итак, будут, говорит, и они *насаждени*, то есть будут цветущими, плодоносными и обладающими умом, обильно украшенным правотою божественных догматов. А что Бог всяческих возвратил и плен наш, – в этом никто не может сомневаться, потому что Христос проповедовал пленникам отпущение (Лк.4:18) и избавил поднебесную от насиельства диавола. Тогда-то, подобно земледельцам, мы стали ревнителями духовного плодородия, насадили вертограды и винограды, и вкушаем плод их; ибо получим воздаяние за

труды, соберем и плоды благонравия. А что будем иметь непоколебимое пребывание у Бога и если раз дано будет от Него наследие, то никто не изгонит получивших его, – это уясняет, говоря: *насажду я на земли их* (которую дал им), *глаголет Господь Бог*, ибо церковь Бога есть такой дар, в котором Он раскается; и мы пребудем в постоянной твердости всякого блага, имея наставником и предводителем Самого Христа.

Беляев А.Д. Два периода отступления от веры в Бога перед явлением антихриста // Богословский вестник. 1893. Т. 3. № 7. С. 1–31 (2-я пагин.)

–3–

В Посланиях Апостолов Павла и Петра изображается в общих чертах умственное, нравственное и религиозное состояние человечества в последние времена, дается общая характеристика этих времен. Но эта характеристика охватывает не все стороны жизни тогдашнего человечества. Напр., на основании слов Апостола Павла (2Тим. 3:1–8), что люди в последние дни будут *самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям не покорны, ... недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержные, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны и т.п.*, хотя и можно делать вывод, что в последние времена международные отношения придут в большое расстройство, и война сделается обыкновенным делом людей, однако прямо об этом у Апостола не говорится; об этом можно только догадываться. Не говорится прямо в посланиях Апостольских и о других страшных бедствиях, которые будут поражать человечество в последние времена. Кроме того оценка умственного, нравственного и религиозного состояния людей у Апостола Павла ко всему протяжению последних времен, и потому-то это состояние отображено в общих чертах. Но последние времена будут продолжаться не несколько лет, а, по-видимому, очень долго, и состояние людей в течении их будет подвергаться значительным переменам. Быстрее и сильнее, чем когда бы то ни было, будут изменяться в послед-

–4–

ние времена международные отношения. В кипучем круговороте взаимной розни между людьми, ожесточенной борьбы между сословиями и состояниями, между народами и царствами, легче, чем когда-нибудь, будут переходить из рук в руки преобладание и владычество. Страшный эгоизм, легкомыслие, развращение нравов, разнузданность страстей,

утрата благоговения к Богу, отсутствие страха пред законами и властью, извращение всех отношений, потрясут самые крепкие тропы, подорвут благосостояние самых благословенных и богатых стран, расшатают семейные узы, гражданские порядки и весь общественный строй, зажгут пламя бунтов и междоусобицы, водворят повсюду раздоры, приведут ко всеобщей войне. При таком состоянии ничего не будет прочного, надежного, не расшатанного. Лжепророки разнесут смущающие людей предсказания, лжеучителя распространят свои сумасбродные вымыслы. Одни тираны будут низвергать других, и сами будут вскоре подвергаться той же участи; рабы вырвут власть у владыки, но и сами вскоре сделаются жертвами других честолюбцев. – Всеобщее расстройство увеличится от тяжких бедствий, которые достанутся в уделе тогдашнего человечества от внешней природы. Страшные физические перевороты не только изменять состояние народов и царств, но и самое лицо земли.

Само собой понятно, что чрезвычайная важность событий, которые в последние времена сотрясут человечество, разнообразие этих событий и быстрота, с которою они будут следовать друг за другом, или совершаться одновременно, а с другой стороны, необычайная податливость тогдашних людей к переменам, не позволяют думать, чтобы состояние людей пред самым пришествием антихриста было почти такое же, какое будет в самом начале того состояния, которое Апостол Павел назвал отступлением. Действительно, в речи Иисуса Христа о разрушении Иерусалима и о кончине мира, а также в символических видениях, описанных в Апокалипсисе, мы находим различие, хотя и не очень ясное и вразумительное, периодов в последних временах. Как из речи Иисуса Христа, записанной тремя первыми Евангели-

—5—

стами, так и из Апокалипсиса мы узнаем, что пред кончиной мира не сразу, не вдруг настанут самые тяжелые времена, а постепенно, в течении неизвестно какого времени, будут, с одной стороны, усиливаться зло, а с другой, умножаться бедствия. В речи Иисуса Христа и в Апокалипсисе прямо и

подробно указаны многие такие черты состояния человечества в последние времена и такие события, имеющие тогда совершиться, которые у Апостола Павла и Петра или совсем не указаны, или слитно представлены в одной общей картине и едва обозначены намеками. Поэтому мы посвящаем особую главу характеристике отступления, которое будет пред антихристом, характеристике до-антихристового периода последних времен, заключающейся в речи Иисуса Христа о кончине мира и в Апокалипсисе.

Многие придут, – сказал Иисус Христос, – под именем Моим и будут говорить: я Христос, и многих прельстят. Также услышите о войнах и о военных слухах. Смотрите, не ужасайтесь: ибо надлежит всему тому быть. Но это еще не конец: ибо восстанет народ на народ, и царство на царство; и будут глады, моры и землетрясения по местам: все же это начало болезней (Мф.24:5–7). Вот описание заметного начала частью богоотступничества многих людей, совращаемых в лжеверие и безбожие лжехристами, частью страшных бедствий, которые большей частью будут вызваны самими же людьми, – их безбожием и нравственным развращением и вообще всеми теми свойствами зла, которые указаны Апостолом Павлом при описании людей последних времен. По изображению Апостола, люди будут *самолюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, родителям непокорны, неблагодарны, нечестивы, недружелюбны, непримирительны, клеветники, невоздержные, жестоки, не любящие добра, предатели, наглы, напыщенны, сластолюбивы (2Тим. 3:2–4);* а это всё такие свойства, при которых соблюсти мир невозможно, которые неизбежно и скоро вызовут раздоры, соперничество, всеобщую вражду и ненависть, борьбу всех против каждого, и каждого против всех, – вооружать одни народы против других и произведут страшные
–6–

войны. По пятам войны обыкновенно следуют эпидемии: тифы, дизентерия, холера, чума. При продолжительных и всеобщих войнах поля остаются незасеянными, а засеянные, равно как сады и виноградники, бывают потоптаны и уничтожаются. От этого распространится голод, который в свою

очередь может вызвать новые ожесточенные войны из-за куска хлеба и усилить эпидемии. Само собой понятно, что нужно не краткое время для того, чтобы произведены были эти войны, которые, как видно из самого выражения: *восстанет народ на народ и царство на царство*, и широтой распространения, и ожесточенностью, будут далеко превосходить воинственные эпохи Навуходоносора, Кира, Александра Македонского, Римских полководцев, Аттилы, Мохаммеда, Чингис-Хана, Тамерлана, Валленштейна и Наполеона. Это будут войны всемирные. Вспыхнет война в одном месте, опустошатся сады и поля, выгорят селения, превратятся в обагрённые кровью развалины богатые и многолюдные города, разбегутся жители, цветущие страны сделаются пустынями, полягут на поле брани и от заразных болезней бойцы, война само собой затихнет; но не успеет она прекратиться в одной части земли, как кровавое зарево её разольется по другим странам и частям мира. Очевидно, что это страшное начало (*начало болезней*) ещё более ужасного конца продолжится не краткое время, что этот первый период последних времен, – период появления лжехристов, совращения людей в лжеверие и безбожие, нечестия, умственного и нравственного упадка, кровопролитных повсеместных войн и физических бедствий, – будет продолжаться не несколько, а много лет. *Но это ещё не конец.*

В значении характерной черты и вместе с тем производящей причины антихристианства начального периода последних времен указывается в речи Иисуса Христа появление многих лжехристов, которые многих обольстят своим лжеучением, многих отторгнут от Христа и обратят в свою веру. Эту черту и эту причину богоотступничества в последние времена указывает неоднократно и Апостол Павел, говоря, что тогда *отступят некоторые от веры, внимая духам обольстителям и учениям бесовским, через лицемерие лжесловесников*

–7–

(1Тим.4:1, 2). Искусителями людей будут собственно злые духи, но они будут действовать через людей – лжеучителей, которые, лицемерно, или в безрассудном самообольщении,

проповедуя строгую нравственность, именно – запрещая вступать в брак и употреблять некоторые виды пищи, на самом деле будут этой личиной мнимого благочестия совращать людей в свое лжеверие и отторгать от Христа христиан. Быть может, эти же самые лжеучителя, приписывая себе высокую нравственную чистоту и требуя её от других, объявят себя христианами. Между тем как одни будут отторгать от Христа льстивыми лжеучениями, обманом, лицемерным благочестием, выдавая себя за Христа и лицемерно подражая Его учению и жизни, другие лжеучителя, напротив, будут нагло отрицать Христа и Бога, проповедовать свои учения, совершенно противные христианству, вводить нравы и порядки, прямо безбожные. *Это наглые ругатели, поступающие по собственным своим похотям (2Петр 3:3).* А когда вопреки им люди станут ссылаться на появление предсказанных в Писании признаков второго пришествия Иисуса Христа, они будут нагло отвергать их значение и говорить: *Где обетование пришествия Его? Ибо с тех пор, как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же (2Петр. 3:4).* Люди станут указывать им на войны, глады мор и землетрясения, а также и на развращение нравов, но они ответят: так всегда было и всегда будет. *Как люди, отделяющие себя от единства веры, душевные, не имеющие духа (Иуд. 1:19), они будут иметь глаза, которыми не видят, и уши, которыми не слышат (Ис. 29:10; Втор. 29:4; Рим. 11:8).* Несмотря на ужасные бедствия, равнодушно ко всему относясь и не замечая всеобщего развращения нравов, а то и прямо сочувствуя ему, они будут говорить: *мир и безопасность, тогда, когда внезапно постигнет их пагуба (1Сол. 5:2,3).* Без сомнения их бесчувственность и беспечность от них сообщатся многим другим, а дерзкая проповедь отрицания и неверия таких *наглых ругателей* не менее отторгнет людей от веры в Бога и Христа, чем вкрадчивая, льстивая, притворно-набожная речь лжехристов.

–8–

Учение и деятельность лжехристов и безбожников и будут главными и первыми источниками распространения

безнравственности, лжеверия, нечестия, антихристианства и положительного безбожия в самом начале «последних времен». Но можно также предполагать, что большие успехи лжемессианской и безбожной деятельности и учений этих предшественников анитхриста (они *многих прельстят*) в значительной мере будут зависеть от того, что они найдут в состоянии умов и в направлении жизни тогдашнего человечества зла и усиленную деятельностью сатаны, который, в предчувствии и ожидании скорого конца своего владычества на земле и окончательного осуждения (Иуд.1:6), с особенной и страшной яростью направит свои злые ковы против верующих в Бога и особенно против христиан (Апок. 12:12–17). Возникши и возросши на почве лжеверия, антихристианства и безбожия, которых и всегда в мире не мало, а к тому времени будет еще больше, лжехристы и безбожники, находя поддержку в среде, смело и с успехом будут сеять свои лжеучения и еще более усиливать и распространять лжеверие, нечестие, безнравственность и безбожие.

Характерные черты этого, начального периода «последних времен» следующие. Умножение на земле бедствий, которые будут частью естественными результатами нечестия и беззакония людей, частью наказанием Божиим людей за их богоотступничество и растление. Преобладающими свойствами людей сделаются: 1) эгоизм, который будет проявляться в гордости, надменности, неблагодарности, клевете, недружелюбии, вражде, предательстве, непокорности родителям и т.п.; 2) чувственность, которая выразится в невоздержании и сластолюбии; 3) всепоглощающая склонность к удобствам материальной жизни, которая обнаружится в сребролюбии и сластолюбии; 4) поверхностная любознательность, превратное направление и бессилие ума, неспособность любить истину и достигать её и отсюда противление ей; 5) непонимание и незнание истины веры, маловерие, лжеверие и окончательное неверие; 6) ли-

—9—

цемерное благочестие и совершенное нечестие; 7) чрезвычайное усиление греховного начала в человеке и отсюда

несочувствие добру, доходящие до положительной ненависти к нему; 8) вместе с лоском внешней образованности и процветанием знания и искусств, содействующих земному благосостоянию человека, чрезвычайно нравственное огрубение и одичание, которое обнаружится в безбожии, лицемерии и нечестии в отношении к Богу, в ненависти, вражде, бесчеловечии и жестокости в отношении к людям, в господстве низших, животных инстинктов над идеальными стремлениями в самом человеке; наконец, 9) склонность к своеволию и безначалию, которая сначала будет проявляться в непокорности родителям, а затем в отрицании всякой вообще власти, и которая будет зародышем междоусобиц, кровопролитных войн, общественной, государственной и международной неурядицы и полной и всеобщей анархии.

Для полноты характеристики следует указать ещё два обстоятельства.

Во 1-х, главными выразителями всех указанных дурных свойств и деятельными распространителями зла явятся лжемесии и другие лжеучителя, а также явные безбожники. Без сомнения, многие из них будут выделяться из толпы и господствовать над нею формальными преимуществами ума и воли и благодаря этому, а также и соответствию своей проповеди с духом времени, они будут иметь временный успех в своей проповеди. Формальные достоинства их ума и воли не спасут их от всепоглощающего потока греха, а напротив, сделаются в руках дьявола сильнейшими орудиями для распространения зла. Под напором силы зла богатые дарования внушат этим людям гордость, честолюбие и властолюбие; острота ума не направит их к божественной истине, а послужит источником коварства и тонкой лести и лжи; энергия воли послужит целям эгоизма, деспотизма и честолюбия. Одни из них, безумно надмеваясь своими силами и достоинствами, нагло вооружатся против религии и установленного нравственного и гражданского строя жизни. В виду начавшегося религиозного, умственного и нравственного упадка, они будут рассчитывать найти сочув-

—10—

ствие и поддержку своему отрицанию среди многих и потому будут выражать его с необыкновенной наглостью и дерзостью. Это *наглые ругатели*. Другие из богато одаренных силами ума и воли людей, наблюдая брожение и путаницу религиозных и других идей в умах современников, возникновение разнообразных мнений и религиозных сект, взаимную борьбу их и неспособность современников разобраться в хаосе мнений и верований, замечая в то же время упадок нравственности и одичание людей, произведут опыты религиозных, моральных и социальных реформ, задумают пересоздать верования, понятия и строй жизни человечества. Но при этом они не скажут вместе с Петром: *Господи! К кому нам идти? Ты имеешь глаголы вечной жизни. И мы уверовали и познали, что Ты Христос, Сын Бога живаго* (Ин. 6:68, 69); не обратятся они к Слову Божию, ни к преданиям и учениям церкви, ни к образцам жизни Христа, Апостолов, Святых; или если и обратят внимание на их учение и подвиги жизни, то безрассудно извратят и переиначат их смысл, самовольно одно примут, другое отвергнут; или же признают их учение устаревшим, несоответствующим потребностям времени и неспособным уврачевать его язвы; измыслият свои учения и возмечтают пересоздать ими весь строй жизни, горделиво вообразят себя вдохновенными свыше пророками, провозвестниками воли Божьей, особыми орудиями Провидения, призванными и уполномоченными им для совершения великих дел; в самообольщении они объявят себя Христами и будут проповедовать свою веру, как высшую и лучшую из всех. Печальный результат будет тот, что они многих прельстят. Столь безумное самообольщение и самопревозношение психологически понятно. Богатые дарования, соединенные с гордостью и блестящими успехами, побуждают их обладателей воображать себя чрезвычайными посланниками неба, людьми рока, избранниками Провидения, от рождения предназначенными для совершения мировых переворотов, даже доводят их до самобоготворения. Так, высший из сотворенных духов возмечтал быть равным Богу; Навуходоносор не считал невозможным выше звезд Божьих

вознесть престол свой, быть подобным Всевышнему (Ис.14:13, 14); Мохаммед, Аттила, Чингис-Хан, Наполеон и даже Бисмарк объявляли себя чрезвычайными посланниками Божьими и этим оправдывали свою разрушительную деятельность, в людей внедряли суеверный страх к себе, а в себе укрепляли веру в безусловный успех своих предприятий, в свою счастливую звезду; Гегель самообольщенно считал свою философию высшей ступенью, до которой дошло Абсолютное в своем мировом развитии и в сознании человечества. А лжеучителям последних времен тем удобнее будет объявить себя христами, что при тогдашнем крайнем умственном и нравственном расслаблении это не покажется безрассудством и не вызовет достаточно сильного отпора со стороны людей, *всегда учащихся и никогда не могущих дойти до познания истины, противящихся истине*, развращенных умом, невежды в вере. Скажем более: парадоксальность, новизна и безумная смелость учений лжепророков и лжехристов именно и будут приятно затрагивать легкомысленное любопытство и нравиться извращенному вкусу тогдашних людей, которые не будут иметь ни возвышенности разума, ни рассудочной трезвости, ни здравых взглядов, ни любви к простой истине, ни нравственной устойчивости, ни твердости в вере. Их пресыщенному вкусу старые вечные истины будут казаться слишком простыми, скучными, школьными и бесплодными понятиями; их будет привлекать и прельщать ложь, лишь бы она сулила золотые горы, была или казалась новым, никогда неслыханным словом, льстила самолюбию, отвечала извращенным вкусам и потребностям.

Во 2-ых, важно и страшно не то, что в последние времена будут такие люди, какими их описывает Апостол Павел в Посланиях к Тимофею, а то, что они будут в преобладающем числе, что их будет очень много, что именно они, а не добрые, будут давать тон и направление жизни. Дурных людей, имеющих то те, то другие свойства зла, упоминаемые Апостолом Павлом, на земле всегда много; но никогда их не было и не будет столько и никогда они не имели и не будут

иметь столько силы и власти на земли, как в последние времена. Апостол не говорит, что в последние вре-

–12–

мена. Апостол не говорит, что в последние времена *будут* люди с такими-то и такими-то дурными свойствами, а говорит, что *люди* будут такими-то и такими-то злыми, т.е., не некоторые, а, взятые в массе, почти все будут злыми, добрые же будут исключениями, редкостью. Такое ужасное скопление зла и чрезвычайное умножение злых, какое будет в последние времена, было разве только перед потопом, когда все люди стали *плоть*, все пренебрегали Духом Божиим, так что пришлось всех их истребить потопом, за исключением одного праведного семейства. *Как было во дни Ноя, так будет и во дни Сына Человеческого: ели, пили, женились, выходили замуж, до того дня, как вошел Ной в ковчег, и пришел потоп и погубил всех (Лук.17:26, 27).* Глубокое погружение в материальные интересы с исключением идеальных стремлений, любовь только к земной жизни с беспечным отношением к высшим потребностям духа, с пренебрежением ко всему божественному, доходящим до положительной вражды к Богу, к религии, к истине, к добру, и разнуздывающим все греховные склонности и страсти человека, и от этого страшный разлив и владычество зла среди людей – вот каким будет человечество в последние времена. По истине оно будет *плоть* и будет *пренебрегать Духом Божиим (Быт.6: 3).*

Впрочем, зло в последние времена не сразу достигнет высокой степени напряжения и повсеместного распространения. Равным образом и бедствия, которые тогда постигнут человеческий род, будут усиливаться и распространяться постепенно. Необыкновенная сила и распространённость зла и бедствий будут принадлежать всем периодам последних времен; но эти периоды будут отличаться степенями силы и распространения зла и бедствий и некоторыми частными своеобразными особенностями. Начало «последних времен» будет служить подготовкой конца их, и конец их будет завершением начала.

Первый период «последних времен», сейчас описанный нами, обозначен в Евангелии словами: «это еще не конец»; «все это – начало болезней» (Мф.24:6, 8).

Возможно, что именно этот же начальный период по-
–13–

следних времен изображается в Апокалипсисе символически под образом открытия Агнцем третьей печати и явления вороного коня¹⁰⁸³. *Когда Он (Агнец) снял третью печать, я слышал третье животное, говорящее: иди и смотри. Я взглянул и вот, конь вороной, и на нем всадник, имеющий меру в руке своей. С слышал я голос посреди четырех животных, говорящий: хиникс¹⁰⁸⁴, пшеницы за динарий¹⁰⁸⁵, и три хиникса*

–14–

ячменя за динарий; еляя же и вина не повреждай (Апок.6:5, 6).

Андрей Кесарийский следующим образом толкует это видение: «Третье животное, как думаю, есть человек, показывающий падение людей, и по причине сего наказания, ради склонности ко греху по власти произволения. *Вороным* (черным) *конем*, думаю, означает плач об отпавших от веры Христовой, по причине тяжести наказаний. *Мерило* есть различие тех, которые отпали от веры или по нетвердости разума, или по тщеславию, или по слабости тела. *Мера пшеницы за динар*. Может быть, и чувственный голод будет тогда, как сказано будет далее. Мера пшеницы, стоящая динарий, в переносном смысле указывает на подвизавшихся законно и тщательно сохранивших дарованный им Божественный образ. *Три меры ячменя* – означают тех, кои по недостатку мужества, скотоподобно покорились мучителям, впоследствии же покаялись и слезами омыли оскверненный образ. А что повелевается не вредить *вина и еляя*, значит то, чтобы не было отлагаемо врачевание Христово по причине смущения, чтобы врачевать им впадших в разбойники и уязвленных, и не допускать смерти похищать тех, кои по долготерпению Божию имеют одержать победу»...¹⁰⁸⁶

Хотя некоторые снятие всех семи печатей относили к домостроительству воплощения Бога Слова, но мы, говорит Андрей Кесарийский, «последуем Мефодию, который буквально так сказал: нет нужды думать тут о Самом Христе родившемся, ибо задолго прежде Апокалипсиса исполнилось таинство воплощения Бога Слова; Иоанн же говорит о настоящем будущем. Здесь излагает он, как совершенно было покорение огненного дракона»¹⁰⁸⁷.

Голод, кровопролитие, отступничество от веры и дру-
-15-

гие нравственные и физические бедствия изображаются приблизительно одинаково, как в начальных словах речи Иисуса Христа о последних днях Иерусалима и о последних временах мира, так и в апокалипсическом видении открытия третьей печати по изъяснению сего видения Св. Мефодием, Епископом Патарским, и Андреем, Архиепископом Кесарийским.

За первым, начальным периодом последних дней, в течении которого будут являться лжехристы и обольщать многих, будут страшные войны, гады, моры и землетрясения, и который, по-видимому, продолжится не малое время, последует второй период. Он описывается в следующих словах: *Тогда будут предавать вас на мучения и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое; и тогда соблазняются многие; и друг друга предавать, и возненавидят друг друга; и многие лжепророки восстанут и прельстят многих; и по причине умножения беззаконий во многих охладее любовь; претерпевший же до конца спасется; и проповедано будет сие Евангелие Царствия по всей вселенной во свидетельство всем народам; и тогда придет конец* (Мф. 24:9–14).¹⁰⁸⁸

-16-

В течение второго периода сила зла начального периода разовьется, умножится и распространится еще более, – умножится до такой степени, что охладее любовь и оцепенеет сила добра даже в тех, которые явно не станут на сторону беззакония и не будут ему сочувствовать, и что тем, которые устоят в добре и спасутся, придется пить чашу страданий. При необычайном разливе безбожия и беззакония все

добродетельные и верующие в Бога люди будут претерпевать унижения, лишения, нравственное одиночество, подвергаться соблазнам, утеснениям и положительным мучениям, а потому только особенно сильные в вере и добре вынесут тяжесть страданий до конца, не смотря ни на что не отпадут от Бога, не отступятся от добра, спасутся; все прочие будут или обольщены учениями лжехристов и лжепророков, или, увлеченные всепоглощающим потоком распространившегося и усилившегося зла, бессознательно, безвольно поддадутся примеру всех, или же будут отторгнуты от Бога и добра мучениями со стороны неверующих и беззаконных гонителей. Истинных

–17–

христиан за имя Христа люди будут ненавидеть, мучить, убивать: безбожным и беззаконным будут ненавистны люди боголюбивые и добродетельные. Так и всегда бывает. Но так как тогда безбожных и злых будет очень много, и зло будет господствовать и давить добро, то поэтому истинно верующим и добродетельным и придется пережить небывало тяжкую годину. Впрочем, и злые люди будут страдать не меньше добродетельных, не будучи притом ободряемы и утешаемы верой в Бога и надеждой на будущие награды за свои страдания. Зло имеет свойство не только враждовать против добродетельных, но возжигает ненависть и борьбу и в среде самых злых, вооружая их друг против друга. *Все, взявшие меч, мечем погибнут (Мф.26:52)*. И тем более умножается зло, тем более усиливается и распространяется человеконенавистничество. В описываемое нами время оно возрастет до такой ужасной степени, что, вопреки природе, люди будут рвать и попирать узы самого близкого кровного родства, и, опьяненные ядом зла, ослепленные безбожием, обезумевшие от страстей, в кровожадности не уступят диким зверям или и превзойдут их. *Предаст брат брата на смерть, и отец детей: и восстанут дети на родителей, и умертвят их (Мр.13:12)*. *Друг друга будут предавать, и возненавидят друг друга (Мф.24:10)*.

Но зло и отрицание не могут наполнить души даже и злых людей. И вот, вместо утраченной истинной веры люди будут наполнять свой ум, тешить воображение и питать сердце призраками веры, лжеверием, лжеучениями. Эту извращенную потребность веры будут удовлетворять лжепророки, которых много, т.е., больше, чем когда бы то ни было. Не смотря на неверность и лживость их учений, они прельстят многих, потому что их зловредные и лживые учения будут соответствовать духу времени, будут нравиться извращенному и пресыщенному вкусу людей. История человеческой мысли представляет много примеров, что самые нелепые и даже не новые учения были приветствуемы как гениальные открытия, как последние слово науки, как бесспорные и великие истины, если только они отвечали духу времени; и наоборот –

–18–

великие истины оставались в забвении и пренебрежении, или даже подвергались оплеванию, если они были выше своего времени, или представляли обличительный контраст настроению века. Чем болезненнее эпоха, тем легче зарождаются, прививаются и распространяются нелепые учения, подобно тому, как чем меньше здоровых соков и свежести в дереве, тем больше на нем бывает паразитов. И как эти паразиты в конец истощают и без того обессилившее дерево, так и плодящиеся в тяжкие эпохи лжеучения еще более заражают и портят организм переживающего такие эпохи человечества. В описываемую эпоху люди дойдут до глубокого умственного, нравственного и религиозного упадка. Такое состояние их естественно породит великое множество лжеучителей и лжепророков, будет благоприятствовать распространению их нелепых учений, а небывалые успехи их частью легкомысленной, частью злонамеренной, но во всяком случае злоторной проповеди еще более помрачат здравый смысл людей, усилят путаницу понятий, многих отторгнут от веры в Бога, напоят людей лжеверием и тем доведут их до конечной гибели. Нося название пророков, лжепророки, очевидно, будут возвещать что-то новое, неслыханное и чудесное, или, лучше, показывать вид, что таково их учение. И

хотя их учение будет не истина, а ложь, хотя оно принесет людям не пользу, а вред, ибо они не истинные пророки, а лжепророки; но так как в то время оскудеет истинное богопознание, ослабеет любовь к истине, ум людей отупеет и помрачится страстями, а сердце будет тяготеть к низшим благам, и все вообще силы души и вся жизнь примут превратное направление, то и нет ничего удивительного, что лживые предсказания лжепророков будут признаны чудесными открытиями, их лесть – приятным изяществом, их мечты – живой действительностью, их нелепости – великими и оригинальными истинами, их фантастические планы – правилами счастливой жизни, до которых наконец-то додумалось человечество, их заповеди – источниками истинной человеческой жизни, их учение – откровением свыше. Жалкая и страшная участь обольщенных лжепророками людей в том, что они, несчастные, будут мнить себя достигшими высоты добродетели, света

–19–

истины, счастья спасения и высших благ, а на самом деле они будут погружены во тьму заблуждения, погрязнут в пороках, раскрашенных на подобие добродетели, и вместе со своими слепыми вожаками пойдут в погибель. Возможно, что многие из лжепророков не будут отрицать христианство и другие религиозные учения, не станут провозглашать совершенно новые верования, а будут излагать христианское же учение, равно как и другие веры из существовавших и прежде, но только в извращенном виде, придавая извращению вид новизны, и объявят свои измышления совершенно новым, небывалым учением. Нечто подобное мы видим и теперь, когда граф Л.Н. Толстой, извращая Евангелие и все христианское учение, объявляет свое учение истинным христианством, до которого он впервые из всех додумался, а все будто бы доселе понимали и понимают христианство неверно, извращали его. Учение многих лжепророков будет христианством, но только сектантским, не лучшим гностицизма и язычества.

Однако нельзя думать, что в то время останется мало христиан. Напротив, тогда Евангелие будет проповедано по

всей вселенной. Конечно, это не значит, что тогда все люди до одного примут проповедь Евангелия; а означает то, что все народы услышат её, что она дойдет до слуха всех людей, все люди узнают о Евангелии. В подлиннике сказано *Καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ, εἰς μαρτίτιον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι, и проповедано будет сие Евангелие царствие на всей вселенной, во свидетельство всем народам (Мф.24:14)*. Также у другого Евангелиста сказано: *Καὶ οὐκ πάντα τὰ ἔθνη δεῖ πρῶτον κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον, и во всех народах прежде должно быть проповедано Евангелие (Мр.13:10)*. У обоих Евангелистов употреблен глагол κηρύσσω, что значит: провозглашаю, объявляю, призываю, извещаю, громко взываю, в данном случае провозглашаю слово Божье, публично учу¹⁰⁸⁹. В приведенных

—20—

словах речь идёт о проповедании, или всенародном провозглашении Евангелия, а не о принятии его. Пред концом мира не будет ни одного народа и, можно думать, даже ни одного человека, который не слышал бы о евангельском учении. Но это вовсе не значит, что все услышавшие евангельскую проповедь примут Евангелие и сделаются христианами. Слышащих проповедь Евангелия всегда бывает гораздо больше, нежели принимающих Евангелие, как это бывает с проповедью и всякого вообще учения (Рим.10:13–21). *По всей земле прошёл голос их (благовествующих), и до пределов вселенной слова их. Но не все послушались благовествования (Рим.10:18, 16)*. Так было при Апостолах, так было всегда, тоже будет и пред концом мира. И мало того, что не все примут Евангелие, которые услышат проповедание его: многие даже возненавидят Евангелие и вооружатся против проповедников его. *Тогда будут предавать вас на мучения, и убивать вас; и вы будете ненавидимы всеми народами за имя Мое (Мф.24:9)*, сказал Иисус Христос своим ученикам. Исполнившись в точности на двенадцати Апостолах, эти слова осуществлялись и на многих других людях, принимавших многотрудное служение апостольское, осуществляются они и в проповедниках Евангелия пред концом мира. Что проповедование Евангелия во всей

вселенной не означает принятие его всеми людьми, это видно и из слов: *во свидетельство всем народам*. По изъяснению Златоуста проповедание Евангелия «будет во свидетельство неуверовавшим, то есть, в обличение, в осуждение. *Во свидетельство*: ибо уверовавшие будут свидетельствовать против неуверовавших, и осудят их»¹⁰⁹⁰. На основании такого, совершенно правильного, толкования мы полагаем, что не только все народы, но и все люди до одного услышат проповедь евангельскую, чтобы никто не мог оправдываться пред Богом в своем неверии в Евангелие тем, что не слышал евангельской проповеди.

Хотя перед концом мира и не все люди уверуют во Христа, однако повсеместное проповедание Евангелия, без

–21–

сомнения, многих обратит ко Христу. В то время, быть может, не меньше, чем во всякое иное, будут исполняться слова Апостола Павла, что *благовествование пребывает во всеми мире, и приносит плод, и возрастает (Кол.1:5,6)*. Тогда именно войдет в Церковь, по учению того же Апостола, полное число язычников (*Рим.11:25*). Процесса обращения язычников в христианство, начавшись со времени земной жизни Иисуса Христа и продолжаясь непрестанно, окончится только пред концом мира. Но невозможно, что при конце своем этот процесс не ослабевает, а будет совершаться с особенным напряжением.

Но как в таком случае согласовать факт повсеместного распространения христианства с тогдашним всеобщим и глубоким развращением нравов, с успехами проповеди лжехристов лжепророков, с широким распространением безбожия?

Мы признаем такое одновременное совпадение несоединимых по-видимому противоположностей совершенно естественным и возможным. Умножение зла и усиление антихристианства вызовет сильнейшее противодействие со стороны истинных христиан, которое обнаружится как в упорной борьбе против врагов христианства и вообще против зла, так и в пламенном проповедании Евангелия, в самоотверженном и деятельном распространении христианства. Повторится бывшее

в первые века христианства. Проповедников его будут предавать на мучения и убивать (Мф.24:9); но, как и в первые века христианства, кровь христиан будет семенем новых христиан, как сказал Тертуллиан о своём времени. Народы, бывшие издавна христианскими, быть может, останутся христианскими только по имени: среди них-то именно и обнаружатся глубокое нравственное растление, лицемерная вера во Христа, сектантство всяких видов и положительное отпадение от Христа и безбожие. Ревностные последователи Христа, без сомнения, и в среде этих народов будут ободрять верных, укреплять колеблющихся, вразумлять заблуждающихся, пробуждать равнодушных и беспечных, просвещать обольщённых и ослеплённых, бороться против лжеверующих и неверую-

—22—

щих проповедников. Но хотя и тут их деятельность будет не бесплодна, однако не за ними останется поле сражения, они не остановят всепоглощающего потока зла. Зато их самоотверженная борьба против зла и неверия и их страдания за Христа окажут сильное действие на языческие народы и расположат их к принятию христианства. Многие и многие последователи Христа, видя поругание Его имени среди христианских народов и не надеясь исцелить язвы последних, пойдут с проповедью к язычникам, чтобы обращением их ко Христу вознаградить потери христианства. Проповедание Евангелия язычникам будет живейшею потребностью их сердца, удрученного мрачным видом распространившихся безнравственности, нечестия, лжеверия и безбожия. При таких обстоятельствах их проповедь не может не быть живой и пламенной, идущей из глубины сердца и потому пленяющей сердца слушателей. Она будет столь же действенна и успешна, какой была проповедь первенствующих христиан. И как в первые века христианства Евангелие принимали не столько знатные и образованные, сколько бедняки и невежественная чернь: так, быть может, и в последние времена образованные христианские народы не уступят ли первенства в вере грубым новообращенным ко Христу язычникам? Как при первом

пришествии Иисуса Христа *многие первые* оказались *последними*, и *последние первыми*: так не то же ли будет и перед вторым Его пришествием? Впрочем, и из последних званых далеко не все окажутся избранными. Они сделаются членами Церкви Христовой в такую тяжкую годину для последней, им столько придется потерпеть и от обольщений со стороны развращенных и лжеверов, и от гонений со стороны нечестивых и безбожных, что многие и многие из них, едва ставши христианами и не укрепившись в вере, отпадут от Христа: одни не устоят против соблазнов, другие не выдержат гонений, лишений, страданий. Званные на брачный пир царского сына не пошли, потому что не были достойны; это Иудеи. Тогда Царь приказал рабам: *пойдите на распутья и всех, кого найдете, зовите на брачный пир. И рабы те, вышедши на дороги, собрали всех, кого*

–23–

только нашли, и злых, и добрых; и брачный пир наполнился возлежащими (Мф.22:8–10). Это и есть проповедание Евангелия по всей вселенной. Но хотя брачный пир и наполнился, так что наконец вовсе не осталось пустых мест (Лук.14:22, 23), однако и после этого осталось в силе изречение: *много званых, но мало избранных (Мф.22:14; Лук.14:24)*; ибо, не говоря о том, что никто из званых, но отказавшихся придти, не вкусил ужина (Лук.14:24), даже и из пришедших на пир не все оказались достойными его и потому были изгнаны вон (Мф.22:11–13). Быстрому и широкому распространению христианства среди язычников в последние времена, но вместе с тем и нетвердости новообращенных будет благоприятствовать самый характер тогдашней эпохи. В критические эпохи, в эпохи брожения и расслабления мысли, люди легко меняют старую веру на новую и еще легче меняют одну новую веру на другую. В последние времена больше, чем когда бы то ни было, язычники будут оставлять язычество и принимать то истинное, то ложное христианство и опять отступать от него; а, с другой стороны, давние христиане будут легко возвращаться в язычество, или переходить из одной секты в другую, или совсем становиться неверующими.

Умственный и нравственный упадок, легкомыслие учащихся, коварство лжеучителей, разнообразие учений, эгоистическое равнодушие большинства людей к высшим запросам души, гонения со стороны неверующих, изобилие всякого рода бедствий, – вот причины, что в последние времена люди будут легко переходить от одной веры к другой и обнаружат печальное шатание как в умственной и нравственной деятельности, так и в религиозных верованиях. Разумеется, так будет в массе, в большинстве людей; отдельные же лица среди всеобщей расшатанности и в страшной взаимной борьбе сталкивающихся верований и учений тем сильнее закалят свой характер – одни в неверии, другие в вере, третьи в лжеверии. В последние времена чаще, чем во всякое другое время, семя Слова Божия будет падать или при дороге, расхищаемое дьяволом, ярость которого тогда будет особенно сильна (Лук.8:5. 12; Апок.12:12), или

–24–

на камень, так как тогда многие примут его с радостью, но не будут иметь времени укрепить его в своем сердце, а искушений для отпадения от веры будет особенно много, и они будут необычайно тяжки (Лук.8:6, 13 и 24 гл.), или в тернии, потому что в то время люди более, чем когда бы то ни было, будут поглощены житейскими попечениями (Лук.8:7, 14; Мф.24:37–39). Такими образом в описываемый нами период последних времен хотя Евангелие будет проповедуемо по всей земле и хотя, быть может, нехристиан останется мало, тем не менее религиозное и нравственное состояние людей будет крайне жалким; потому что многие, и большая часть людей, будут христианами и только по имени, а по жизни язычниками; другие будут христианами лжеверующими, сектантами разнообразных толков; третьи, из новообращенных, будут не тверды в вере и потому легко будут изменять ей, увлекаемые коварными лжеучениями и житейскими выгодами, или же подавляемые страхом мучений.

Описываемый период последних времен, по-видимому, изображается в апокалипсическом видении снятия Агнцем четвертой печати. *Когда Он (Агнец) снял четвертую печать, я*

слышал голос четвёртого животного, говорящей: иди и смотри. И я взглянул, и вот, конь бледный, и на нем всадник, которому имя смерть; и ад следовал за ним, и дана ему власть над четвертою частью земли, умерщвлять мечом и голодом, и мором, и зверями земными (Апок.6:7, 8).

В существенном второй период последних времен сходен с первым периодом их; между ними нельзя уловить резкой грани; второй составляет непосредственное продолжение первого. Там, в первом периоде, лжехристы прельстят многих: и здесь, во втором периоде, лжепророки прельстят многих; те и другие явятся в большем множестве в обоих периодах; в первом периоде нечестие: и во втором умножение беззакония; там оскудение любви, вражда, кровопролитие: и здесь человеконенавидение и междоусобицы; там страшные бедствия от стихий и друг от друга: и здесь страдания и мучения.

Различие между этими двумя периодами в том, что

—25—

грехи и бедствия, усилившись в первый период, не найдя себе достаточного отпора и потому как бы предоставленные своему естественному течению и росту, во втором периоде еще более возрастут, умножатся и еще шире распространятся, подобно тому, как пламя пожара, если его не тушат, или бессильны потушить, с каждой минутой распространяется дальше и дальше и становится все более и более яростным, страшным и всепожирающим. Так, напр., между тем, как в первом периоде будут международные войны, во втором периоде вражда между людьми и жажда крови дойдут до такой ужасной степени, что будут убивать брат брата, дети родителей, и родители детей. То страшный голод, то религиозное разномыслие, то ненависть к религии и вражда против Бога, то скотская чувственность, то страшная гордость и самоволие, то сумасбродные теории, то одичание нравов, то безнравственность, то эгоизм и другие страсти, то привычка к кровопролитию и кровожадная опьянелость, то совершенное бесчувствие, то бездушная, или же мстительная жестокость, то племенное вырождение вследствие безнравственности предков и отсюда извращение естественных инстинктов в потомках — вот

причины, почему многие сделаются тогда кровожаднее тигров, так что родители будут убивать детей, дети – родителей. В самом повествовании Евангелистов о последних временах, равно как и в видениях Иоанна Богослова печатей, открываемых Агнцем, явственно обнаруживается постепенность в развитии, умножении и распространении зла и бедствий на земле: чувствуешь, как зло, постепенно и сначала скрытно заражая сердца людей, быстро усиливаясь и распространяясь, наконец начинает проявляться в чудовищных и поголовных преступлениях, с дерзостью восстаёт на добродетельных и уничтожает их, не таится, как всегда, а с наглостью требует себе подчинения, ожесточенно борется за преобладание и, в содружестве с физическими бедствиями, заливая землю потоками слез и крови, покоряющихся ему делает скотоподобными и зверонравными, противящихся ему сметает с лица земли, а вместе с тем и отдавшихся ему воздвигает друг против друга. Постепенность в возраста-

–26–

нии и распространении зла и бедствий, ощущаемая в самом ходе евангельского и апокалипсического повествований о последних временах, и прямо выражена в словах: *Это еще не конец... это начало болезней, и тогда придет конец* (Мф.24:6:8,11). Первые слова характеризуют начальный период последних времен, вторые – следующий за ним второй период.

Другая отличительная особенность второго периода от первого есть реакция добра против усиливающегося зла. В силу повсеместного и всегдашнего исторического закона одна крайность вызывает другую. Нравственное растление, неверие, лжеверие и нечестие к началу второго периода достигнут уже такой высокой степени, что в лучшей части человечества вызовут усиленное противодействие, упорную борьбу против зла, чрезвычайные усилия отстоят добро. Положительным результатом самозащиты добра в напряженной борьбе его против зла будет быстрое распространение христианства среди оставшихся к тому времени язычников и очищение в горниле борьбы, лишений и страданий за добро лучших людей до высоких степеней добродетели: мученичества за Христа,

пожертвования всеми благами и самую жизнь ради спасения людей, непорочности и святости. Но самоотверженная деятельность святых хотя и даст перевес добру над злом в некоторой части человечества; однако ни сами они, ни возрожденная ими к духовной жизни часть людей не будут в состоянии одержать полную и повсеместную победу над злом, будут бессильны исцелить язвы, заразившие большую часть человечества. В то время зло будет слишком сильно и слишком широко распространено, чтобы святые могли одержать над ним верх и предотвратить его дальнейшее распространение. Правда, пламенная проповедь ревнителей веры и добра, их самоотверженная деятельность, их святая жизнь многих безбожников обратят к Богу, многих лжеверов направят на путь истины, многих развращенных приведут к покаянию и святости; но за то они и обращенные ими тем ненавистнее сделаются для закоренелых в неверии, лжеверии и безнравственности. Некоторые успехи их проповеди и самая святость их, служа обличением для злых, усилят упорство

–27–

последних в безбожии, лжеверии и нечестии, страшно ожесточат их, и они с неистовством ринутся на борьбу против святых. И так как злых будет несравненно больше, нежели добродетельных, так как, притом, первые никогда не бывают разборчивы в средствах для одоления своих противников, то естественно, что они победят своих противников, превозмогут их не нравственной силой, которой у них нет, а силой лжи и коварства, силой власти и многолюдством, огнем и мечом. Конечно, их победа, опирающаяся на грубую силу, на отрицательные начала лжи, неверия и безнравственности, будет победой на час: они сами вскоре погибнут в братоубийственной борьбе от руки подобных им нечестивцев, или же будут уничтожены яростью стихии. Но, хотя и на краткое время, они восторжествуют над добрыми, а эта победа еще более усилит упорство, дерзость и напряженность зла, еще шире раздвинет его власть и пределы по лицу земли. Вот почему, не смотря на усиленное противодействие добра злу, а отчасти даже

вследствие этого противодействия, вторая година по силе зла и тяжести бедствий превзойдет первую.

В заключение характеристики последних времен пред пришествием антихриста приведем описание состояния тогдашних людей из сочинения Лактанция: *Божественные наставления*. «Когда приблизится конец сего века, говорит он, тогда необходимо изменится состояние человеческих дел и, по причине возрастающей неправды, сделается худшим, так что даже настоящие наши времена, в которые неправда и злоба возросли до высочайшей степени, в сравнении с тем временем не из цельного зла, могут быть признаны счастливыми и почти золотым веком. Потому что тогда правда сделается столь редкой, а нечестие, жадность, страсти и распутство до того умножатся, что если и будут некоторые добрые, то они сделаются добычею злодеев и будут ограблены беззаконниками. Одни только злые и будут богаты, а добрые подвергнутся всяким поношениям и впадут в нищету. Всякое право придет в расстройство, и законы потеряют силу. Тогда никто ничего не будет иметь, кроме того, что захватил, или что защитил силою. Всеми бу-

–28–

дут владеть наглость и насилие. В людях не будет ни веры, ни мира, ни человечности, ни стыда, ни истины, не будет также ни безопасности, ни правления, ни какого бы то ни было покоя от злых. Потому что вся земля возмется: повсюду пронесется гром войны; все народы вооружатся и будут сражаться друг с другом; будут воевать между собою соседние друг другу царства; и прежде всех Египет потерпит наказание за безумные суеверия и покроется кровью, как рекою. Меч пройдет тогда по земному шару, все пожиная и распростирая, как траву. Причиной этого расстройства и опустошения будет то, что Римское имя, которым ныне управляется земля (устрашается дух сказать, но скажу, потому что это будет), истребится с земли, и владычество возвратится в Азию, и опять Восток будет господствовать, а Запад будет в подчинении»¹⁰⁹¹.

Времена пред антихристом закончатся событием, которое, судя по тому, что оно таинственно предвозвещено в Ветхом и в

Новом Завете, будет иметь большую важность. Именно, четвертый зверь, виденный Даниилом, имел десять рогов, а десять рогов, – было объяснено Даниилу, – значат, что из четвёртого царства, изображаемого четвертым зверем, восстанут десять царей; а малый рог, выросший после среди десяти рогов, означает, что после них восстанет иной, отличный от прежних, и уничтожит трех царей (Дан.7:7, 8, 23, 24). Новозаветный Тайнозритель видел зверя, выходящего из моря, с десятью рогами, и на рогах его было десять диадем (Апок.13:1). В другом видении ему было показано тот же зверь, как зверь багряный, имеющий десять рогов, и было объяснено, что десять рогов суть десять царей, которые еще не получили царства, но примут власть со зверем, как цари, на один час (Апок.17:3:7, 12). «Один час есть или краткость времени, или одна часть года, то есть, поворот солнца трехмесячный, после которого покорятся антихристу»¹⁰⁹², говорит Андрей Кесарийский. «Придет сей, ска-

–29–

занный выше антихрист, говорит св. Кирилл Иерусалимский, когда исполнятся времена Римского царства, и приблизится уже конец Мира. Вдруг восстанут десять римских царей, царствующих может быть в разных местах, но в одно и то же время, а после них одиннадцатый будет антихрист, который с помощью волшебного искусства захватит себе Римскую державу, уничтожит трех прежде него царствовавших, имея уже под своею властью остальных семерых»¹⁰⁹³. Лактанций, объясняя возможность падения Римской империи, говорит: «Прежде всего умножатся царства, и верховная власть, раздробленная и разделенная между многими, умалится. Будут тогда постоянные внутренние раздоры, и не будет никакого отдыха от губительных войн, пока одновременно будут царствовать десять царей, которые разделят земной шар не для управления, а для истребления. Они, умноживши до чрезмерности войска, и пренебрегши обработкой полей, что составляет начало разорения и гибели, все разрушат, сокрушат, пожрут. Тогда внезапно восстанет против них от крайних пределов северной страны могущественнейший враг, который,

истребивши из того числа трех, – тех, которые будут тогда обладать Азией, – прочими будет принят в союз и наставлен будет главой над всеми¹⁰⁹⁴. Эти цари скоро подчинятся пришедшему с севера и легко сдружатся с ним,

–30–

частью потому, что при виде поражения трех царей они потеряют надежду победить его, сознают бесполезность и гибельность дальнейшего сопротивления ему, частью потому, что по своему характеру они будут достойными его предшественниками. *Они имеют одни мысли и передадут силу и власть свою зверю (Апок.17:13)*. Их единомыслие есть единомыслие зла; их сила – сила зла; их власть направлена к разрушению. *Они будут вести брань с Агнцем (Апок.17:14)*. Отчаявшись победить сильнейшего врага и удержать за собой первенство во владычестве над землею, они подчинятся ему, в расчете иметь хотя второстепенную власть и силу и пользоваться имя для удовлетворения своей кровожадности, для истребления злых и добрых (Апок.13:14, 16). Из этих указаний видно, что произойдет какой-то великий политический переворот, а в результате земля окажется во власти одного лица, могущественного, исполненного воинственной силы и подчиняющего себе злых.

Этот момент в евангельском повествовании о последних временах выражен словами: *и тогда придет конец (Мф.24:14)*. Какой конец здесь разумеется, это видно из непосредственно следующих затем слов: *И так, когда увидите мерзость запустения, реченную чрез пророка Даниила, стоящую на святом месте..., тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы (Мф.24:15, 16)*, и из всей дальнейшей речи Иисуса Христа, оканчивающейся описанием пришествия Сына Человеческого. Эта речь показывает, что между моментом, когда мерзость запустения явно станет на святом месте, и пришествием Сына Человеческого пройдет некоторый период времени. Этот период будет непродолжителен. Иисус Христос прямо сказал, что *ради избранных сократятся те дни (Мф.24:22)*; с окончанием этих дней придет Господь Иисус Христос во славе, чтобы произвести суд, и настанет кончина Мира. Отсюда видно, что в словах: *и*

тогда придет конец, указывается конец обычного на земле течения и строя жизни, начало особенной години, за которую очень скоро последует конец мира. Как ни тяжки, как ни злосчастны будут предшествующие этой године времена, но их можно назвать вре-

–31–

менами мира и благоденствия в сравнении с этой страшной годиной. О предыдущих временах Иисус Христос сказал: *это еще не конец, это начало болезней* (Мф.24:6:8); а начало этой години он прямо называет концом. Почему? Потому, что хотя мир простоит еще несколько лет, но человеческий род в течении их будут не жить, а страдать и умирать. В предшествующие времена он тяжело болел, а в эту годину болезнь кончится смертным исходом. Начало этой години – начало предсмертной агонии человечества. Иисус Христос назвал начало этой години концом, подобно тому, как при начале агонии умирающего человека говорят «кончается», или «все кончено», хотя человек живет еще несколько минут, даже несколько часов. Время агонии человеческого рода далеко превзойдет по силе и распространенно греха и бедствий времена, которые будут ему предшествовать, как ни злосчастны сами по себе и эти времена, и потому оно резко отличено от них в речи Иисуса Христа. В эту годину на святом месте станет мерзость запустения; как только эта година начнется, люди должны бежать в неприступные места, и притом с такою поспешностью, с какою бегут из загорающегося дома, или от нахлынувших волн внезапного наводнения; бегство должно быть столь быстрым, что замедления его от непогоды, или от других препятствий будут губительны для беглецов; что в другое время доставляет людям радость, напр., беременность и кормление детей, это в то время сделается источником страшных страданий и гибели; неверие, лжеверие и безнравственность проявятся с такою поразительною силою, что будут опасны даже для крепкой веры и высокой добродетели избранных; тогда будет такая скорбь, какой не было от начала мира и никогда не будет; тогда будет столь губительное время, что если бы оно не сократилось, то

всё погибло бы. Эта страшная година – время антихриста, точнее, время его царствования.

**Голубинский Е.Е. Порабощение Руси монголами и отношение ханов монгольских к Русской Церкви или к вере русских и к их духовенству¹⁰⁹⁵ // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 7. (С. 32–60) (2-я пагин.)
(Окончание)**

–31–

С какой полной терпимостью относились ко всем верам великие ханы каракорумские в продолжение недолгого существования великого ханата, с такой же полною терпимостью к нашей русской вере или к нашему православному христианству относились ханы золотоордынские в продолжение всего, очень долгого, господства их над Россией.

Весьма возможно, однако, что история терпимости ханов золотоордынских к нашей русской вере должна быть разделяема на два периода: период терпимости добровольной и период терпимости невольной. В первую половину господства над Россией ханы относились с полной терпимостью к нашей вере по доброй воле, потому что хотели быть вполне терпимыми. Но относительно второй половины может быть предполагаемо и то, что они оставались столько же терпимыми, как и прежде, уже не по доброй воле, а по необходимости, потому только, что не видели возможности быть нетерпимыми. Если бы ханы золотоордынские постоянно оставались язычниками, чтобы вместе с тем сохранять взгляд на все веры, как на одинаково истинные, то они постоянно сохраняли бы и искреннее расположение оказывать терпимость к вере Русских. Но уже третий преемник Батыея, наследовавшей ему и всего через два или через три года после его

–33–

смерти, в 1257 или 1258 году, хан Берке или Беркай (Беркалий) принял магометанство. Преемники Берке, умершего в 1266 году, до хана Узбека, вступившего на престол в 1313 году, снова были язычниками; но с этого Узбека, который опять принял магометанство, уже все ханы были магометанами, так что магометанство стало их родовой религией вместо

язычества. Магометанство, подобно христианству, притязает быть религией единой истинной, а потому магометанам столько же естественно быть нетерпимыми к другим верам, сколько, напротив, язычникам быть терпимыми, тем более что магометанство, притязая быть религией единой истинной, прямо обязывает своих последователей распространять его посредством насилия. О ханах Берке и Узбеке, которые один через промежуток после другого впервые принимали магометанство, мы положительно знаем, что они хотели быть вполне терпимыми к вере Русских по доброй воле. Это должно быть объясняемо отчасти тем, что они ещё не усвоили магометанства до такой степени, чтобы исполняться желания стать его распространителями, и ещё настолько оставались в своих взглядах монголами-язычниками, чтобы продолжать видеть во всех религиях одинаково истинные религии. (С таким, вероятно, лишь отличием магометанства, чтобы в числе других истинных религий ставить его на первом месте). Отчасти тем, что Чингисханова Яса со своим предписанием терпимости ещё сохраняла для них всю свою обязательную силу и что они ещё не дерзали поступать вопреки ей. О двух преемниках Узбековых, его сыне Джанибеке или Чанибеке и внуке Бердибеке, также положительно известно, что они были терпимы по доброй воле, каковая терпимость должна быть объясняема или обеими сейчас указанными причинами, или второй из них¹⁰⁹⁶. Но после смерти Берди-

—34—

бека в 1359 году мы продолжали оставаться под властью Татар ещё в течение более чем ста лет. Очень возможно то, что преемники Бердибека до самого конца существования Орды постоянно оставались плохими магометанами, упорно продолжавшими сохранять в себе прежних индифферентных язычников и вовсе не помышлявшими о каком-нибудь распространении своего «правоверия». Но не невозможно и то, что они стали искрен-

—35—

ними и усердными магометанами, вместе с чем, поставив предписания Корана выше предписаний Чингисхановой Ясы,

они должны были одушевляться желанием пропаганды. Если было последнее, то преемники Бердибека должны были оказывать полную, как и прежде, терпимость к вере Русских против своего желания, по необходимости, вследствие того, что начавшиеся непосредственно после смерти Бердибека крайние замешательства в Орде, приведшие к ослаблению власти ханов над Россией, уже отняли у последних возможность посягать на неприкосновенность веры Русских.

Что ханы золотоордынские во всё время своего господства над Россией, по тем или другим побуждениям, оказывали совершенно полную терпимость к вере Русских, не делая ни малейшего на неё посягательства и ни малейшего ей стеснения, – что они вполне признавали права нашей церкви, нисколько не ограничивая и не умаляя существовавших гражданских преимуществ нашего духовенства, а напротив принимая их под свою решительную охрану, об этом, во-первых, отрицательно свидетельствует совершенное молчание наших летописей и других современных памятников о каких-либо действиях посягательства на неприкосновенность веры со стороны ханов; во-вторых, об этом положительным образом свидетельствуют ханские ярлыки или ханские жалованные грамоты¹⁰⁹⁷ нашим митрополитам, посредством которых ханы ограждают неприкосновенность веры и целостность прав духовенства от каких-либо посягательств. Известно несколько частных случаев поведения ханов, которые как будто представляют собой возражения против сейчас сказанного; но случаи на самом деле вовсе не представляют собой таких возражений, а требуют только объяснения, что мы и сделаем ниже.

История фактически-формальных отношений ханов золотоордынских к русской церкви и русскому духовен-

–36–

ству, как стороны покровительствующей к стороне покровительствуемой, т. е. история того, в каких формах и каким порядком ханы золотоордынские на деле заявляли русской церкви и её духовенству своё признание их неприкосновенности и прав, остаётся недостаточно известной. В Никоновской летописи под 1313 годом читаем о путешествии св.

митрополита Петра в Орду к хану Узбеку, который в этом году занял место хана Токты: «того же лета князь великий Михайло Ярославич тверский поиде в Орду, також и Петр митрополит киевский и всея Русии вкупе с ним поиде в Орду, того ради, понеже тогда в Орде Тяхтя царь умре, а новый царь Азбьяк сел на царстве, и вся обновишася и вси прихождаху в Орду того ради, понеже тогда в Орде и ярлыки имаху кождо на свое имя, и князи и епискупы»¹⁰⁹⁸. В той же летописи под 1343 годом говорится о путешествии в Орду митрополита Феогноста к хану Чанибеку, сыну Узбека, тотчас по занятию им престола: «тогож лета прииде из Орды от царя Чанибека Феогнаст митрополит киевский и всея Русии; ходил о причте церковнем, имаше (имажу) бо митрополит (-ы) и епискуп (-ы) ерлыки на своя причты церковныя от царей ордынских»¹⁰⁹⁹. Наконец, о св. митрополите Алексие известно, что он, случайно находившись в Орде в 1357 году, когда ханский престол занял сын Чанибеков Бердибек, получил от нового хана ярлык. Два свидетельства летописи и третий к ним факт говорят то, что при восшествии на престол новых ханов митрополиты должны были отправляться в Орду, чтобы от каждого нового хана получать себе и своим епископам ярлыки, в которых каждым ханом подтверждались бы их права и преимущества. Таким образом, с фактически-формальной стороны отношений следовало бы думать, что Батый при начале своего господства над Россией дал духовенству ярлык, в котором признал неприкосновенность веры и ненарушимость прав его – духовенства, и что все последующие ханы при своих вступлениях на престол выдавали духовенству ярлыки, в которых подтверждали

–37–

первоначальный ярлык Батыев. Но необходимо думать, что или свидетельства Никоновской летописи относятся только к тому частному времени, о котором она говорит, или что в ней, по ошибочным заключениям, допущено несправедливое обобщение. От восьми ханов, предшествующих Узбеку, начиная с Батыева, дошел до нас ярлык только одного хана Менгу-Темира (1266–1281) и в ярлыке Узбековом дается нам знать, что относительно ярлыков других ханов должно думать не то, что

они не дошли до нас, а то, что их не существовало¹¹⁰⁰. Из сейчас сказанного следует, что Батый заявил своё признание неприкосновенности нашей веры и прав нашего духовенства не посредством ярлыка или письменной грамоты, а иначе. Это «иначе» может быть понимаемо только как признание фактическое, т. е. что, подчинив своей власти Русь и поставив князей и народ в известные отношения данничества себе, Батый оставили в стороне и покое русскую церковь и русское духовенство, чем и давал знать о признании неприкосновенности первой и ненарушимости прав второго. Почему Батый не утвердил и не счёл нужными утверждать неприкосновенность нашей веры и права нашего духовенства нарочитой дарственной грамотой, это совершенно понятно. Мы, Русские, не были первыми народом, который Монголы покорили своей власти, напротив, мы последними были присоединены к их многоверному государству. В государстве этом со времени самого Чингисхана существовали органический закон, чтобы все веры оставались неприкосновенными и права духовенств всех вер ненарушимыми. Органический закон сам собой распространялся на веру каждого покорявшегося народа, а поэтому ханы и не имели нужды и побуждений давать каждому на-

—38—

роду нарочитых грамот. Нет сомнения, что о существовании у Монголов помянутого органического закона знало и наше духовенство; но если могли быть у него какие-нибудь сомнения, то они должны были рассеяться при первой переписи народа, для обложения его данью, произведённой по приказанию Батыя в 1246 или 1247 году¹¹⁰¹: духовенство, которое имело быть свободно от дани, не было подвергаемо переписи.

После фактического признания ханами неприкосновенности нашей, веры и прав нашего духовенства, или — что тоже — при необходимо подразумеваемом распространении на нашу страну органического закона, действовавшего на всей территории монгольских завоеваний, ханы не имели нужды давать, а духовенство наше не имело нужды просить у них письменных утвердительных грамот. Ханские ярлыки нашим митрополитам

по своему происхождению и не суть грамоты утвердительные, а суть грамоты охранительные: Первый ярлык, данный ханом Менгу-Темиром митрополиту Кириллу, дан был, как это ясно видно из него самого, не с целью утверждения неприкосновенности веры и прав духовенства, в чём не было нужды, а с целью ограждения одной и других от посягательства чиновников монгольских, постоянно живших в России и временно приезжавших в неё. Предполагая признание неприкосновенности веры и прав духовенства, как существующей факт, хан обращается в ярлыке к своим всяким чиновникам (которые перечисляются в нём по должностям) и строго запрещает им посягать на неприкосновенность веры и прав духовенства, угрожая им в противном случае определёнными в законе карами. Необходимо думать, что этот первый ярлык дан был ханом Менгу-Темиром по нарочитой просьбе митрополита Кирилла, вызванной тем, что

—39—

чиновники монгольские, постоянно жившие в России и временно приезжавшие в неё, в своих отношениях к духовенству мало стеснялись существовавшими законами относительно прав последнего¹¹⁰².

После Менгу-Темира три ярлыка даны были митрополитам тремя преемствовавшими один другому ханами: Узбеком, Чанибеком¹¹⁰³ и Бердибеком. По поводу ярлыка Узбекова Никоновская летопись говорит, что у новых ханов митрополиты брали ярлыки, и необходимо думать, что именно Узбеком сделано было распоряжение, чтобы митрополиты вносили ярлыки у каждого нового хана, и что распоряжение это оставалось в силе при двух его преемниках. Ярлыки Узбеков, Чанибеков и Бердибеков по своей форме и своему содержанию — совершенно то же, что ярлык Менгу-Темиров, т. е. охранные грамоты церкви и духовенству от посягательств на неприкосновенность веры и прав духовенства со стороны ханских чиновников. Но очевидно, что Узбек, сделавший распоряжение, чтобы от каждого нового хана были получаемы митрополитами ярлыки, хотел придать им и другое значение, а именно — значение как бы ханских инвеститур митрополитам,

или видимых знаков, посредством которых выражалась бы зависимость от ханов, как их, митрополитов, так и всей с ними церкви¹¹⁰⁴. После Бердибека, убитого в

—40—

1359 году, до конца господства Татар над Россией или до 1480 года известен всего один ханский ярлык митрополитам, именно – Атюляков (Тулунбеков), данный наречённому митрополиту Михаилу или, как его звали, Митяю, в 1379 году. Дóлжно думать, что этот единственно известный после Бердибека ярлык и на самом деле был единственным и что он представляет собой не более как простую случайность. После Бердибека в Орде начались весьма на долгие времена, чуть не по самый конец господства Татар над нами, такие замешательства и такая быстрая смена ханов, что, с одной стороны, митрополиты не могли успевать, чтобы получать от ханов ярлыки, а с другой стороны они должны были воспользоваться благоприятными обстоятельствами, чтобы избавить себя от наложенной было на них и весьма неприятной для них обязанности¹¹⁰⁵. Что же касается до ярлыка Атюлякова Михаилу или Митяю, то он дан был ханом наречённому митрополиту, когда тот ехал через Орду, путешествуя в Константинополь на поставление, и дан был, как дóлжно думать, вовсе не по просьбе Михаила, а по собственной предупредительности хана, желавшего выразить ему своё особое благоволение¹¹⁰⁶.

Таким образом, фактически-формальная сторона отношений ханов золотоордынских к русской церкви и русскому духовенству состоят в том, что после покорения Руси Монголами на неё фактически распространено было действие закона Чингисханова о веротерпимости, –

—41—

что ханы изъявляли готовность, по просьбам митрополитов, ограждать строгую ненарушимость закона от посягательств на него монгольских чиновников посредством своих нарочитых охранных грамот или ярлыков, – что хан Узбек придавал было ярлыкам значение инвеституры, имевшей получаться

митрополитами от каждого нового хана, но что это, по обстоятельствам Орды, продолжалось весьма недолго¹¹⁰⁷.

Имея собственное значение грамот, охраняющих неприкосновенность веры и прав духовенства, а не прямо их утверждающих, ханские ярлыки митрополитам в то же время показывают, до какой степени ханы признавали неприкосновенность нашей веры и в какой мере или каком объёме признавали права нашего духовенства, ибо в ярлыках указывается – что и сколько охраняют они от посягательства своих чиновников.

В первом по времени ярлыке, который дан был ханом Менгу-Темиром митрополиту Кириллу в 1267 или, что вероятнее, в 1279 году, находим: во-первых, что вера Русских ограждается от всяких её хулений и оскорблений и что принадлежности внешнего богослужения ограждаются от посягательств на них в смысле хищения или повреждения; во-вторых, что духовенство осво-

—42—

бождается от даней, от всяких пошлин и всяких повинностей; в-третьих, что все церковные недвижимые имущества признаются неприкосновенными и что церковные слуги, т. е. принадлежащие епископам или кому бы то ни было из церковных властей и мест рабы или холопы, объявляются свободными от каких бы то ни было общественных работ. Относительно веры и принадлежностей внешнего богослужения в ярлыке читаем: «а кто (из наших всяких чиновников) веру их (Русских) похулит или ругается, тот ничем не извинится и умрёт злою смертью...; или что в законе их – иконы и книги или иное что, по чему Бога молят, того да не емлют, ни издерут, ни испортят». Относительно свободы духовенства от даней, пошлин и повинностей читаем: «как первые цари (подразумеваются Чингисхан и его преемники в Каракоруме) пожаловали попов и чернецов и всех богодельных людей, (так) и мы, их грамот (т. е. собственно-законоположений) не изъиначивая, по тому жалуем: не надобе им (с них) дань и тамга и поплужное, ни ям ни подводы ни война ни корм; во всех пошлинах не надобе им ни которая царева пошлина ни

царицына ни князей ни рядцев ни дароги¹¹⁰⁸ ни посла, ни которых пошлинников ни которые доходы: а кто возьмет (от попов и от чернецов дань или иное что) – баскаци наши и княжие писцы и поплужницы и тамошницы, и он (тот) по велицей Язе (законодательному кодексу Чингисханову) не извинится и смертию да умрет». При этом делаются два особые постановления: во-первых, относительно принятия митрополитом и епископами в духовное звание кандидатов из мирян; во-вторых, о детях и братьях поповских, живущих при отцах и братьях и отделившихся от них; первое постановление: «аще ли (митрополит) восхощет иные люди к себе принимать, хотящие Богу молиться (поставиться в духовное звание), ино на его воле будет»¹¹⁰⁹; второе постановление: «а попове, един хлеб ядуще и во едином месте живуще, и у кого брат

—43—

или сын, и ты (те) по тому же пожаловани идуть; аще ли от них отдалися, из дому вышли, и тем пошлина и дань давать». Относительно недвижимых церковных имений и церковных слуг читаем: «что церковныя земли, воды, огороды, винограды, мельницы, зимовища, летовища, да не замают (не трогают) их (никакие наши чиновники), а что будет взяли, и они отдадут беспосульно; а что церковные люди: мастера, сокольницы, пардусницы (звереловы), или которых слуги и работницы и кто ни будет их людей, тех да не замают ни на что, – ни на работу, ни на сторожу».

После Менгу-Темира, давшего ярлык митрополиту Кириллу, как мы сказали, даны были ханами митрополитам ещё четыре ярлыка: Узбеком св. Петру, Чанибеком Феогносту, Бердибеком св. Алексею и Атюляком или Тулунбеком наречённому митрополиту Михаилу (Митяю). Из четырёх ярлыков сохранилось до настоящего времени три, а именно – не дошло до нас ярлыка, данного Чанибеком Феогносту¹¹¹⁰. Все три сохранившиеся ярлыка, подтверждая первый ярлык, данный ханами митрополитам, или, как говорится в ярлыке Узбековом, – «первую их грамоту», содержат при различии внешней, канцелярской, редакции¹¹¹¹, относительно неприкосновенности веры и прав духовенства то же самое, что и этот, но с одним

новым против него добавлением. Добавление состоит в том, что митрополитам, а с ними, как должно быть подразумеваемо, и всему духовенству, предоставляется суд над принадлежащими им людьми или их холопами, рабами, во всех решительно уголовных делах, не исключая разбоя, поличного и татьбы: «а знает митрополит в правду,— постановляется в первом из трёх ярлыков Узбековом, — и право судит и управляет люди своя в правду,

—44—

в чём-нибудь (в чём бы то ни было): и в разбои и в поличном и в татьбе и во всяких делах ведаёт сам митрополит един или кому прикажет» (В ярлыках Бердибековом и Атюляковом не читается даваемого митрополиту Кириллу ярлыком Менгу-Темировым дозволения принимать к себе иных людей, хотящих Богу молиться; но необходимо думать, что это пропуск не намеренный, а случайный, произошедшей в первом из ярлыков, из которого перешёл и во второй, по вине ханской канцелярии, ибо Бердибек и Атюляк прямо говорят в своих ярлыках, что дают их по прежним ярлыкам, не изъясняя этих последних¹¹¹².

Из сейчас сделанного нами обзора ханских ярлыков, по-видимому, следует, что ханы не вполне признавали гражданские права и преимущества нашего духовенства: в ярлыках не подтверждается права архиереев взимать дань с мирских населений епархий, или так называемую десятину; в них не подтверждается права архиереев судить мирян в некоторых делах и преступлениях гражданских. Но когда говорится о признании ханами прав и преимуществ нашего духовенства, то само собой понятно, что говорится не обо всех вообще правах, а только о тех; которые, представляя собой освобождение от обязанностей именно по отношению к ним — ханам, могли быть признаны ими или не признаны. Покорив Русь, ханы наложили на русский народ известные обязанности, от которых прежде них собственным нашим правительством духовенство было освобождено: освободить, как было прежде, или не освобождать духовенство от этих обязанностей и было в воле ханов; но что касается до тех или иных, больших или меньших,

гражданских прав духовенства, которые не касались ханов, т. е. которые не представляли собой освобождения духовенства от
—45—

обязанностей, ставших обязанностями по отношению к ним, то им, ханам, не было до этих последних прав никакого дела: признание или непризнание этих прав осталось по-прежнему исключительно в воле князей, быв так сказать домашним делом между ними и духовенством. Указанные выше права духовенства, не подтверждаемые в ханских ярлыках, составляют последнюю категорию, а поэтому и нет о них в ярлыках никаких речей и упоминаний.

С другой стороны, не невозможно предполагать, что ханы не только признали существования права нашего духовенства, но несколько и расширили их, отчасти в ущерб самим себе и нашему домашнему правительству или князьям, отчасти — в ущерб этим последним. О правах нашего духовенства за период киевский мы собственно не имеем положительных сведений. Из тех прав, которые признаются ханами в ярлыках, со всей вероятностью должна быть предполагаема, как существовавшее прежде право, — личная свобода самого духовенства от податей и повинностей; но были ли свободны от всяких повинностей люди, принадлежавшие духовенству, имело ли оно неограниченную судебную власть над ними и было ли предоставлено митрополиту и епископам принимать в духовное звание из всех без изъятия и ограничения мирян, относительно этих вопросов мы не можем сказать, чтобы за единственно вероятный ответ на них должно было принимать ответ утвердительный. По крайней мере, относительно неограниченности судебной власти духовенства над его людьми, так как об этом не упоминается в первом ярлыке и только уже говорится во втором, представляется не невероятным думать, что это было право новое, впервые предоставленное духовенству только ханами, т. е. именно ханом Узбеком. Если мы предположим, что все три права были права новые, то в первом случае, освобождая людей, принадлежавших духовенству, от всяких своих повинностей, ханы наносили ущерб самим себе или жертвовали интересами

своими собственными; во втором случае, предоставляя духовенству неограниченный суд над его людьми, наносили ущерб князьям; а в третьем случае, предоставляя митрополиту

—46—

и епископам принимать в духовное звание всех без изъятия мирян, наносили ущерб вместе и князьям и себе (ибо предоставляли уходить в духовное звание таким мирянам, которые платили бы подати и князьям и им самим). Но если предполагать, что все три права были права́ новые, то очень вероятно думать, что два из них, посягавшие на интересы князей, не были признаваемы этими последними безусловно, а лишь были уступаемы ими духовенству в виде пожалования, на сколько они сами этого хотели. К речам об этом мы возвратимся после¹¹¹³.

Заботиться о том, чтобы ханские чиновники, постоянно жившие в России и на время приезжавшие в неё, не по-

—47—

сягали на права духовенства и вообще не обижали его, в отношении ко всему духовенству лежало на митрополитах. Но знаем мы пример епископов одной, по крайней мере, кафедры, которые сами ходили в Орду, чтобы искать там охраны причту церковному своей собственной епархии; это именно – пример епископов ростовских. Вероятно, впрочем, что на пример этот должно смотреть как на исключение, объясняемое особыми обстоятельствами епископов ростовских. После покорения Руси Монголами суздальско-ростовская область оставалась без митрополита до 1250 года, в котором пришёл в неё, чтобы принять её в своё заведывание вместе с южной Русью, митрополит Кирилл, поставленный галицко-волынским князем Даниилом Романовичем. Во всё это время представителем духовенства области был епископ ростовский, так как другой епископ, – владимирский, убит был Татарами при взятии Владимира. В продолжение 12 лет, который прошли от покорения области до прибыли в неё митрополита (1238–1250), не один раз могла представиться епископу ростовскому нужда путешествовать в Орду, для объяснений и ходатайств по делам церковным. Но, начав путешествие в Орду до прибытия

митрополита, епископы, проложившие себе, так сказать, дорогу в Орду, могли продолжать их и после прибытия и вообще в последующее время. Как бы то ни было, только мы знаем, что путешествовал в Орду уже после прибытия в северную Русь митрополита епископ ростовский Кирилл, о котором в житии св. Петра, царевича ордынского, говорится, что он ходил «за дом святых Богородицы» (свою кафедру) к хану Берке, вступившему на ханский престол в 1257 или 1258 году; о преемнике Кирилловом Игнатии под 1282 годом говорится в летописи¹¹¹⁴, что в этом году он ходил в Орду во второй раз за

–48–

причет церковный; о преемнике Игнатиевом Тарасии под 1293 годом говорится в летописи¹¹¹⁵, что он ходил в Орду вместе со всеми князьями. Если дать веру сейчас упомянутому житию царевича Петра, то епископы ростовские находились даже совсем в особенных отношениях к ханам. Рассказав о чудесном исцелении епископом Кириллом сына Беркина, житие уверяет, что хан в благодарность за это «повеле давати владыце оброки годовнии в дом святых Богородицы» и что последующее епископы ростовские ходили в Орду, «емля оброк царский»¹¹¹⁶. Может показаться странным и невероятным, чтобы ханы золотоордынские давали оброки христианским православным епископам; но мы приводили выше свидетельство Плано-Карпини о том, что великий хан Гуюк давал жалованье священникам несторианским, которых он содержал при своём дворе, а из первых ханов золотоордынских это последнее известно о сыне Батыевом Сартаке¹¹¹⁷.

Никоновская летопись, как мы видели выше, рассказывая о получении ярлыков митрополитами Феогностом и Алексием, уверяет, что не только митрополиты, но и епископы «имаху (тогда) ярлыки на свои причты церковные от царей ордынских». Понимать дело так, чтобы Узбек, обязав митрополитов являться за ярлыками к каждому новому хану, обязал к тому же и всех русских епископов, совершенно препятствует отсутствию всяких фактических указаний на это, которыми очень трудно было бы не быть; но не невозможно допустить то, что Узбек, не обязывая епископов являться вместе с митрополитами, обязал последних

брать у ханов не один только общий ярлык на всю митрополию, но и частные ярлыки на каждую из епископий митрополии. Это могло быть сделано по двум побуждениям: во-первых, чтобы каждому епископу

—49—

вручать видимый знак его зависимости от ханов; во-вторых, чтобы увеличить пошлины с митрополитов в пользу их казны и их чиновников, так как каждый ярлык мог быть обложен особой пошлиной.

Итак, ханы монгольские во всё время своего продолжительного господства над Россией оставляли совершенно неприкосновенной веру Русских и совершенно ненарушимыми права русского духовенства. А, таким образом, как сказали мы выше, тяжкий бич Божий, обрушившийся на нас в виде Монголов, не был, по крайней мере, бичом для церкви, именно — не был бичом для неё, по крайней мере, со стороны её внешней свободы и внешнего положения.

Однако в сейчас представленном нами изложении мы уже дали знать, что непричастность духовенства тягостям ига монгольского должна быть представляема не совершенно безусловной. Мы говорили, что ханские ярлыки митрополитами по своему происхождению суть охранные грамоты духовенству от притеснений и обид со стороны монгольских чиновников. Если митрополиты были вынуждены просить у ханов охранных грамот, то из этого, очевидно, следует, что притеснения и обиды со стороны чиновников не только имели место, а и были более или менее значительны. Но думать, чтобы ханские ярлыки могли положить конец притеснениям и обидам, конечно, было бы напрасно: высшая власть строго и грозно приказывает, а чиновники не обращают на приказы никакого внимания, — это общий закон всего чиновничьего мира, по отношению к которому всего менее можно представлять исключением чиновников монгольских. Духовенство наше было освобождено ханами не только от даней, но и от всех без изъятия пошлин и повинностей: «такое есмя его (митрополита) пожаловали, что не надобь ему ни его людем ни всем церковным богомольцам — попом и чернецом и бельцом и их людем, от мала и до велика,

ни какова дань, ни которая пошлина, ни корм, ни питание, ни запрос, ни дары, ни почестья не воздают никакова, ни служба, ни работа, ни сторожа, ни которые доходы, ни поминки, ни поклонное, ни выход, ни полетное, ни становое, ни въездное, ни мимоходное по дорозе послу, ни баскаку, ни кото-

–50–

рому моему пошлиннику»... (ярлык Атюляков). Но к плате пошлин, к отбыванию повинностей чиновники ханские могли всегда принуждать духовенство, ссылаясь на исключительные обстоятельства, на особые приказы ханские, или в отношении таких повинностей, как постоянная, кормовая и поклонная, ссылаясь просто на то, что они суть чиновники ханские и не хотят знать никаких привилегий. Таким образом, совершенно свободное в отношении к Монголам от всяких государственных тягостей по закону, духовенство должно быть представляемо более или менее страдавшими от произвола и злоупотреблений со стороны монгольских чиновников¹¹¹⁸.

Были и ещё причины, вследствие которых иго монгольское являлось бедствием для церкви со стороны внешней. Но тут вина была не на Монголах, а на самих Русских, именно – на наших князьях. Ссорясь друг с другом, и отнимая друг у друга власть, князья обращались к ханам с просьбами о военной помощи против другого. Удовлетворение ханами этих просьб и являлось как величайшее бедствие не только для государства, но и для церкви. Монголы по своей натуре были дикие хищники, и приходившие к князьям от ханов вспомогательные войска, пользуясь случаем, обыкновенно предавались страшному грабежу, не разбирая владений ни друга, ни врага, и только стараясь как можно более расширить район своих опустошений. В этих частных нашествиях Татар, которые по своим ужасам разве только мало уступали первоначальному общему нашествию и которые по обширности опустошаемых территорий иногда достигали его самого, не было пощады ни церквам и монастырям с их утварью и святыней, ни священникам и монахам¹¹¹⁹.

–51–

При дворе великих ханов монгольских в Каракоруме находились служители вер всех покорённых ими народов¹¹²⁰, дабы служители веры каждого из этих народов молились о них – ханах. Не знаем, так ли это было при дворе ханов золотоордынских. Но наша русская вера, если не с самого начала господства Монголов над Россией, то с 1261 года имела при ханах своего особого представителя, и именно – с этого последнего года в лице епископа, кафедра которого была учреждена в столице ханской Сарая. Нам не известна история учреждения кафедры, ибо летопись под нашим годом говорит только: «того же лета постави митрополит епископа Митрофана Сарая»; но со всей вероятностью должно объяснять себе дело не так, чтобы митрополит просил у хана дозволения назначить в его столицу епископа для тех Русских, которые жили между Татарами, а так, что сам хан потребовал от митрополита, чтобы к нему назначен был представитель русской веры в лице епископа или, как выражались Татары о наших епископах, большого попа. К речам об этом возвратимся немного ниже.

Если не во всё время господства над Россией, то, по крайней мере, до тех пор, пока оставались язычниками, ханы позволяли епископам сарайским обращать своих Татар в христианство. Преемник Митрофанов на кафедре Феогност, адресовавшийся в 1276 году к Константинопольскому патриаршему собору с разными вопросами, о чём скажем ниже, между прочим, спрашивал: «приходящих от Татар, хотящих креститься, и не будет велика сосуда (т. е. когда дело случится во время кочёвки в степи), в чём погружать ему».

Ханы золотоордынские были не против того, чтобы выдавать своих татарских девиц за наших князей (и наших бояр), с дозволением первым принимать христианство. Примеры женитьб в Орде наших князей, сколько

–52–

знаем, не многочисленны; но они имели место до хана Узбека (1313–1341) включительно.

Остаётся нам сказать о частных случаях поведения ханов, которые как будто представляют собой возражения против

совершенной их терпимости к нашей вере и против строгого уважения ими прав нашего духовенства.

Коль скоро положительным и несомненным образом известно какое-нибудь общее, то относительно частных против него случаев само собой даётся предполагать, что случаи эти или представляют собой исключения, зависевшие от каких-нибудь особых причин, или понимаются не совсем правильно и не имеют того смысла, который им придаётся, или, наконец, — что они не суть случаи достоверные. Что ханы монгольские оказывали полную и совершенную терпимость к нашей вере и такое же уважение к неприкосновенности прав нашего духовенства, это, как общее, известно нам положительным и несомненным образом. А из этого само собой следует, что о частных случаях, как будто говорящих против этих терпимости и уважения ханов, должно думать что-либо из сейчас указанного выше.

Частные известные случаи суть: во-первых, осуждение ханами на мученическую смерть за веру двух наших князей; во-вторых: одна сделанная ими попытка обложить данью наше духовенство; в-третьих: принятое было ими, по уверению некоторых наших летописей, намерение ввести свою татарскую веру в одной из русских областей.

Князья, потерпевшие от ханов мученическую смерть за веру, были: Михаил Всеволодович Черниговский, осуждённый Батыем в 1246 году, и Роман Ольгович Рязанский, осуждённый Менгу-Темиром в 1270 году.

О причине осуждения Батыем на мученическую смерть Михаила Всеволодовича мы имеем четыре рассказа: нарочитой повести о страдании князя¹¹²¹, летописей Лаврентьев-

—53—

ской и Ипатской, и западного писателя Плано-Карпини. Нарочитая повесть говорит, что князья русские с их боярами, приходившие к Батыю в Орду, должны были, по его приказанию, проходить сквозь огонь, поклоняться солнцу, кусту¹¹²² и идолам татарским, и что Михаил со своим боярином Феодором не хотел исполнить этого требования Батыева, как противного христианству. Лаврентьевская летопись рассказывает под 1246

годом: «того же лета Михайло, князь черниговский, со внуком своим Борисом (Васильковичем, князем ростовским) поехала в Татары, и бывшим им в станех посла Батый к Михаилу князю, веля ему поклонится огневи и болваном их, Михайло же князь не повинуся велению их, но укори и и глухия его кумиры, и тако без милости от нечестивых заколен бысть». В Ипатской летописи под 1245 годом, читается: князь Михаил «еха (из Чернигова) Батыеви, прося волости своее от него; Батыеви же рекшу: «поклонися отец наших закону», Михаил же отвеща «аще Бог ны есть предал и власть нашу, грех ради наших, во руце ваши, тебе кланяемся и чести приносим ти, а закону отец твоих и твоему богонечестивому повелению не кланяемся»; Батый же яко свирепый зверь возьярися (и) повеле заклати князя Михаила». Плано-Карпини пишет: «Татары обожают юг, как будто божество какое, и всех к ним приезжающих вельмож к томуж принуждают; некоторого российского князя, по имени Михаила, который приехал к Батыю для изъявления своей преданности, они заставили сперва пройти между двумя огнями, а потом велели молиться на юг пред Чингисханом; но он отвечал, что поклонится пред Батыем и его служителями,

—54—

а пред образом умершего человека никогда того не сделает, поскольку то возбранено христианам».

В сейчас указанных требованиях, обращённых к князю, должно различать прохождение сквозь двух огней и поклонение образу Чингисхана, как говорит Плано-Карпини, или вообще идолам, как говорят наши сказания. Прохождение сквозь двух огней не составляло языческого религиозного обряда в собственном и строгом смысле этого слова. Огонь считался у Татар очистительным средством, и так как они, будучи крайне суеверными, страшно боялись колдовства и порч, то чтобы у всех, приближающихся к хану, отнять способность околдовать его, если бы кто имел таковое намерение, они и проводили сквозь двух огней, как имеющих способность уничтожать силу чар. Плано-Карпини пишет об этом: «прибыв к Батыю, мы остановились на одну милю от его палаток и двора; когда нас повели к нему, то объявили, что нам надлежало проходить

между двумя огнями; мы ни под каким видом на это не согласились. Но они нам сказали, чтобы мы не делали в том никакого затруднения, потому что огонь, если бы мы паче чаяния имели какое злое намерение против их государя, или если бы у нас был какой яд, мог всё это пожрать; чтобы не навести на себя подозрение,— прибавляет Плано-Карпини,— мы на то согласились». Из его, Плано-Карпиниева, рассказа как будто следует, что и князь исполнил требование о прохождении сквозь огни.

Из двух несогласных свидетельств, чему должен был молитвенно кланяться князь — вообще ли татарским идолам, как говорят наши сказания, или одному образу Чингисхана, как говорит Плано-Карпини, преимущество должно быть отдаваемо свидетельству последнего. Мученическая смерть Михаила Всеволодовича имела место 20 Сентября 1246 года, а Плано-Карпини, ездивший от папы к великому хану Гуюку в Каракорум, был у Батыя, на возвратном пути от хана, в праздник Вознесения следующего 1247 года, так что должен был слышать рассказ о событии на самом месте и от людей, достоверно знавших дело. Между тем наши повествователи, говорящие о требовании поклонения вообще татарским идолам, —55—

очень легко могли сделать обобщение, на основании своих простых заключений. Как бы то ни было, но и поклонение образу Чингисхана, которое было требовано от князя, должно быть представляемо не как простое гражданское воздаяние почести основателю ханской династии, а как молитвенное поклонение человеку обоготворённому, ибо Плано-Карпини ясно говорит именно о молитвенном поклонении, т. е. даёт знать, что Татары боготворили Чингисхана¹¹²³. По свидетельству нарочитого сказания и Плано-Карпини, требуемое от Михаила Всеволодовича было требовано и от других русских князей, приезжавших в Орду. То же утверждает и Ипатская летопись, говоря о путешествии к Батыю галичского князя Даниила Романовича¹¹²⁴.

А таким образом, мы получаем, что Батыем было требовало от русских князей, приезжавших к нему для

изъявления своей покорности и вообще по обязанностям своего данничества, чтобы они совершали молитвенное поклонение пред образом обоготворённого Монголами Чингисхана.

Но если это так, то мы получаем не тот факт, что ханы золотоордынские принуждали наших князей принимать их татарскую веру, а тот, что они, нисколько не думая делать этого последнего, только заставляли наших князей изъявлять своё уважение к их татарской вере. По строгим понятиям христианским, это есть то, на что христианин не должен соглашаться, и поведение Михаила, само собой понятно, нужно признать несравненно более доблестным, чем поведение всех других наших князей, которые не отказывались исполнять волю ханов. Но что касается до самих ханов, то с их собственной точки

—56—

зрения они не могли находить в этом посягательства на совесть князей: одинаково уважая веры всех покорённых народов и выражая своё уважение ко всем верам посредством видимых знаков (по отношению к христианству каждение и целование Евангелия, см. выше), ханы могли находить совершенно естественным, чтобы и от князей всех покорённых народов требовать подобного же изъявления уважения к своей вере¹¹²⁵.

(Очень можно подозревать, что в отношении к Михаилу Всеволодовичу требование молитвенного поклонения образу Чингисхана было поставлено значительно иначе, нежели как это было в отношении к другим князьям, именно,— что ему нарочито и намеренно предъявлены были при этом такие особенные требования, на которые никак не могла согласиться его христианская совесть. Выше мы говорили, что Михайло Всеволодович, сидевший в 1239 году в Киеве, приказал убить присланных к нему татарских послов. Но Плано-Карпини пишет: «у Татар есть обыкновение, чтобы с теми, которые убьют их посланников или худо с ними поступят, никогда не делать ни миру, ни перемирия; они не остаются в покое до тех пор, пока за то не отмстят». На основании сейчас сказанного, очень можно думать, что Михаилу Всеволодовичу нарочито

предъявлены были особенные против других князей требования, в надежде, что он не исполнит их, и что, таким образом, даст Батыю предлог осудить его на смерть. Плано-Карпини после приведённого нами рассказа о смерти Михаила, говорит в другом месте: «иногда Татары бывают столь злы, что ищут случая убивать князей, как то они поступили с российским князем Михаилом и другими», и этим, во всяком случае, довольно ясно даёт знать, что у Батыя предрешено было убить Михаила и что ему только нужны были какие-нибудь предлоги. Можно думать, что и в Орду князь был заманен Татарами хитростью, посредством тех или других лживых обещаний, ибо, зная за собой вину, едва ли он мог иметь охоту идти к ним сам).

Таким образом, история князя Михаила Всеволодовича

–57–

Черниговского доказывает не то, что Батый принуждал наших князей к перемене веры, или вообще к принятию его язычества, а только то, что он по-язычески понимал принцип веротерпимости и что сообразного со своим пониманием он требовал от наших князей в отношении к своей татарско-языческой вере.

Вместе с князем, как мы сказали, принял мученическую смерть один из его бояр, по имени Феодор. Боярин не только последовал примеру князя, но и его самого укреплял в решимости отказаться от исполнения воли Батыя, в виду настоятельных увещаний со стороны других Русских, бывших в Орде, покориться требованию хана¹¹²⁶. После долгого мучения, (о котором Плано-Карпини говорит согласно с нашим нарочитым сказанием)¹¹²⁷, князь и боярин преданы были смерти посредством отсечения главы. Тела мучеников были брошены на съедение псам¹¹²⁸, но потом благочестивыми русскими людьми преданы были погребению, – вероятно, на общем кладбище Русских, живших при хане¹¹²⁹. (Из Орды они

–58–

Неизвестно когда перенесены были Чернигов и положены здесь в кафедральном соборе. Из Чернигова в 1575 г. царь Иван Васильевич перенес из в Москву и положил в соборе, посвященном имени наших (Черниговских) чудотворцев,

находившемся над Кремлевскими Тайницкими воротами; в 1770 г., когда предполагено было уничтожить собор, они перенесены в Сретенский дворцовый собор, а отсюда в 1774 г. перемещены в Архангельский собор, в котором под спудом находятся и до настоящего времени)¹¹³⁰. К лику святых князь Михаил Всеволодович и его боярин Феодор причислены неизвестно когда ранее собора 1547 г.

О мученичестве рязанского великого князя Романа Ольговича Никоновская летопись под 1270 годом рассказывает¹¹³¹: во время бытности в Орде князь оклеветан был хану, что хулит его – хана – и ругается его вере. Хан напустил на князя Татар, которые начали нудить его к своей вере. Когда князь отвечал, что не достоин православным христианам, оставив свой веру православную, принимать веру бесерменскую поганую, Татары начали его бить; когда и после этого князь хвалил веру христианскую и поносил татарскую, чиновники ханские предали его ужасной смерти: сперва отрезали ему язык и заткнули уста полотенцем; потом начали резать ему суставы и бросать их прочь – отрезали все персты у рук и у ног, отрезали уста и уши, а прочие суставы разрезали, так что остался один труп. Наконец, содрали кожу с головы и воткнули её на копье.

Летопись говорит, что князь был оклеветан хану; но дальнейший её рассказ показывает, что он действительно

–59–

имел дерзновение поносить веру хана¹¹³² (вероятно, не бесерменскую, а языческую, ибо хан Менгу-Темир, при котором был замучен князь, после своего предшественника Берке, принявшего магометанство, как кажется, снова был язычником). Таким образом, если князь приобрёл себе венец мученический истинным христианским дерзновением, то, с другой стороны, и поведение хана вовсе не показывает его нетерпимости к нашей христианской вере. Ханы относились с совершенной терпимостью ко всем верам; но естественно, что того же требовали они и от других по отношению ко всем верам. Хан Менгу-Темир, давший первый охранный ярлык нашим митрополитам, угрожает в нём своим чиновникам: «а кто веру

их похулит или ругается, тот ничем не извинится и умрёт злою смертью». Если злая смерть была определена Татарами, которые бы осмелились хулить русскую веру, то естественно, что хан должен был осудить на злую смерть Русского, осмелившегося хулить веру татарскую. Невероятно злая смерть, которой был предан князь, даёт знать, что он с полным и великим дерзновением хулил веру татарскую.

Попытка со стороны ханов обложить ежегодной данью русское духовенство имела место в правление хана Чанибека, в 1342 году. Своей попыткой Чанибек хотел было нарушить основной государственный закон Монголов, постановленный Чингисханом, чтобы духовенства всех вер были свободны от даней и от всяких повинностей. Но вина за нарушение закона, если бы оно действительно случилось, падала бы не столько на хана, сколько на самих Русских, ибо не сам он подвигся, а этими последними был подвигнут к своей попытке. В 1342 году митрополит Феогност приходил в Орду, чтобы, согласно с узаконением Узбека, получить ярлык от Чанибека, как от нового хана. В это время, по словам Никоновской летописи, «неции рустии человеци оклеветаша Феогноста

—60—

митрополита к царю Чанибеку, яко много безчисленно имать дохода – и злата и сребра и всякого богатства, и достоит ему тебе давати в Орду на всяк год полетные дани». Вследствие этого хан и начал было просить у митрополита ежегодных даней. Дело кончилось тем, что митрополит, с решительной твёрдостью отвечавший отказом и, нет сомнения, опиравшийся в отказе на Чингисханов закон, принуждён был раздарить хану и ханше и их главнейшим боярам (князьям) 600 рублей.

Уверения некоторых наших летописей о принятом было Татарами намерении ввести свою татарскую веру в одной из русских областей, состоят в том, что в 1327 году пришёл в Тверь послом от хана Узбека его двоюродный брат Шевкал, сын Дюденев. – Что будто этот Шевкал намеревался, избив князей тверских, сам сесть на тверском княжении, а по городам посадить своих татарских князей. И что будто он хотел привести христиан княжения в свой татарскую веру¹¹³³. Не невозможно,

что Шевкал действительно имел намерение избить тверских князей, но чтобы он сам намеревался сесть на тверском княжении это вовсе невероятно, а ещё более невероятно то, будто он намеревался привести в татарскую веру христиан тверской области. Могли ещё Татары мечтать об обращении в свой веру всей Руси, но какой смысл могло иметь обращение в татарскую веру одной области русской? Шевкал был прислан Узбеком, а о последнем мы знаем, что он отличался совершенно полной веротерпимостью. Необходимо думать, что слух о намерения Шевкала ввести татарскую веру, если только он действительно ходил между тверичами, был пущен самими тверскими князьями с той целью, чтобы как можно более вооружить народ против ханского посла, как это и на самом деле имело место¹¹³⁴.

Е. Голубинский

Кипарисов В. Ф. Митрополит Московский Макарий (Булгаков), как проповедник // Богословский вестник 1893. Т. 3. No 7. С. 61–101 (2-я пагин.). (Продолжение)

–61–

IV.

Современность проповеди Макария. – Понятия о современности проповеди, обращавшаяся во времена Макария. – В каком смысле была современна его проповедь. – Отношение его проповеди к важнейшим вопросам церковно-общественной жизни: – к народному просвещению, к науке вообще и к богословской в частности, к реформам шестидесятых годов. – Почему Макарий не был пессимистом. – Макарий как полемист в проповедях. – Свойства его полемических приемов. – Его теоретические воззрения на полемику в богословских вопросах. – Различение вопросов веры от вопросов богословской науки. – „Христианин подчиняет свой ум вере, но не подавляет его в себе“. – Прав ли был Макарий в своих понятиях о полемическом элементе в проповеди и о богословской полемике вообще.

С половины пятидесятых годов, как мы замечали, направление проповедничества Макария можно считать окончательно сложившимся¹¹³⁵, и с этого времени Макарий в проповедях своих по преимуществу стал являться, так сказать, самим собою, т. е. в его проповедях стали обозначаться с полною ясностью присущая ему как проповеднику свойства и склонности. Ближайшим образом

–62–

свойства Макария как проповедника, конечно, являются в свойствах содержания его проповеди. Характерные черты этого содержания и составить предмет последующей нашей речи.

Прежде всего проповедь Макария по содержанию своему была современна. „Современность проповеди“! Должно сознаться, что понятие „современности“ в приложении к проповеди стало одним из тех понятий, которыми нередко

злоупотребляют. Но, с другой стороны, и помимо всякого злоупотребления, законно может быть возбуждаем такой вопрос: чем может быть так называемая современность проповеди, когда истины христианства как предмет, проповеди – вечны, неизменны, а понятие современности, наоборот, предполагает изменчивость, сопутствующую всему временному? Что понятием этим стали злоупотреблять, это я думаю видеть в том, что иногда в проповеди замечаются такие усилия говорить о так называемых злобах дня, что представляется, как будто бы проповеднику и говорить больше не о чем как только об этих злобах, – что истины христианские теоретические и практические, все это – такое дело, которое не требует над собою работы проповедника, а главное – как будто бы они составляют нечто второстепенное для современного общества, а первостепенное именно эти злобы дня. Спускается „современная“ проповедь иногда и еще ступенью ниже в своем достоинстве: можно встречать проповеди, в которых ораторы как будто остерегаются говорить о таких предметах, как ад, вечные наказания, – как будто бы угрозы человечеству адом и поощрение обещанием рая есть дело лишнее: нужно, говорят, воздействовать на совесть, а не устрашать! и отсюда – как бы ненамеренное изгнание всех этих страшных и

–63–

старых слов: лучше говорить о прогрессе и цивилизации! Замечалось это, конечно, не у нас одних с известного времени тоже замечалось и в других странах¹¹³⁶. У нас речи о современности и заботы о таковой во всем, что касается церковной жизни, особенно усилились с начала шестидесятых годов. Особенно заслуживает упоминания попытка решить этот вопрос со всею независимостью от унаследованных предубеждений, попытка одного глубоко-религиозного, глубоко-симпатичного, но в тоже время глубоко-несчастливого по своей судьбе человека: разумею архимандрита Феодора Бухарева, который в ряде своих сочинений прямо приглашал своих современников не чуждаться современности, не подходить к ней с какой либо условной меркой, но попытаться все в современном мире возвысить до той степени, чтобы все

стороны современной христианской жизни могли *достойно* именоваться христианскими¹¹³⁷. Этот, теперь несколько забытый, автор указывал положения, которые многим по кажутся не долженствующими быть забытыми. Именно, он

–64–

утверждал, что „в наше время (конец пятидесятих годов) верующим должно стоять в особом, свойственном особым нуждам нашего времени, отношении к истине Христовой, чтобы находить в ней свет и жизнь для всех потребностей и против всех опасностей“¹¹³⁸. Невнимание к современным нуждам, религиозным, по мысли этого писателя, осуждено Самим Господом: уже „Господь упрекал учителей иудейских за невнимательность к современным нуждам, и опасностям по отношению к вере“¹¹³⁹. На основании этого почтенный автор считал правом церкви правящей и, следов., правом церкви учащей, в функциях ее учительства (конечно, по нераздельности обоих полномочий, управления и учительства) касаться области такой, какой по традиции обыкновенно не касались. „В праве ли мы, служители церкви (спрашивал он) касаться дел и вопросов мирских, каковы политические?“ Ответ: „истинный дух Христа Вседержителя Бога и вместе Агнца Божия простирается своими благодатно властительным влиянием на все, и у истинных христиан принимается за начало во всем и для всего, не исключая и дел политики. Служить сему мы и призваны, и обязаны самою благодатию священства“¹¹⁴⁰. В историческом отношении воззрения арх. Феодора так любопытны, что могли бы составить предмет особого изучения. Для нас же этот факт важен, как служащий представителем одного из воззрений в эпоху наиболее зрелой деятельности Макария. Из других современников Макария находим мысли о том же предмете у преосв. Иоанна Соколова. В своей речи пред наречением во епископа, „не радостно“ определив состояние наших дел, он, нельзя этого не видеть, выражает упрек учительной деятельности церкви русской в *несовременности*. На вопрос: „что делать, в особенности молодым деятелям, к которым Церковь преимущественно обращает свои надежды, он

отвечает: „светить светом Христовой истины, проводя ее в народ в ее живом, действен-

–65–

ном духе, в кротких и сильных чертах Евангелия, а не во одних общих чертах отвлеченных поучений, или в неясных, безжизненных образах школьной науки, зорко следить и светом церковной идеи и науки освещать *вопросы времени*, касающиеся веры“: вывод ясен!¹¹⁴¹ Подобные же взгляды на современность проповеди встречаются и в наше время. „Наша обязанность, говорил недавно один из известных проповедников, следить за всеми новыми движениями мысли в христианском обществе“. Так утверждали одни. Но с издавна и опять до новых времен были проповедники и не очень охотно допускавшие необходимость вникать в то, что делается современниками и силу проповеди как располагавшие в вечном, неизменном элементы проповеди – в занятии на церковной кафедре Св. Писанием. Так отчасти и Златоуст полагал, что вообще всякое изъяснение Писания (в проповеди) доставляет утешение и ободрение“, т. е. полезно для современных потребностей многообразного рода¹¹⁴²: стало быть, это и будет достаточной заменой трактатов о злобе дня. – Характерны (и практически полезны) суждения митр. Филарета по этому вопросу, как определяющие значение крайних в ту и другую сторону мнений, т. е. и отрицающих нужду современности, и проповедь, достойную своего имени, признающих только в „современной“ проповеди. Известно, что так называемая современность в проповеди доходить до того, что нравы *современного* общества освещаются очень прозрачно в целях обличения. Вот о такой современности митр. Филарет, по своему обычаю в возможно умеренных выражениях, однажды заметил, что такое проповедничество, где бы оно не встречалось, не должно быть превозносимо“, ибо „проповедь, похожая на сатиру, едва ли может принести духовную пользу, и потому лучше не превозносить ее, и не привлекать молодых проповедников на сомнительный путь такого проповедничества¹¹⁴³. Но по-другому

–66–

поводу Филарет сделал такое замечание: „воевать (т. е. полемизировать в проповеди) надобно против мыслей не православных и безнравственных, а не против *современных*“, т. е. из того, что это мысль нашего времени“, не следует, что ее непременно нужно стараться изъять из обращения! Наконец этот краткий очерк воззрений на вопрос о современности в проповеди заключим припоминанием того, что тридцать лет назад говорилось в стенах Московской Академии. В беседе со студентами 1862 года А. В. Горский, говоря о необходимости сближения с ними в духе и направлении, сказали: „только это (сближение) может нам облегчить успех в действовании... Без этого мы весьма легко сливаемся с общим мирским духом. В вещах безразличных не нужно отступать от общепринятых правил. Но как скоро требование века не следует тем началам духовной жизни, которые мы должны проводить в общество и отстаивать: то мы должны помнить, что нам сказано: не сообразуйтесь веку сему“¹¹⁴⁴. – Теперь, в чем же заключалась современность проповеди Макария? В желании ли отвечать с кафедры на все современные ему потребности в области религиозной? В стремлении ли решать на кафедре и куда следует направлять вопросы мирские (как это ставил напрямик Феодор

–67–

Бухарев), вопросы времени (пр. Иоанн), или, наконец, его проповедь отвечала тому понятию о современности, которое обычно выражается в проповеди бичующей современные недостатки, была похожа на сатиру, которая была так распространена в шестидесятых годах, эзоповским языком говоря о том, что не только было современно, но и всем поименно известно, потому что иногда не много не доставало уже для точных дат времени и места? Нет: проповедь Макария была современна в наиболее правильном смысле этого слова. И оттого-то, заметим здесь, что Макарий воевал не против *современных* мыслей, а против *нехристианских* мыслей, а с другой стороны – в погоне за современностью не сообразовался веку сему, он был во все время всегда сам себе равен: переживал эпохи времени не сходные, даже взаимно себя

отрицающие, и все таки никогда не поправлял, так сказать, сам себя, и на склоне дней своих иногда лишь развивал, а не отрицал то, чему сочувствовал в молодых летах (примеры чего мы намечали). Защищал же он, например, богословское образование и тогда, когда об этом не все еще согласно думали, равно и тогда, когда все в этом почти что убедились!¹¹⁴⁵ В свое время, именно в некрологических воспоминаниях, проповедь Макария с этой стороны характеризовалась,

–68–

как, имевшая близость к современным нуждам“. Но мы уже упоминали, что даже и в теории Макарий не признавал возможности универсальной проповеди для всех времен и мест: она по его мысли существует, для данного момента и места. Поэтому должно признать, что проповедь Макария современна уже потому, что лишь небольшая часть из его проповедей годна для всякого места и времени и не имеет печати своего происхождения и на значения. Противное должно сказать только о некоторых проповедях того же времени, которое мы выделяли и по другой причин, – именно о периоде первой его молодости и служебной зависимости. С другой стороны, современные его проповеди потому, что расположенные в порядке времени они дают как бы хронологию важнейших вопросов, выступавших в нашей церковно-общественной жизни, и вопросов этих он касается иногда даже и в проповедях рядовых. Но при этом становится очевидной и одна важная особенность Макария: не важнейшие только вопросы привлекали внимание проповедника: наоборот, не было такого маленького дела, которое, если оно совершается пред его глазами, почтено было бы слишком малым, чтобы он (при малейшей к тому возможности и разумеется при том условии, если это не какое-нибудь дело плоти, еды и питья!) признал ниже своего церковного положения выступить по этому делу с своим словом, которое, конечно, имело священный авторитет первостоятеля церкви поместной. Что нужно говорить проповедь о голоде во время голода – конечно, это будет идея, не составляющая результата особой вдумчивости: само дело

взывает о внимании к себе. Но велико ли, например, то дело, что несколько девиц духовного звания оставляют свое скромное училище, идут в свои скромные дома помогать своим родителям в занятиях столь же скромных, что кажется ни в какие дальнозрительные стекла не отыщешь связи между этими занятиями и великим назначением человека¹¹⁴⁶, – между этими занятиями и между внутренним человеком, непрерывно

–69–

совершенствующимся? Но так как, учебное заведение в этот день выпускало, судя по всем человеческим вероятиям, будущих матерей будущих служителей алтаря: то для Макария этот случай становится не совсем ничтожным случаем он выступает с своим словом к тем, и за коих, но его словам, только что принес бескровную жертву. Доказательством того, что подобная проповедь не была случайностью или обычной принадлежностью праздника, видеть должно в том, что Макарий выступал с таким словом не один раз (всех слов по этому случаю шесть – напомним опять о сравнительно малом количестве его всех проповедей), и только разве ради остроумия межою находить эту заботливость не оставлять такого будто бы маловажного случая без слова назидания слишком уже чрезмерной. И какая важность мысли встречается! В подобных проповедях, но совсем неважным случаям, – мысли, которая могла быть полезна не только для тех, к кому слово бы обращено, но и для многих других, кто о сем и не помышлял бы! Вот, например, мысль проповеди в начале шестидесятых годов, сказанной в харьковском епархиальном училище. Тогда начали говорить уже о народе, его образовании – с одной стороны, а с другой – о средствах привести в исполнение эту благую мысль. И вот Макарий, любя народ более, чем так называемые народолюбцы, и в то же время будучи совершенно чужд какогонибудь сословного эгоизма, напутствует „будущих подруг смиренных и бедных служителей церкви“ призывом послужить народу, но в то же время – „прогнать от себя самую мысль о том, что вы по своему образованию заслуживали бы лучшей участи“, чем какою, по обычаям света, представляется участь человека, обреченного

на труд без щедрого воздания за труд. Сурово это слово: оно как будто бы обращено не к будущим подругам жизни пастырей, а к отказавшимся от своей воли миссионерам. Но ведь, говорил проповедник, „вам внушали здесь, что вы должны любить всех ближних без различия, как братьев, по природе, в особенности во Христе... Ближние, среди которых вам придется проводить жизнь, будут почти исключительно поселяне, люди простые, малограмотные или вовсе

–70–

безграмотные, люди с недостатками и немощами... Докажите же на деле, что ваше сердце исполнено христианской любовью и способно любить равно и этих меньших братьев наших по образованию и положению в обществе; не пренебрегайте ими, снисходите их слабостям, старайтесь возвышать их до себя и помогать им, чем только можете – советами, убеждениями, *обучением грамоте их малолетних детей*, если представится возможность“ и т. д.¹¹⁴⁷ Едва ли можно утверждать, что этот призыв к культурно-христианской миссии среди народа были праздным словом, а не указанием того, что по времени было нужно, настойчиво нужно для народа, а сверх того должно прибавить, что такое слово было не только современным, но и проникающим в будущее: известно, какую культурную силу в последствии стала представлять собою для народа женская половина семей духовенства в виде учительниц сельских и городских¹¹⁴⁸. Другой пример того, как проповедник не только отмечает своим словом современные события, но и в обычных обстоятельствах указывает черты, на которые современники должны обратить внимание, представляют собою хотя бы речь при освящении храма в тюрьме. Дело это, конечно, совсем обычное. Но мысль очень краткой речи не совсем обычна, ибо она – златоустовская. Тюрьма для осужденных есть, конечно, местожительство не той части

–71–

человечества, которая сияет добродетелями. Но напомним, что после того, как появление Судебных Уставов императора Александра сделало эпоху в истории человечества, появилось что, за что может быть иным должно бы быть стыдно: разумею

опять не язвительные нападки на суд улицы: это еще ничего бы, – ведь никакое человеческое произведение не совершенно, а на самые основы суда, которыми, как известно, послужила „правда и милость“. Для некоторых вдруг стало ясно, что сострадание к преступному есть уже сочувствие его преступлению; и дошло бы до того, что калач в родительскую субботу, поданный в остроге, есть, поощрение к преступлению. По крайней мере, не очень давно самым серьезным образом вопрос об уголовных наказаниях, одна газета порешила самым несложным образом: стоит ли рассуждать о том, должен ли прожить один из негодяев несколько лет более или менее, и не всё ли равно, если он сейчас же перестанет жить, как скоро совершит, свое позорное дело? Вот в такую пору и сказана была маленькая речь при освящении храма в пересыльной тюрьме. „Хвалится милость на суде“ – начал проповедник словом, Апостола. „Но не менее, если даже не более достойна хвалы милость и *после суда*, милость к тем, которые при всей возможной на суде милости, не могли быть оправданы, а осуждены по закону правды“, и эта милость – в создании храма для потребностей осужденных, ибо в нем несчастные преступники могут найти для себя все, чего мы можем пожелать им по чувству человеколюбия, во имя человечности и христианства“! Но нет надежды, чтобы им всем пошло это на пользу? Вот здесь-то Макарий и напомнил обществу христианскому, подобно как напоминал об этом Златоуст, что значит *личность* в христианстве, *человек*, хотя и осужденный, всякое внимание к которому стало делаться более и более предметом покиваний. „Пусть не все они воспользуются предлагаемою им милостью: довольно, если воспользуются хоть некоторые из них, хоть немногие; *довольно, если воспользуется ею вполне даже один из них*: и это будет великим приобретением и заслугою (храмоздателей) пред Богом: *потому что душа и одного*

–72–

человека, разумная и богоподобная, дороже всего вещественного мира: и за нее пролита бесценная кровь Исккупителя“¹¹⁴⁹. Но из чего же выходят в своих положениях и

Судебные Уставы, как не из того же, что душа человеческая – вещь дорогая и потому с нею надобно обращаться осторожно?

Такую связь между потребностями действительными и многими мыслями проповедей Макария, или по крайней мере между его отдельными замечаниями и нравственными направлениями времени можно усматривать во многих других случаях его проповедничества. Является ли он в своей проповеди защитником веры как уверенности, веры убежденной, разумевающей, и посему – и защитником ведения в вере, а стало быть, в свою очередь, и защитником науки богословия: это будет, не совсем самоизмышленной темой. Конечно, по выражению Макария же, христианство не есть только учение (доктрина), а есть вместе и сила, и жизнь: всяк, верующий во Христа, может действительно очищаться от грехов и перерождаться“, а не слышать только учение о возрождении¹¹⁵⁰, и вообще „мало знать только нравственные законы: нам нужны еще силы творить добро“¹¹⁵¹. Но в тоже время умозрительное, познавательное отношение к Богу, как предмету веры, есть обязанность христианина: „да познаем Бога истинного: к этому должны стремиться все христиане“, и эту мысль Макарий защищал настойчиво, со всеми ее выводами, ближайшим из которых, конечно, будет нужда в богословской науке, так как сектаторская мысль о непосредственном озарении есть мысль дерзкая и пагубная. Если скажут, что этой наукой, притязующей на ведение вещей божественных, много злоупотребляли: то Макарий отвечал и на это таким образом: „что чище и истиннее нашей св. Библии? А между тем не было и нет в мире христианском ни одной ереси, самой злой и богопротивной, последователи которой не старались бы утвердить ее на тех или других

–73–

местах Св. Писания: ужели же из-за того, чтобы не впасть в какую-нибудь ересь, мы перестали бы читать и изучать самую нашу св. Библию?“¹¹⁵². И посему „возблагодарим Создателя, заключал одну из проповедей Макарий: Он требует от нас веры в Себя, но он же даровал все средства для убеждения, – „так что вера наша не есть вера слепая, темная, а разумная,

светлая, основательная“¹¹⁵³, или, прибавим, по крайней мере она такой должна быть: это идеал христианина! Была ли нужда в настаивании на этой мысли? Несомненно была. Тот же арх. Феодор свидетельствует (в конце пятидесятих годов), что помышляли иные и так: „что нам в высших и хитрых мудрованиях? Будем дорожить и спастись простотою веры старого русского племени“¹¹⁵⁴, и автор вступает в полемику относительно вопроса о простоте, напоминая даже и то, что простота бывает хуже воровства! Но что это не выдуманное возражение (хотя мы не думаем, чтобы и все славянофильство думало так), это видно из того уже, что и позднее нам властно проповедовал один писатель, что русский народ нечего учить вере: он все знает и проч. (Достоевский)¹¹⁵⁵. и защита науки вообще, что видим в проповедях Макария, с первого взгляда представляется, конечно, сражением с тенями: ведь его проповеди говорились не среди же какогонибудь первобытного общества. Между тем он говорил и о том, что христианство и образование не исключают взаимно друг друга; касался и специально вопроса о науках физических, по общему мнению, имеющих конечную целию лишь низменные стороны жизни человеческой; но по Макарию это не так: природа учит

—74—

и боговедению, и даже нравственным обязанностям человека, и „христиане, говорит Макарий, хотя имеют у себя книгу сверхъестественного Откровения, Библию, однако же могут пользоваться и книгою природы“, и „глас Божий к нам, который мы слышим в Библии, становится для нас еще яснее, осязательнее, еще разительнее, когда мы прислушиваемся к нему в природе“¹¹⁵⁶. Но если опять спросим себя: для современного общества была ли настоящая нужда доказывать эту, по видимому бесспорную, истину о не-вреде науки? — то для ответа нужно будет припомнить, что в то время был, проповедник с заслугами пред церковной и богословской наукой, который однако же в семинарских руководствах по истории проповедничества отмечается как такой, у которого слово о суете земной, ничтожестве *наука* и искусств сделалось всегдашнюю любимую темою: он сводил свое слово при всяком

случае на эту тему“, – причем однажды было даже утверждение, что ученые „не стараются узнать, что́ они сами“. – С современностью, конечно, по природе дела соединяется и местность проповеди, ибо проповеднику не должно упускать из виду, что содержание potřebное в проповеди для веселящихся городов совсем не надобно для голодающих деревень, хотя Евангелие одно и для городов, и для деревень. Это выдерживается и у Макария: он не говорит о молоканах ранее, чем сделался тамбовским епископом; об образовании ведет нарочитые речи в Харькове, и даже первое его слово в Харькове – на текст; горняя мудрствуйте, а не земная, – потому что, говорит проповедник, Харьков есть город, откуда науки развивают свой благодетельный свет на все области южного края“. Пребывая же в Вильне, он дал следующий поучительный пример различения не только временных, но и особых местных условий: говоря свою первую проповедь пред учрежденным там обществом „ревнителей православия“, он принимает во внимание условия не только времени, но и города Вильны. Он сначала говорит, что дорожить своею верою и не ревновать

–75–

о ней психологически не возможно: отсутствие ревности есть индифферентизм, а последний показывает, что веры нет. Но в месте произнесения речи нужно было иметь в виду и то, чтобы ревнители не обратились в гонителей по праву сильнейшего, и вот мы видим прибавку в речи к ревнителям, прибавку к чадам православия о том, что не всякая ревность о православии есть ревность истинная: иногда и ревность может заблуждаться“. Мы не будем теперь вполне приводить это место из речи Макария. Скажем только, что, по Макарию, „истинная ревность бывает только тогда, когда вполне соответствует тем высшим началам, из которых истекает она началам христианской истины и христианской любви“¹¹⁵⁷.

Таким образом проповедничество Макария было современно прежде всего потому, что, говоря свои проповеди по особым случаям и даже проповеди рядовые, он не чужд был мысли, как прикладной элемент в своей проповеди, иметь в виду специально современные потребности мысли и жизни, и

таким образом Феодор Бухарев желал того, что в известной мере было уже в практике русского проповедничества. При этом очевидно также, что если, когда Макарий уже говорил что-либо по нуждам современности, то действительно имел дело с современностью, с фактами, а не с плодами воображения. Но говоря по поводу современных обстоятельств, проповеднику часто не легко бывает удержаться в равном расстоянии от двух крайностей: а) от влияний на него самого господствующих воззрений, так что проповедник сам является только эхом времени вместо того, чтобы руководить других и б) наоборот от преобладания совершенно отрицательного отношения ко всему, что делается между живыми людьми. Что же в этом отношении было с Макарием? Если мы теперь читаем в проповедях Макария много такого, что, по-видимому, было только как бы отголоском времени; то это ничуть не обозначает, что у проповедника было стремление сообразоваться веку сему; тем менее в Макарии было элемента той современности, которая охарактеризована одним из наших

–76–

богословов, как угадывание мыслей, которые должны быть приятны для людей господствующего течения. Макарий различает во всяком современном явлении то, одобрение чего означало бы просто подделывание под вкусы века и то, чему можно сочувствовать, не смущаясь тем, что прежде думали иначе. Например, он, несомненно, сочувствует реформам в государственной и общественной жизни шестидесятых годов, и доказательств этому едва ли не бесчисленное, можно сказать, множество, и что особенно важно – это сочувствие он выражает как бы *от лица церкви*¹¹⁵⁸. Уже в 1857 году он говорил следующее: мы живем в замечательную эпоху для нашего отечества: в эпоху сознания наших, недостатков и в эпоху прекрасных начинаний и усовершенствований“ и, цитируя за тем слова известного манифеста 19 марта 1856 года, прибавляет: „все отозвалось на царственный призыв: и голос отдельных лиц и общественное мнение, мало-помалу возникающее и образующееся, и отечественная словесность и наука и – во главе всего православная церковь: ибо кто же более и может

сочувствовать всякому истинному улучшению в народе русском, как не она – мать наша, которая (и это замечательно, как черта воззрений Макария) для того и существует на земле, чтобы вести как частных людей, так и целые пароды к постоянному, нескончаемому усовершенствованию?”¹¹⁵⁹ Разрешение крепостной зависимости он называет „одним из величайших и благодетельнейших событий, когда либо совершавшихся в земле русской“, пред значением которого мысль изнемогает, усиливаясь обнять его“ и потому он призывает „во имя человечества, во имя христианства“ отнестись к факту с радостью и, кого это касается, с добросовестностью к этим „нашим согражданам,

–77–

равным нам и по природе, и по вере“¹¹⁶⁰. Тоже сочувствие преобразованию судебному, введению суда *по совести*, „которую одну справедливо можно назвать голосом Божиим в нас“; от этого суда он ожидает укоренения в обществе „той жизненной правды, которая составляет первую потребность в обществе“. Тоже – и к другим из важнейших реформ, например – земству. Но что эти сочувствия не исходили только из желания „быть современным в смысле сообразования веку тому, в этом, кажется, можно убедиться на основании следующего. Прежде всего – можно было воздержаться от изъявления восхищения уже потому, что едва ли кто-либо обязывался *к похвалам* новым реформам: обязательно было повиновение. А в не сочувствии проповедник был бы даже не со всем одинок. Если, например, писатель беллетрист, не сочувствовавший реформам, создает особый тип полемики с несочувственными ему явлениями и таким путем выражает свое нерасположение к современности¹¹⁶¹; то и проповедника тем более уже никто не вынуждал к известному настроению, что для проповедей на подобные случаи есть бесчисленное множество других хороших тем. Причина сочувственного отношения проповедника к современности этого период, по нашему мнению, в том, что многое из того, что он так сочувственно приветствовал в своих проповедях шестидесятых годов, было как бы осуществлением того, что выражалось в тех прекрасных параграфах его

Догматики, с мыслями которых мы отчасти знакомы, и даже в его проповедях сороковых годов. Это с первого взгляда представится просто невозможным: как могло быть что-либо касающееся общественных вопросов, решенных в шестидесятых годах, в русской догматике сороковых годов? Но позволю себе напомнить: разве Макарий не приглашал еще тогда к уважению во всяком человеке его

–78–

человеческой природы, человеческого достоинства? А ведь было бы уже очень большой натяжкой утверждать, что реформы шли к умалению этого достоинства! Поэтому, если опять Макарий уже в 1857 году, в проповеди о смирении, говорит, что „сознавать в себе достоинство человеческой природы и высокое достоинство христианина, ценить свои таланты и способности, дорожить своим добрым именем: это не только позволительно христианину, но есть даже его обязанность“¹¹⁶²: то что же удивительного, если он приветствовал все, что совершенно было бесспорно к возвышению достоинств человеческой природы? Один из проповедников наших уже в слове на кончину Макария отметил тот факт, что Макарий не только радостно приветствовал в своих проповедях преобразования, но и „с восторгом указывал в них соответствие требованиям Евангельской любви“¹¹⁶³. Нам кажется, что это безусловно верное замечание и объясняет его отношение к реформам, а совсем не боязнь показаться несовременным, если бы его слова сочувствия были менее пламенны. Он действительно утверждает, что все преобразования суть *плода любви* к людям Великого Преобразователя, а к этой идее любви к людям он питал решительную слабость. Да и кто осудит его за такую слабость? – Нам заметят: если этот проповеднический восторг не был лишь преклонением пред фактом действительно современным, то почему голоса Макария не было слышно ранее, и только потом уже и он присоединил свой голос, например, к осуждению „прежних наших судов не доброй памяти?“¹¹⁶⁴ Но на этот вопрос можно попросить указать: где и когда Макарий говорил что либо такое, на основании чего он мог казаться столь же сочувствующим современности и тогда, когда

„недобрая память“ была на лицо, подобно тому как позднее он стал сочувствовать исчезновению этой памяти? – Далее. Свойство людей, которые ищут способов угадать преобладающую мысль, потом угадывают и от того

–79–

действительно становятся современными, обыкновенно таково, что они легко впадают в преувеличения при оценке того или другого явления¹¹⁶⁵. Но Макарий, сочувствуя реформам, в своих проповедях предостерегал, однако, и от преувеличенных ожиданий, что, раз реформа совершена, все со ipso придет в наилучшее состояние, и значит не о чем и думать более, как только о реформах и реформах, нечего и делать более, как только восторгаться! Нет, есть еще нечто, чего никакими реформами достигнуть нельзя! Например, в одной из проповедей на новый год проповедник говорил (после введения в предвидящем году судебной реформы) следующее: „с величайшим сочувствием мы встретили новый суд, и это весьма естественно. Но один суд не сделает для нас всего: суд самый лучший может только обузывать неправду, а искоренил неправду в нашей жизни общественной можем, собственно, мы сами“, а не какие-либо реформы! И далее проповедник раскрывает мысль, что может сделать наша собственная правда в словах, и правда, в делах, заключая выводом, который он сделал и в другом случае, именно: „когда искоренится неправда. Тогда обновится и преобразится все не только в нас, но и вокруг нас“¹¹⁶⁶. При этом проповедник намекает также, что пока правды этой еще нет: достижение ее составляет собою задачу, которую нам еще предложить разрешить. Но обыкновенные панегиристы факта обыкновенно не омрачают описываемой современности подобными намеками: они преданы ей бывают беспредельно. И это беспристрастное отношение к современности, совершенное отсутствие какого-либо преклонения пред нею; “допускаемого лишь бы не составлять собою диссонанса с веком, у Макария простиралось так далеко, что он, можно сказать, с иной современностью совсем не согласовался. Пример этого, кажется, весьма типичный – в одном из его на-

ставлений игумену, — о том, чтобы новопоставленный не избыточествовал усердием в строительстве каменном, а более усердствовал бы в строительстве душевном.

Мы сказали, что проповедники, соприкасаясь в проповеди с жизнью действительной, не всегда воздерживаются от самого лёгкого решения всех современных вопросов жизни: суммарно отрицательного отношения к ней, иначе решения, которое выражается в объявлении ничтожества всего земного, потому что все в мире непрочное, худо, ненадежно и греховно. Это даст многим проповедям оттенок глубокого пессимизма, но пессимизма в учительном смысле не полезного уже потому, что за порогами храма жизненные отношения сейчас дают себя чувствовать, а совет всем удалиться от мира не может быть осуществлен, и потому, конечно, справедливо проповедниками и не подается. Как относится к этому проповедничество Макария? По весьма распространенному мнению о личности самого проповедника, мрачный пессимизм не только не составлял черты личного его характера, но не входил и в его мирозерцание. „Истинный подвижник, он был необыкновенно отзывчив на все явления современной жизни в родной стране, сочувствуя всему, свет лому и истинно-человеческому, скорбя и сокрушаясь в виду мрачных обнаружений зла“, и „хотя еще с юных дней отрекся от мира, однако не был безучастен к нему, живо и искренно сочувствуя горю и радостям действительной жизни“ (из слова свящ. Н.А. Елеонского). Но дело в том, что, скорбя и сокрушаясь там, где действительно должно было скорбеть, он эти мрачные обнаружения зла не считал, как бы мировым законом, по которому иначе ничто и не может быть, и с этой мыслью он относился ко всему и в своих проповедях. Пессимизм проповеднический обыкновенно прежде всего обнаруживается в беспощадном осуждении действительности, при чем проповедники просматривают и самые отрадные явления жизни, отрадные с самой высшей точки зрения. Макарий не был. Таким пессимистом. Как будто раз на всегда, чтобы об этом не было никаких сомнений, в одной из своих

проповедей он сказал буквально следующее: „я на принадлежу, братие, к числу тех людей,

—81—

которые смотрят на настоящее время, как на самый мрачный период в мире христианском, и говорят, будто никогда порча нравов не доходила до такой степени, до какой дошла ныне. Увы! и прежде всегда на грешной земле порок был сильнее добродетели, и даже в лучшие времена христианства нечестие гордо подымало голову и являлось во всем своем безобразии. Верю и знаю по опыту, что и ныне есть, как бывали и прежде души христианские, которые всеми мерами стараются быть достойными своего звания¹¹⁶⁷. Выходя из этого начала необходимости *сравнительной* оценки нравственного состояния общества, для чего надобно обращать внимание не на одно настоящее, он, например, нравственное состояние нашего общества считает худшим не в настоящем, но в прошедшем, категорически утверждает, что конец прошлого и начало настоящего столетия были временами наихудшего нравственного состояния русского общества. „Едва ли когда Сыны России до такой степени удалялись от Бога, как к концу прошлого столетия и в начале настоящего столетия... и едва ли когда и разнузданность нравов у нас достигла таких размеров, в каких проявлялась тогда“. Но он, конечно, и в этом утверждении старается сохранить справедливость, не видя всё-таки в России того времени какого-то нового Вавилона¹¹⁶⁸. Это, конечно, не значит, чтобы проповедник был так склонен к противоположному взгляду, чтобы уже не замечал теней жизни: так проповедь, в которой он так определенно высказался против пессимизма, имеет своим главным содержанием указать, как нехорошо то исключительно утилитарное направление, которое стала было принимать наша наука шестидесятых годов. Он не отрицает и того печального факта, что, по его словам, в обществах человеческих идет постоянная глухая борьба: то борьба партий, то борьба сословий, то — частных лиц; загляните в святилища семейств: увы, и в этих святилищах большею частью (!) нет мира и счастья¹¹⁶⁹. Следоват.

есть о чем подумать всякому моралисту! Но то коренное воззрение, покоившееся, как знаем, на догматических основаниях, именно, что не должно смущаться вспышками зла на земле и бояться за погибель добра, удерживало проповедника от того, от чего не мог удержаться другой его современник, разумею преосв. Иоанна Соколова. Как известно, последний в начале шестидесятых годов едва ли что признавал заслуживающим одобрения из того, что стало, входить в общественный быт наш: и гласность, и печать, и свободу совести, и общественное мнение, и видел в этом одни дурные стороны. Макарий же, своим отношением к этим предметам как будто бы ясно выразил, что из злоупотребления вещью не может быть осуждаемо ее употребление вообще: припомним его замечания о злоупотреблении наукой. Поэтому Макарий не позволял себе обращаться в проповеди с грозными, чтобы не сказать гордыми словами, с которыми обращался другой проповедник: „народ! Помни Бога“ – ибо Макарий верил, что народ и не забывал и не забудет Бога, а это забвение будет только уделом тех или других отдельных групп лиц. И это отсутствие пессимизма чувствуется во всех проповедях Макария до конца его дней, подобно тому, как и в личной жизни он не был пессимистом, показав на себе самом возможность – не только учить так или иначе, но и жить сообразно своему учению. Это, должно прибавить, тем более достойно замечания, что „путь личной жизни его был путем тернистый: самые высокие и светлые дела его перетолковывались в дурную сторону, поношения и всякие злые глаголы никогда не оставляли его в покое“ (Н.А. Елеонский); но очевидно на кафедре он свои личные расположения оставлял в стороне, выделяя дела человеческие от человеческой природы и веря в добро, заложенное в природу человека. „Мы любим добро по самой своей природе и желали бы творить его“, говорил он в одной из своих проповедей: „но мы чувствуем, что у нас не хватает для того духовных сил, и что для того, чтобы творить добро, мы должны постоянно бороться“¹¹⁷⁰.

Стало быть: если должно верить в добро человеческой природы, то задачей церковного учителя будет не стонать, а своим словом помогать творить добро, или, по выражению того же истинно-христианского писателя, о котором мы говорили (Феодор, Бухарев), „не распугивать и без того уже бегущих от благочестия, как от страшилища для грешных людей, а со всею проницательностью христианской мудрости поискать, *нельзя ли из дел житейских открыть источника за движению несметных талантов веры и благодати* – именно чрез уяснение мирских вещей и чрез устроение земных дел по Христу“¹¹⁷¹: задача, конечно, более достойная кафедры, чем простое сетование! – Но может быть при этом кто-нибудь сочтет себя в праве подумать, что этот не пессимист проповедник просто есть тот латитудинарист нравственного закона, у которого главное правило: „Бог простит“, и который проповедовал не об узком, а о широком пути в царствие небесное? вообще проповедник, так сказать, жизнерадостный? Да, Макарий был против отягчения пути ко спасению; у него нет этого запугивания слушателя, недостатка в каковом свойстве, наоборот, не бывает у других проповедников. Так, говоря о самой высшей заповеди – о любви ко врагам, он заботится о том, чтобы слушатели „не преувеличивали трудностей при исполнении Христовой заповеди“, и потому не считали ее данной не им¹¹⁷². Но в этом отношении не должно ли будет признать, что во все времена проповедники довольно говорили о трудности дела спасения, и посему – удивляться должно ли, если у одного из них речь, которая явственнее других, оказалась уже речью о возможности спасения для всякого? А от этого далеко еще до проповеди беззаботности о своем спасении. Но что еще будет главнее в этом вопросе, это взгляд Макария на жизнь человека, из какового взгляда не может вытекать одобрения пессимизму, но в то же время не может вытекать и мысли, что спасение возможно без труда и усилий, – и что, следовательно, Макарий как проповедник не может

–84–

быть причислен к проповедникам того типа, которые послабляют нравственный закон. – Что есть жизнь в отношении

к самому живущему человеку? „Жизнь и здоровье“, по Макарию „есть *первое благо* для каждого человека, как для царя, так и для подданного“¹¹⁷³. Бог, сотворив нас, „посылает нам несчетные дары для поддержания и услаждения нашей жизни“¹¹⁷⁴. А если так, то законно и попечение о внешней жизни, законны и радости жизни. Законно *попечение*: потому что Бог, сотворив нас, поставил нас в известные неизбежные условия, при соблюдении которых только и возможна жизнь, например, „продолжение жизни прежде всего обуславливается отношением к нам внешней природы“, как то плодоносием земли, требующей труда. Стало быть, пренебрежение жизнью в известной мере может служить показанием пренебрежения к дару. Законны и *радости*: „если, говорил проповедник, вы когда-нибудь усладили христианскую любовь последние минуты умирающего, или спасли от смерти погибавшего; если вы призрели и воспитали бесприютного сироту; обратили заблуждавшегося на путь истины и благочестия; если вы были в состоянии заплатить врагу добром за зло; если принесли жертву обществу или целому отечеству: тогда вы знаете, что такое „радости“ истинные!“¹¹⁷⁵ Словом, что касается до источника радости, то это определяется у Макария тою же самою формулою, которая известна, именно: радости в жизни может иметь тот, кто сам способствует человеческой жизни другого. Но из этого видно, что и попечение о жизни, и радости жизни – это только средства и следствия; средства же не должно обращать в цель, следствия может и не быть в желательном для нас смысле, а потому абсолютное начало жизни христианина есть как не одна деятельность, направленная к благополучию человеческому, так равно и не одно созерцание без деятельности, а формула: „трудись и молись“ – и притом то и другое не в раздельности; *трудись* – „наблюдая пути Промысла в

–85–

своей жизни“¹¹⁷⁶, но ради того только, чтобы трудиться по образу машины, ибо мы родились не затем, чтобы жить, а и затем, чтобы действовать, чтобы исполнять наши обязанности“¹¹⁷⁷; *молись*, но молись не квинтистически, а

деятельно, так что в одном месте касательно этого Макарий выразился: „не молиться только мы должны, а и трудиться, если непритворно желаем самим себе и нашим ближним просвещения светом Христовым“¹¹⁷⁸, – что и есть истинная жизнь на земле. Посему и радости жизни суть плод молитвы и труда, иначе – того же самого, чем содевается спасение. Но – молитву и труд может ли кто признать средством, уширяющим врата царствия, и человечество не идет ли менее охотно именно этим мнимо-широким путем, и на оборот не более ли охотно иными, с первого взгляда кажущимися весьма узкими путями? И это тем более не составляет латитудинаризма, что и Макарий в путях достижения спасения признает относительно разные степени их достоинства, или, так сказать, верности: разумеется, конечно, то, что и он признает различие между исполнителями евангельских заповедей и по следователями евангельских советов¹¹⁷⁹. – Таким образом, если что показалось бы в проповеди Макария отступающим не скажем от традиции, но от довольно распространённого обычая, обычая – представлять как возможно чаще малонадежность ко спасению путей обычной жизни с её большими трудами (не имеющими при том весьма часто очевидной связи с целями спасения) и с малыми радостями, словом, если что может казаться нравственным послаблением, это лишь открытое признание законности жизни большинства, а большинство обязуется заботиться и о временном телесном благоустройстве. Это Макарий проповедовал при своем вступлении на епископскую кафедру, объявив себя обязанным „воспитывать людей в вере и благочестии и таким образом устроить не одно вечное, но вместе и временное их счастье“¹¹⁸⁰. Но

–86–

это – мысль и не совсем даже новая, чтобы видеть в ней превознесение земляного начала в ущерб, духовному¹¹⁸¹, и послабление строгости нравственного закона.

Одной из выдающихся особенностей проповедничества Макария является отношение проповедника к так называемому полемическому элементу в проповеди, ибо здесь Макарий наиболее обнаруживает себя тем, чем он был по своим

духовным расположением. Условимся прежде всего под именем полемики в проповеди разуместь как опровержение мнений не согласных с истиной, так и защиту истины от нападений на нее заблуждающихся, что чаще называется апологетикой: ибо в сущности это как бы отрицательная и положительная задачи одного и того же дела. – Обычай опровергать мнения ложные с церковной кафедры есть обычай древний, но и не чрезмерно древний: первохристианская проповедь была скорее *увещанием* ко всему святому, чем опровержением неправоты неправомыслящих и неправо-учащих, о введении полемического элемента не только в проповедь, но и вообще в область христианской умственной жизни, в её обычаи, существовали прежде и продолжают существовать не одинаковые мнения. Один из древних писателей церкви об усиленной полемике с иномыслящими, о жажде словесной победы во что бы то ни стало, выразился, что „состязания приличествуют более коням“, чем богословствующим людям. Златоуст выражался с первого взгляда как будто даже совершенно парадоксально, именно, он говорил: „невозможно, чтобы состязающийся с развращенными имел когда-нибудь успех“. Митрополит Филарет в Новое время восставал против усилившейся полемики в духовных журналах, и между прочим был недоволен нашим академическим журналом за то, что, в глазах Филарета, в нем

–87–

отводилось слишком много места полемике. В начале шестидесятых годов он поэтому поводу писал: „не лучше ли соединенными силами отражать общих врагов, которых много, и взаимно покрывать терпением наши частные недостатки?“¹¹⁸². Филарет находил, что в ту эпоху усиленной полемики у нас иногда „оскорблялось чувство приведением речей антихристианских перетолкователей христианства“. Но и в этом вопросе у Филарета, как это и прежде, мы находим замечательнейший тезис, дающий как бы мерило гомилетическое для оценки проповедничества в отношении к вопросу о полемике. В одном из слов он говорил: „не охотно вхожу в рассуждение о предмете спорном. Знаю совет святого

Павла не словопретися ни на кую же потребу, на разорение слышащих. Но знаю и то, что сей мирный увещатель иногда сам принужден был входить в спор, не на разорение, но для назидания слышащих, когда видел, что молчание было бы хуже спора... Желательно употреблять слово Господне преимущественно как светильник для путей познания и для путей жизни, как пищу для души: но не напрасно оно представляется и под образом меча духовного: необходимо иногда употреблять его на рассечение хитросплетений, которые угрожают опутывать души сетями не апостольскими!“¹¹⁸³. Что же окажется, если это мерило приложить к проповедничеству Макария?

Мы уже заметили, что Макарий в проповеди не был склонен к полемизированию. Уже и потому конечно, что „свойство сильных умов есть терпимость“, от Макария и вообще в других областях умственного труда нельзя ожидать особой склонности, прямее сказать, той любви к полемике, с которой любители этого дела отдаются ему. Справедливо замечают, что люди высокой нравственности и истинной добродетели бывают людьми наиболее толерантными в отношении к недостаткам ближних: они знают, как труден путь добродетели, чтобы, ступая по нему можно было поручиться, что не преткнешься. Так

—88—

точно истинные люди науки – в отношении к мнениям, других, с их мнениями несогласным: ибо они знают, как трудно достается каждая крупица истины! Еще справедливее замечание о Макарии, что он в области умственной вообще не принадлежал в числу тех, которые в чужой попытке мыслить о предметах науки видят (по своей гордыне) только распущенное блуждание мысли, не сдерживаемой надлежащей опекой, по темным дебрям знания“ и которые „готовы думать, что самая идея человеческой жизни уже исчерпана в своем развитии и теперь род человеческий существует уже не в силу божественного соизволения, а только попущения и долготерпения со стороны Божественного милосердия“¹¹⁸⁴. Развивать о Макарии эту мысль более значило бы повторять всем известное. Но и здесь, как и во многом другом,

основанием толерантности Макария в области мнений служило его догматическое воззрение, высказанное уже в догматике: *терпеть друг друга* он призывал во имя совершенного для всех людей искупления. Для всех нас одни и те же благодатные дары предлагаются в таинствах: нам ли не заботиться, чтобы терпеть друг друга“?¹¹⁸⁵ При таком взгляде Макарий, разумеется, не мог полемизировать в том образце, какой к счастью более и более отходит в область преданий: всякого заблуждающегося считать или обманщиком или глупцом или явною добычею дьявола. Ибо значило ли бы это уважать человеческую природу в человеке, к чему призывал Макарий, когда в самую основу сношений с ближними полагалось предположение его недобросовестности, тогда как она еще не доказана? И мог ли мыслить так Макарий, которого от юности занимала мысль о том, что может служить к умягчению вины язычников пред судом вечной правды? „Откуда раздоры? – говорил однажды Макарий: „преимущественно от гордости, от самолюбия, от эгоизма, по которому всяк дорожит только самим собою?“ Если бы не эгоизм (конечно не только мнений, но и действий), то возможно было бы то, что „царство земное преобразилось бы

–89–

некоторым образом, в царство небесное“: так рассуждал Макарий¹¹⁸⁶. На почве таких воззрений, повторяем, разумеется, трудно образоваться любителю полемики. Но обращаясь к специальной области проповедничества нельзя не задаваться таким вопросом: уже ли же Макарий ни когда не чувствовал того положения, когда молчание было бы хуже спора“, и это в эпоху пробуждения мысли и значительной свободы слова, когда, как это было в одно время, нужно было пред судом доказывать, что книга, отрицающая существование души, есть книга вредная для общественной нравственности¹¹⁸⁷? и не может ли такой проповедник подлежать справедливому упреку в недостатке ревности по истине православия? – В ответ на это должно принять во внимание следующее: особенную склонность к полемике имеют те проповедники, которые, во-первых, преувеличенно понимают значение доктринальной стороны в

христианстве, вследствие чего, разумеется, не могут не смотреть на малейшие неточности в ведении как на величайшие опасности для дела спасения: это совершеннейшая противоположность толстовским старцам, отказывающимся узнать что либо; во-вторых, те, кто не проводит надлежащего разграничения между истинами символической обязательности, вне признания которых нельзя быть и христианином, и истинами научными, между истинами, действительно христианскими и истинами безразлично-научными, составляющими сферу гуманитарную; и наконец – просто люди, по выражению древнего богослова, „борзые на язык“. „Мы ловим грехи друг друга (говорил о таковых св. Григорий) не для того, чтобы уврачевать, но, чтобы еще уязвить, и раны ближнего иметь оправданием собственных недостатков. У нас признак добрых и злых – не жизнь, но дружба или несогласие с нами“. Макарий чужд был подобных воззрений и это, разумеется, делало его проповедь не изобильной полемическим элементом; а что касается до ревности о православии, то и на это он имел свои взгляды, из которых опять не

–90–

вытекало, что усиленная полемика и есть исключительно достоверное свидетельство о ревности, – и он не старался действительно о таком роде свидетельства. К сказанному должно прибавить и то, что Макарий, конечно, не мог упускать из виду и самого элементарного условия полемизирования: общности почвы, согласия полемизирующих между собою в исходной точке спора, наличности согласия в основных фактах. Уклонение от полемики при подобных обстоятельствах, разумеется, только очень близоруким людям покажется индифферентизмом, потворством, и т. п. Но не по недостатку же ревности Златоуст считал излишней в проповеди полемику против отрицающих промысл. Он говорил, что если противники скажут, что нет Бога, то мы не будем и отвечать (на их возражение о промысле): потому что как безумные, так и говорящие, что нет Бога, не стоят ответа“. Иначе сказать, и по Златоусту полемика предполагает обоюдное признание некоторых истин: нельзя полемизировать о промысле с

безбожником. – Что касается вопроса о значении доктрины, отношением к которой много обуславливается и мера полемики в проповеди, то мы уже знаем, что, исходя из начала необходимости *познания* для спасения, Макарий утверждал однакож, что „христианство не есть только учение, но есть вместе и *сила* и *жизнь*“; христианин – тот, кто не только может знать, „но может действительно переродиться, может побеждать всякую страсть, совершать всякое добро“¹¹⁸⁸. Стало быть, проповедник еще не вполне исполняет свой долг, если, заботясь о правильности познания при этом будет считать – делом для себя второстепенным заботу о насаждении христиански доброй жизни, а эта односторонняя забота об истине обыкновенно и создает односторонне-полемическое направление в проповеди. Пусть хитросплетения противников распутаны: но что толку, если этим „совершение всякого добра“ оставляется также в области только знания, хотя и правильного, что христианин может совершать добро? „Живая вера в истину Христову, говорил Макарий, как содержит её церковь, совершеннейшая хри-

–91–

стианская любовь – это только главные качества православных христиан. Но нераздельно с тем они должны украшаться и всеми частнейшими нравственными совершенствами, какие заповедует им Евангелие“¹¹⁸⁹. При том, Макарий указывал, что и пределы познания, из-за которого может возникать полемика, относительно не обширны. Макарий говорил: „в Библии изложены двоякого рода истины: непостижимые для нас, *в строгом смысле истины веры*, относящаяся к сверхъестественному порядку вещей, и истины постижимые для нашего разума, те самые, которые еще прежде были начертаны для нас во всем мироздании“. Вследствие того, подобно Златоусту, и Макарий, как бы отчасти об этом упоминали, считая обычную проповедь внутренней, а не внешней церковной деятельностью, отрицает самую возможность полемики по некоторым основным вопросам, составляющим область веры, область непостижимого и недоказуемого в богословском смысле, по причине отсутствия

принудительной очевидности. Для кого, скажите, говорил он во вступительной проповеди к московской пастве, может иметь смысл и силу проповедь Евангелия? Лишь для тех людей, которые действительно веруют в бытие Бога; а слух неверов совершенно закрыт для восприятия евангельского учения¹¹⁹⁰. Стало быть, он принципиально (и в основательности этого едва ли можно сомневаться) из области предметов, могущих составлять вопросы полемики, изъе­млет даже основные предметы христианской доктрины, как предметы веры и как предметы миссионерской внешней, а не внутренней проповеди. – Но кроме области основных предметов доктрины есть доктрина вероисповедная; а кроме недостаточности в познании, недомыслия, бывает зломыслие. Ревновал ли, проще сказать, Макарий о православии и защищал ли его от враждебных нападений? Проповеди Макария сами по себе, конечно, не есть те бесконфессиональные проповеди, типы которых уже существуют на западе. У него имеется целая проповедь о православии, любопытная именно в отношении к вопросу о полемике.

–92–

„Что такое православие? спрашивает Макарий. „Прежде всего чистейшая истина в христианстве“ и православный – „только тот, кто усвоил себе эту – чистейшую истину Христову“. Поэтому Макарий признает, так сказать, проблематическими православными тех прежде всего, которые почти *не знают* православия: ибо как можно о них сказать, что они *усвоили* его себе?... Затем, „православие – это совершеннейшая любовь в христианстве, не раздельная с чистейшею истиною, та любовь, которая одна может сообщать надлежащую цену и значение самой вере нашей в истину Христову“ (то есть, сообщает цену самой доктринальной нашей правоте). „Значит (говорит Макарий) все, желающие достойно носить имя православных, не только обязаны усвоить догматы православия, но обязаны вместе всецело усвоить христианскую любовь, жить ею и руководиться в своей деятельности“. Затем, „православие – это совершеннейшая правда в христианстве, как прямое следствие чистейшей истины и совершеннейшей любви. Истина всегда

указывает и может указывать одну правду, а любовь никогда не допустит нас совершить никакой неправды», – „правдою мы должны отличаться и в делах житейских, а тем более в делах высшего порядка“. И наконец, говорит проповедник: „спросим еще раз: что такое православие? И дадим общий ответ: *православие – то же самое, что истинное христианство*, и, следовательно, православные должны быть истинными христианами“¹¹⁹¹. Но теперь – чего же требует так понимаемое православие от ревнующего о православии? Одной ли защиты истины теоретической, или все три момента, входящие в понятие о православии одинаково важны для существования православия, и, следовательно, представляют одинаковую важность для полемиста проповедника? Еще Златоуст говорил: „то и ослабляет важность нашей веры, то и извращает все, что никто нисколько не думает о жизни. Мы говорим, что Христос есть Бог, предлагаем множество и других догматов, между прочим и то, что он заповедал всем жить праведно; но на самом деле это – у немногих. Порочная жизнь уни-

–93–

жает догматы о воскресении, о бессмертии души, о суде“. Как это? „Душа, погрязшая в пороках, старается изобретать для себя такого рода утешения, дабы не скорбеть при мысли, что есть суд и что нас ожидает воздаяние за добро и зло“, то есть, неверие в догматы бывает *следствием* порочной жизни, а не всегда *причиной* такой жизни, и что следовательно забота пастырей *о жизни* до значительной степени является в то же время попечением и *о доктрине*. Если теперь сравнить Макариево определение того, что такое православие, с приведенным местом Златоуста; то я думаю, что Макариевская мысль должна быть признана тождественною с Златоустовской, именно, что в деле православия опасности для чистоты учения исходят не от одного только теоретического заблуждения, а и от разрыва догмы от жизни! Но, конечно, было бы странно, усматривать в приведенном месте ослабление важности превосходства вероисповедного учения православной церкви пред прочими церквами: под именем чистейшей истины Макарий понимает то, что доселе „соблюдает во всей целостности и

не поврежденности единая православная церковь“. Теперь: если православие не составляется одной доктриной, и если отсутствие личной правы и любви нельзя признать не нарушающим действительности пребывания в православии, а скорее ведущим даже к повреждению и самого учения (Златоуст, ср. ниже Филарет): то, став на такую точку зрения Макария, мы не должны будем удивляться, что одна так назыв. конфессиональная полемика не составляет содержания его проповедей, и что он призывает к ниспровержению противников православия несколько иными способами, чем открытие у противников погрешностей исторических и логических, вообще „уловление грехов“ неправомыслящих! А это, скажем не обинуясь, опять сродно с понятиями о том же предмете Златоуста. Без сомнения, по Макарию, убеждение в православии требует и обнаружения ревности по православию: что за православные, которые как бы стыдятся своего православия? Или ставят его наравне с другими христианскими исповеданиями?“ Но ревнование не может выражаться исключительно в полемике за чистоту доктрины. „Все, желающие носить имя православных,

—94—

не только обязаны усвоить себе догматы православия, веровать в них и исповедовать их, но обязаны всецело усвоить христианскую любовь, жить ею и руководиться ею в своей деятельности:“ вот совершеннейшее православие. А это требует следующего: „любите и *разномыслящих с вами в вере*, во всем; на все злословия отвечайте прощениями, а особенно воздавайте молитвою к Богу, да просветит Господь умы“ разномыслящих. Совершеннейшая любовь, всех обнимающая, все проникающая, есть лучшее украшение православного христианина и *вернейшее средство* для победы над всякою враждою. И чем более вы будете отличаться любовью среди иноверцев, тем неотразимее она будет покорять их сердца“. И так как второй признак православия есть, по Макарию, правда: то он указывает значение и этого признака в вопросе о ревности по православию. Именно, ревность, сколь бы горяча она ни была, не должна нарушать требований правды. „Ревнуйте об

истине Христовой, о спасении ближних; но помните, что православие есть чистейший свет и отнюдь не должно распространяться путями тьмы. Употребляйте для этого одни только *оружия света*: наставление, вразумление, убеждение, кротость, любовь, собственный пример благочестивой жизни. Если другие христиане держались иногда или и доселе держатся даже в делах веры мнения, будто цель освящает средства: такие христиане для нас не пример“ (и он деликатно не поясняет, кто это такие христиане!). Но ревность по вере не только должна сообразоваться с обязанностями по отношению к ближнему: она налагает и на самих ревнителей особые обязанности. Какие же обязанности? *Собственно, усовершенствование в вере*, и потому: „вперед же и вперед, с Божиею помощью! Подвизайтесь неустанно добрым подвигом веры, возрастайте и укрепляйтесь более и более в своем исповедании“: вот последнее слово Макария о ревности. А такая ревность не требует непременно состязаний и полемики, хотя бы то и другое называлось и как-нибудь иначе.

Приведенные слова об истинной христианской ревности были сказаны при первом вступлении в Вильну в 1869 году, и потом на много позднее, повторены, и едва ли можно сказать что либо лучшее сообразно с временем,

—95—

и местом проповеди, и несомненно сам проповедник всегда был первым исполнителем своего учения, в этой проповеди изложенного. Этот призыв к вероисповедной терпимости не был голосом одного Макария: аналогические, но более резко выраженные речи, слышались несколько и ранее. Напомним, например, того же духовного публициста, современника Макария, с которых мы встречались, т. е. Феодора Бухарева. И этот взывал к православному обществу о том, что для дела спасения души не безопасно, если, ратуя против духовного язычества, пренебрежем духа человеколюбия Христова, и будем словом нещадного осуждения поражать иногда и служащего Божью делу мира, как язычника, Пилата“. „Иной думает и говорить, что он в вере тверд, а посмотришь — он служит мерзости своего корыстолюбия или какой-нибудь идее,

взятой совсем не от веры"¹¹⁹². Если так, то не потребна ли была в отношении к полемическому элементу проповедь именно такая и о том, как это мы видим у Макария? И митр. Филарет также весьма рано напоминал русскому обществу, что, кто не имеет человеколюбия, тот не может благонадежно уверять себя, что имеет *чистую веру*"¹¹⁹³. На то же распространенное мнение, которого касался и Макарий, что содержание чистой доктрины есть бесспорное свидетельство чистой веры, и Филарет не очень снисходительно ответил так: скажет иной: как? Я верую в единосущную Троицу, в Господа Иисуса, отвергаю всякое неправославное мудрование: *не сия ли есть чистая вера в Бога*, каковы бы ни были мои отношения к людям?" Филарет отвечал: „нет спора, что сия есть истинная вера в существе своих догматов; но может быть сомнение, точно ли ты ее имеешь и как имеешь... Твоя вера в мыслях, может быть, ещё только задаток, по которому надлежит получить сокровище, то есть *живую силу* веры. А как получить ее? *сердцем!* Но если ты усвоил веру сердцем: тогда ты возлюбишь всех человеков любовью Христовою; из любви к Пострадавшему будешь готов пострадать, за искуплен-

—96—

ных Его смертью, — кратко сказать: *по мере совершенства в вере будешь совершен в человеколюбии!*" Опять — идея, выдвигавшая наряду с потребностью вероисповедной полемики и необходимость тех призывов, которые мы читаем в проповедях Макария.

Макарий, как мы сказали, строго различал *науку* всякого рода и в том числе богословие *от веры* в собственном смысле; ибо первая есть создание человеческое, последняя — создание Божие, — и это опять служило основанием того же, почему сфера вопросов полемики в проповеди у Макария сокращалась. Мы знаем, также, что у него есть намеки и на то, что полемизирование в наших условиях уже потому не может быть усиленным, что не мало людей, которые почти не знают православия, и по тому прежде, чем заботиться об ограде для пустого места не лучше ли позаботиться о засаждении этого места? А за тем, полемическая ревность тогда действительно

полезна вере, когда она „прежде всего ревность разумная, просвещенная, которая знает, в чём состоит православие, что в нём существенное и не существенное“¹¹⁹⁴. Тем паче, разумеется, это условие приложимо к вопросам лишь посредственно соприкасающимся с верою: полемизирование здесь может оказаться смешением разных областей. На раздельности области научных вопросов от области предметов веры Макарий весьма и настаивал. У него нет, например, проповедей, полемизирующих против выводов естественно-исторических наук, с более или менее ясно выраженной враждебностью против легкомысленных иногда по самому существу выводов её, – и не только нет, но и не должно быть по его воззрению. – В университетской проповеди, на тему о том, что христиане могут пользоваться книгою природы, Макарий говорил в заключение следующее: „да не пугает нас мысль, которая не редко повторяется особенно в наши дни (1868 год), мысль, будто изучение природы может быть опасным для нашей веры, и повести даже к неверию и безбожию. Нет, книга природы никогда не станет в противоречие с библиею: потому что та и другая книга равно

–97–

от Бога! Удержимся обвинять *науку* естествознания в том, в чем могут быть виновны только *люди*, занимающиеся ею, которые, то не выразумев достаточно каких-либо явлений природы, то принимая одни свои догадки за непреложные истины, могут иногда указывать на факты, будто бы не согласные с Откровением?“¹¹⁹⁵. Стало быть, будет ли делом производительных полемизировать в проповеди, зачисляя недомыслие в чуждой области за повреждение учения веры. А между тем, как и без того у церковной кафедры много дела! Если, по выражению Макария, наука „не в состоянии *дать* веры и нравственности“: то, конечно, уже не заблуждения Дарвина и Геккеля и *отнимают* то и другое: припомним мнение Златоуста о порядке, в котором следует порча в человеке. – Раздельность областей науки и христианства Макарий ставит даже почти главным содержанием одной из университетских проповедей. „Не одно, а два величайшие блага даровал нам Господь в своей

благости – *равно необходимых для нас*: разум и Откровение, или *науку и христианство*. Каждое из них имеет свою особую цену, особое назначение, и одно не может заменить другого“. Но кафедра церковная призвана, конечно, служить для идеи Откровения, я не мирит две отдельные области, притом, конечно, не равноправные: наука – всегда доступна заблуждению и изменчивости; Откровение – истинно и вечно. Это не может не иметь в виду всякий проповедник, действительно желающий служить Слову Божию, наука пособляет церковной кафедре разъяснить истины Божественного Откровения, как намекнул об этом Макарий в другом месте. Если же этой помощи нет, церковное учительство обойдется *своими* средствами; но не требуйте от науки того, что выше ее сил и средств“, а этого именно и требуют от науки, когда в каждом ее факте, в каждом открытии хотят видеть элемент воспособления христианству и, наоборот, полемизируют с ней, если окажется, что воспособления нет, или, лучше сказать, нет сейчас, а убежденного терпения не заготовлено. – Свое неприятие входить с полемикой всюду, во все области,

–98–

Макарий ясно выразил также в своих взглядах на пределы христианского самоотвержения. „Христианин, говорил он, подчиняет свой ум вере Христовой, но отнюдь не подавляет его в себе, и не отказывается от его самостоятельности. *Подчиняет только в истинах веры, открытых Самим Богом* и относящихся к миру невидимому, сверхчувственному, недоступному в настоящей жизни для наших наблюдений и изысканий. А весь мир вещественный, вся окружающая нас *природа и сама человек* постоянно остаются предметами для самостоятельных исследований христианина“. „Словом, – повторяем уже приведенное замечание Макария – христианин отвергается не от ума своего, а от своеумия и суемудрия в области веры“. И в этом то обстоятельстве, что христианство не стесняет человека в предметах ведения естественными силами, и требует подчинения только в таинствах веры, Макарий видит причину, почему „наука и ныне никем не разрабатывается с

такую самостоятельностью и успехом, как христианами“¹¹⁹⁶. — Этими положениями как нельзя лучше объясняется и то, почему Макарий прежде всего старается просто учить и менее полемизировать, и то, почему по иным вопросам он все-таки допускает полемику, равно как объясняется и самый способ его полемизирования. Так он вступает в полемику по вопросу о том, может ли наука в области нравственной дать людям все то, что дает христианство: дать абсолютные нравственные законы, быть утешительницей страждущего человечества. Но он в этой полемике признает, что и наука „весьма много делает для нас к устранению бедствий“; он лишь отрицает всемогущество, вседовольность здесь науки, и доказывают, что абсолютные нравственные законы, истинное утешение доставляет только христианство, и — вы чувствуете, что имеете пред собою добросовестного полемиста, уважающего и в противном мнении то, что в нем есть истинного! Он полемизирует против обращения науки исключительно к ремесленным, индустриальным целям, и в этом он (в начале шестидесятих годов) является лишь провозвестни-

—99—

ком того, что потом заявлялось многими и обнаружилось даже поворотом в самой науке (разумею усилившийся интерес к наукам философским). Но в то же время — нечего и говорить, что он не обвиняет в этом самую науку, хотя образцы этого были в проповедничестве — он признает, что и приложения науки к потребностям живых людей — дело желательное: тягости и нужды внешнего быта народа, незавидное существование“ его, он ставит в связь с отсутствием образования в народ, и потому признает желательным и изучение наук, которые могут иметь приложение в нашем быту общественном и гражданском“¹¹⁹⁷. Он целую проповедь посвящает критике мнений о средствах к искоренению неправды в судах, и разбирает те средства, от коих тогда (в конце пятидесятих годов) ожидали уничтожения этого, по выражению проповедника, возросшего „на почве русской огромнейшего дерева, покрывающего своими ветвями многие и многие темные дела“¹¹⁹⁸, то есть усиление просвещения, гласность, улучшение

содержания судей. И вот защитник просвещения, в этой полемике, имеет добросовестность сознаться, что просвещение умственное не всегда гарантирует то, чтобы судии „действовали чище тех, которые совсем не отведывали высшего образования“. Гласность? Он признает (как и всегда в последствии признавал) значение гласности: но он справедливо признает, что ведь все темное делается не на показ не для того, чтобы, быть предметом гласности. Этим примером мы хотим показать, что, признавая в одном случае справедливость во мнении им не разделяемом, в другом он не отказывается, когда того справедливость требует, признать слабость и в симпатичном ему предмете. Была распространена (вероятно, и будет мысль, что „сокровища, издерживаемые на благолепие храмов, лучше употреблять на благодеяния ближним, ибо Бог не нуждается в наших храмах и во всех этих сокровищах“¹¹⁹⁹, и вот он сам много любивший ближнего, и потому знающий свойства

—100—

и выражения этой любви, однако же полемизирует против этой мысли. Как? „Мы, действительно, имеем право и должны употреблять земные блага для удовлетворения наших собственных человеческих нужд“, говорит он и тем отличается от немалого числа проповедников. Но почему мы вспоминаем о нуждах ближних только тогда, когда дело идет о храмах, а не тогда, когда дело идет „о роскошных для себя одеждах, изысканных яствах, великолепных жилищах“? А здесь то как раз и забываем, что „ближние часто нуждаются в самом необходимом?“ Ведь продавали церковное золото для выкупа пленных и для помощи несчастным те, которые, пожалуй, и себя продали бы для той же цели, если бы только эта собственность могла иметь какую-либо ценность, — а не мы, вспоминающие о бедных тогда, когда нам нельзя поядать более бедных! — Говоря проповедь на освящение храма в местности молоканской, он едва упоминает о молоканах, и то обращаясь не к ним, а к православным¹²⁰⁰. Какой бы, кажется, прекрасный случай заняться опровержением лжеучения молокан! Проповедь и действительно направлена против мнимо духовных христиан, но только против их учения, а не против

лиц, людей заблуждающихся! Иначе, он опровергает лжеучение, оставляя как бы без внимания лжеучителей. Итак, это согласно с принципами Макария: не сражаться с *лицами*, без надежды даже быть выслушану ими (за их отсутствием), а опровергать *учение*, и в то же время – научить присутствующего, утешить смущающегося. Встречаясь с поводом коснуться заблуждения мнимо-старообрядческого, он, основатель научного изучения раскола, не настойчиво полемизирует против двоеперстия, но в то же время чувствительно намекает на нерассудительность тех христиан, которые вовсе не начертывают на себе креста, а представляют движением руки как будто какую-то детскую забаву¹²⁰¹. От чего же так? Думаем, объяснение этому он сам дал в другой проповеди. Описывая скудость просвещения среди только что освобождённого народа,

–101–

проповедник говорит: народ верует большею частию глубоко, непоколебимо верует. „Вера подкрепляет эти миллионы людей, и научает их переносить мужественно все тяжести и нужды их существования. Но и тут горе. По своей необразованности, и не умея искушать и различать духов, они легко увлекаются всякими лжеучениями и часто попадают в сети раскола, этого исчадия невежества, живущего только невежеством, о, как же нужно умственное преобразование и обновление для всех этих темных людей“!¹²⁰² – Стало быть, что же можно сделать полемикой там, где нужен, „светильник для путей познания?“

Но по ошибочны ли были самые основания в воззрениях Макария на полемику? – разумеем, конечно, полемику в применении к проповеди. Главными положениями его теории в данном отношении, конечно, были: менее сражаться в проповеди, и более – учить, но смущаясь вражеским и угрозами истребить веру на земле, и пребывая в убеждении, что от словопрений – мало приобретаем, а если теряем верующих, то не от того, что мало сражаемся, а от того именно, что недостаточно просвещаемся светом учения Христова! Но такое отношение Макария к полемике мы должны признать истинным уже потому, что и позднейшие наблюдения других людей такого

же положения, наблюдения над религиозным состоянием христианского общества приводят к тем же выводам. Вот что, например, говорить один из современных нам проповедников об отношении нападения науки к действительной вере: „христианству угрожает опасность не столько от неверия, научного, сколько от маловерия и неверия практического или деятельного, от распространения нехристианских обычаев и от жизни христиан, противной Евангелию. Многие, очень многое из христиан нашего времени нуждаются в том, чтобы в сердцах их глубже напечатлелись слова Спасителя: покайтесь и веруйте в Евангелие!“ (Преосв. Сергей, архиепископ Владимирский). А если так, то не опровержение всех ересей составляет ближайшую задачу проповедничества, а нечто другое...

В. Кипарисов

(Окончание следует)

Герман, митр. Афинский. Из церковной жизни православного Востока. Доклад митрополита Афинского Германа депутатам 13-го периода Парламента греческого королевства / Пер. архим. Антиох. Рафаила; под ред. И. Н. Корсунского // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 7. С. 102–122 (2-я пагин.). (Начало)

–102–

На страницах „Богословского вестника“ за текущий год уже появились сведения, касающаяся церковной жизни южных славян¹²⁰³. Чрез это круг предметов содержания одного из отделов программы академического издания значительно расширяется, простираясь, но только к западу от пределов России, исследованиями о различных сторонах духовной жизни инославных западных стран, но и к православному востоку, с которым Россию связывают тесные узы и племенного родства и еще более того, – родства по вере. И если южные славяне, при насаждении православной веры в нашем отечестве, поделились с нами одним из величайших благ, – письменностью, притом ближе всего и преимущественно церковною, то самые начала веры мы приняли от Греции, которой по сему столько же, если, не более, обязаны вниманием и благодарностью, сколько и южному славянству. Послужив делу освобождения Греции от многовекового мусульманского ига в конце прошедшего и в начале нынешнего столетия, как позже, – освобождению славян от того же ига, мы тем самым не сложили с себя этой обязанности, а напротив, еще сильнее должны напрягать свое внимание к православному востоку, откуда воссиял для нас свет (ex oriente lux) веры и разумения, как став-

–103–

шему для нас дороже по тем жертвам, которые мы принесли и приносим за него. Это же, можно надеяться, не мало послужит к усилению желанного взаимообщения между Россией и православном востоком¹²⁰⁴, к установлению

правильного взгляда на православный восток, на совершившаяся и совершающаяся в нем события и явления, на пришельцев к нам с востока и т. д., к устранению некоторых племенных недоразумений и под. По всем этим и подобным соображениям, имея в виду от времени до времен помещать на страницах „Богословского вестника“ сведения из жизни православной восточной церкви, мы на первый раз предлагаем вниманию его читателей сделанный год тому назад, но доселе еще не обративший на себя должного внимания в русской повременной печати доклад Германа, митрополита Афонского, депутатам 13-го периода (новой сессии) Парламента свободной Греции. Этот доклад, помимо высоких внутренних своих достоинств, имеет для нас в настоящем случае еще тот особенный, немаловажный интерес, что он и бросает взгляд на предшествующая исторические судьбы православной греко-восточной церкви и широко, полно обнимает современное состояние сей последней с её потребностями, представляя в себе таким образом как бы предварительное объяснение той картины современной церковной жизни востока, которая потом будет изображаема в обещаемых нами сведениях об этой жизни.

Доклад преосвященнейшего митрополита Германа, как выясняется из прилагаемого ныне текста его, имеет в виду три главных предмета: 1) церковное управление; 2) образование священного клира и 3) вопрос о церковном имуществе, следовательно рассуждает о самых животрепещущих и в тоже время важных вопросах церковной жизни в его отечестве. Но эти вопросы, особенно в той их постановке, какую дает им составитель доклада, и в том виде, в каком он предлагает решению их,

—104—

должны иметь и имеют всеобщий для православия интерес. Вопрос о церковном управлении, об уровне образования духовенства и о церковных имуществях, тесно связанные взаимно, составляют, особенно же первый, главнейший из них, самое больное место в церковной жизни православного Востока вообще, безотносительно к той или другой из частных

православных восточных церквей, в противоположность римско-католической западной церкви, в которой эти вопросы имеют давно и твердо установившееся (хотя правильное или неправильное канонически, это во многом также еще вопрос) решение. Не говоря уже о православных церквях, доселе находящихся под мусульманским игом, каковы церкви патриархов: Константинопольского, Антиохийского, Иерусалимского и Александрийского, даже церкви находящиеся среди христианских государств, каковы ближе всего и более всего частные церкви православные в разноплеменной и разнородной Австрийской монархии, испытывают величайшие затруднения в разрешении означенных вопросов на практической почве, хотя, по видимому, основные церковные каноны, касающиеся их, должны бы быть одни и те же у христиан. Ибо, если мусульманское правительство, только благодаря представительству христианских держав, терпит христианские общины среди мусульманского населения, то правительства христианских держав господствующего инославного исповедания по особым, миссионерским и политическим, видам, представляют много таковых затруднений: естественно, например, что римско-католическое Австрийское правительство не станет в рассматриваемом отношении отдавать предпочтения право славным общинам Буковицы, Хорватии или Боснии с Герцеговиною по сравнению с римско-католическими общинами тех же стран. Так оно и поступает; и едва ли много нужно говорить о тех стеснениях разного рода, какие испытывает и духовенство, и население православное в этих странах от Австрийского правительства, вспомоществуемого в таких странах представителями и монашествующего и белого духовенства инославных исповеданий. Описанием этих стеснений заняты многие столбцы разных и русских и иностранных газет. – Но и этого

–105–

мало. Даже независимые (автокефальные) церкви православного Востока, каковы: церковь королевства греческого, церковь сербская и другие, также много страдают и теряют от затруднений, постоянно встречающихся их при

разрешении тех же вопросов на практике. Здесь причинами таковых затруднений являются несколько иные, заключающиеся преимущественно в столкновении чисто мирских интересов гражданских правительств тех стран с церковными, духовными интересами. Усилившееся, особенно в нынешнем столетии, преобладание идеи национальности в вопросах и делах внутреннего управления государств означенных, как и многих других, стран, в связи с усилившимся почти настолько же преобладанием меркантильных интересов, прикрашиваемых именем, прогресса, в молодых, еще не успевших духовно окрепнуть, после освобождения от многовекового чужеземного ига, политических организациях этих стран, породило забвение важнейших, духовных интересов в лицах, стоявших и стоящих у кормила гражданского их управления; а стремление к подражанию европейским конституционным государствам еще более побуждало таковых лиц устранять влияние церковной власти на жизнь населения их стран. Все это, также как и вообще направление умов нашего века, далеко не вполне благоприятствовавшее процветанию религии и нравственности, между прочим и в конституционном королевстве Греческом произвело немалые затруднения в желанном разрешении поставленных выше вопросов и вообще способствовало упадку церковной жизни. Нынешнее Греческое королевство, как известно, образовалось вслед за увенчавшим успехи Русского оружия в войне с Турками Адрианопольским миром 1829 года, после многолетней борьбы Греков за свою независимость, вспомоществуемых Европейскими державами и особенно Россией, против жестоких притеснителей Турок, не щадивших ни сана, ни пола, ни возраста в своей зверской жестокости и насилиях над Греками. Официальное признание Турцией независимости Греции состоялось в 1830 году, причем Греция объявлена была республикою, а королевством признана была в 1833 году и первым королем её был 17-летний принц

—106—

Баварский Оттон, принадлежавший к римско-католическому исповеданию. В состав нового королевства вошли следующие земли древней Греции: Пелопоннес (Морея), острова: Евбея и

цикладские на Эгейском море (Андрос, Кеос, Сирос, Тинос, Наксос и др.), а из материковых земель – Аттика, с главным городом всего королевства Афинами, и части Греции к северу от Аттики до линии, проведенной между заливами Арта с одной, и Воло – с другой стороны. Затем в 1864 году территория королевства увеличена была присоединением к нему республики так называемых семи островов (Ионийских). Наконец по Берлинскому трактату 1878 года решено было присоединить к тому же королевству и части Фессалии и Эпира, примыкающие к нему, причем пограничная линия стала простираться от залива Арта до залива Салоникского. Одновременно и в связи с новым политическим устройством освобожденной части Греции последовало и новое устройство церкви в ней, которая издавна (со времени разделения церквей) находилась в иерархическом подчинении Константинопольскому патриарху. И, между тем как даже при республиканском правлении (1830–1833), после освобождения Греции, её церковь продолжала быть в том же подчинении, по образовании королевства в 1833 году положение её в этом отношении изменилось. Правительству юноши – короля Оттона, состоявшему из лиц или прямо иностранных и инославного исповедания, прибывших с ним из Германии (каковы: Маурер, граф Армансперг и генерал Гейдек), или и из Греков, но получивших Европейское образование и усвоивших себе идеи западных исповеданий (каков в особенности иеромонах Феоклит Фармакид, один из деятельнейших, вместе с Маурером, членов нового правительства), сильно желалось, чтобы новое независимое королевство Греческое имело и церковь независимую, опасаясь однако же несогласия на то со стороны Константинопольского патриарха, оно замыслило устроить эту независимость самовольно, без всякого сношения с патриархом, и следовательно уже прямо неканонически. Образована была семичленная комиссия (из трех духовных и четырех светских лиц, в числе коих были упомянутые Маурер и Фармакид), которая

–107–

составила основные положения устройства церкви королевства и регламент, по коим все управление церковью вверялось постоянному священному Синоду с местопребыванием сего последнего в столице королевства, – Афинах; но при этом взамен подчинения патриарху, Синод поставлен был в полную зависимость от гражданской власти, подобно другим правительственным учреждениям королевства, и главою, верховным начальником Синода, был поставлен король. Так дело продолжалось до 1850 года, когда, вследствие протеста многих, более благоразумных людей и вследствие нужды в поставлении новых канонических епископов, правительство королевства наконец обратилось к патриарху Константинопольскому за утверждением независимости церкви королевства. После рассуждений по этому делу в великом Синоде Константинопольской церкви и по сношении с другими вселенскими патриархами, независимость (автокефальность) церкви королевства была признана и для неё начертано было соборным деянием более сообразное с канонами устройство, хотя и при этом правительство королевства постаралось изменить начертание соответственно началам, положенным в основу регламента 1833 года, именно и более всего в отношении к зависимости церкви от гражданской власти. Не говоря уже о министре церковных дел, в руках которого Афинский священный Синод и прежде и после 1850 года являлся и является не более как слепым его орудием, в Синоде постоянно заседает королевский прокурор (ἐπίτροπος), который, вместе с поставляемыми от короля секретарями Синода, является постоянным контролером церковного управления в интересах конституции, которая, со времени революции 1843 года, прочно водворилась в королевстве Греческом и по которой высшие решения дает периодически собирающаяся Палата депутатов или Парламент (Βουλή). Таким образом по составленному на основании помянутого соборного начертания 1850 года и в виду регламента 1833 года и обнародованному в 1852 году, доселе действующему, регламенту королевства, священный Синод последнего, в председательстве

(постоянном) митрополита Афинского и при участии четырех временных (вызываемых королем на год) членов – архие-

–108–

реев, ведает внутренние и внешние дела. К первого рода делам относятся: наблюдение за чистотой учения веры и благочинием богослужения; религиозное обучение народа, поскольку оно не касается государственного устройства; церковная дисциплина; испытание имеющих поступить в клир и рукоположение их; освящение храмов и проч. К делам второго рода относятся главным образом следующие распоряжения, касающаяся учебных, благотворительных и исправительных учреждений, назначенных для клириков; определение особенных церковных обрядов, например когда предстоит совершать их в дни рабочие, или вне храма, и под. Уже и в первого рода делах, как видно из перечисления их, независимость церкви от гражданской власти и круг их в значительной степени ограничиваются; второго же рода дела, по регламенту 1852 года, Синод и прямо не может решать без содействия и участия гражданского правительства и следовательно в них он еще более связан зависимостью от последнего. Но в этом-то содействии и участии и проявлялись, как проявляются доселе, нередко разного рода ненормальности, зависящая от характера и направления умов лиц, стоящих у кормила правления (в кабинете министров и в составе Палаты депутатов), от так называемого общественного мнения, влияющего часто и на эти лица, и проч. Против многих из таких-то ненормальностей и восстаёт преосвященный Герман в своем докладе, предлагая вместе с тем самые благоразумные и осторожные меры к восстановлению нарушенного и нарушаемого права церкви в государстве, к правильному и канонически и по отношению к интересам самого государства решению раньше означенных вопросов: Ибо, как справедливо замечает составитель доклада, несомненно и опытами веков изведено, что только *религия есть самое верное средство для нравственного воспитания обществ*, без которого сии последние падают и политически, падая нравственно, а вернейшая хранительница истинной религии и чистой

нравственности и есть церковь. Следовательно, только действуя в тесном союзе с церковью и возвышая, а не унижая её достоинство, государ-

–109–

ство может содействовать истинному благу народа им управляемого.

Мысль, излагаемая в докладе деятельного, ревностного архипастыря, преосвященнейшего митрополита Афинского Германа, уже давно занимают ум и сердце его. Не раз он высказывал их и пред членами священного Синода Афинского, в качестве председателя сего последнего, полагая их в основу программы действия св. Синода¹²⁰⁵, и при всяком другом удобном случае¹²⁰⁶. Но так как многие из этих мыслей, для полного своего осуществления, нуждались непременно в содействии высшего гражданского правительства и в одобрении Палаты депутатов, то он и решился наконец, обратиться с более обстоятельным изложением их к депутатам новой сессии (13-го периода) Парламента 1892 года. Горячее, правдивое и полное основательных соображений архипастырское слово его на этот раз не осталось без последствий, как-то не раз бывало прежде. Быв напечатан в № № 102:103, 105–107 и 110 распространенного журнала: Ἀνάπλασις и в более полном виде отдельным оттиском, доклад митрополита Германа¹²⁰⁷, с одной стороны, послужил предметом живого обсуждения греческой повременной печати, а с другой, – и в самом Парламенте возбудил живое сочувствие многих депутатов. Последствием обсуждения его было образование специальной комиссии для изыскания средств к улучшению положения церкви в смысле предначертаний, изложенных в докладе преосв. Германа и в состав этой комиссии вошел сам составитель доклада. Равным образом министерство уже внесло в Палату проект и об улучшении дела проповедничества, также в общем на основаниях, предлагаемых в докладе митрополита Германа.

–110–

Представляем самый текст доклада во всей подробности соображений, в нем изложенных.

Доклад Митрополита Афинского Германа Депутатах 13-го периода

Господа Депутаты!

Если каждый член какого бы то ни было общества, зная свои обязанности по отношению к этому обществу, должен всеми силами заботиться о благоденствии того общества, к которому он принадлежит и делать все возможное к ускорению его движения на пути прогресса и развития, то тем более занимающие высшие должности в обществе обязаны постоянно бодрствовать и пользоваться всяким удобным случаем, чтобы с пользою действовать на него или своим примером или иным каким либо способом, пробуждая в других благородные чувства, приводящие к великодушным делам, и указывая им средства, которыми нехорошее может быть исправлено, а хорошее – постепенно и понемногу подвигаться вперед, к тому же стараясь сами первые осуществлять то, что внушают другим.

Исходя из этого начала, и мы, – с одной стороны видя неудовлетворительное состояние наших церковных дел, а с другой, несомненно веруя, что улучшение сего состояния весьма сильно подействует как на нравственное преобразование Греческого народа, так и на всеобщий прогресс нации, – *поскольку религия есть самое верное средство для нравственного воспитания обществ*, а без неё не только не может быть истинной цивилизации, но и самые строгие законы окажутся совсем слабыми и бессильными к прекращению зла и удержанию общества от стремления к упадку, потому что образование без религиозного основания не может остановить общество от ведущего к злу пути, – решились обратиться к гг. представителям нации с настоящим докладом, и высказать все, что позволяют нам наши слабые силы, и чему научила нас маленькая опытность, давая таким образом

–111–

людям более сильным и более опытным повод, написать и высказать лучше написанного и высказанного нами.

Всем известно, что мать наша Св. Церковь, которая как птица собирала птенцов своих в прежние печальные дни Турецкого над Греческою нацией владычества, сохранила два

драгоценнейших залога нашей наций, веру и язык, и матерински кормила чад своих, подавая им каждый раз добрые надежды на лучшую будущность, на освобождение от тяжкого ига. Наша Св. Церковь, как нежно любящая мать, в древние времена призывала своих духовных чад, конечно, не в украшенные куполами храмы и богатым мрамором школы, но в подземные пещеры¹²⁰⁸, которые однако мысленно обращались в небесные жилища и из которых воссылались к Отцу Небесному молитвы, Приснопамятные служители Вышнего и учителя народа, при свете луны собирая стеновавших под игом детей Эллинских, учили и упражняли их в благочестии, одушевляя их желанием освобождения от ига и любовь к вере предков, к началам премудрости и посвящению себя на служение отечеству и утверждая в них эту веру и любовь, и сколько священных жертв принесено было за веру и отечество! Лукарисы, Контарисы, Парфении, Григории и другие бесчисленные гекатомбы из архиереев и иереев мужественно потерпели мученическую смерть в течении времени от завоевания Греции Турками и до наших дней. Наше племя, и особенно предстоятели Церкви, подвергались столь великим бедствиям, что повсюду возбуждали к себе сочувствие и удивление цивилизованного мира. „Страна Греческая, – писано было в свое время, – находясь под Турецким владычеством, терпит такие бедствия, каких не испытывает ни одно племя, находящееся под чуждым владычеством. Но Греки настолько выше страха и угроз, что сияют радостью на подобие мучеников, и это не только каждый день, но и каждый час и каждую минуту, и таким образом встречают эту бурю, от которой прочие люди, даже и только слыша о ней, содрогаются и приходят в изумление“ (Папарригоп.

–112–

VI, 404). И, между тем как Церковь и её архипастыри подвергались таким бедствиям, духовное образование и развитие племени отнюдь не было в пренебрежении, так как светоч его хранился среди ученых города Афин. Там был, тогда богословствующий Евгений, там же были: философствующий Дорофей, ритор Критий, учитель логики Анания, там был сонм

философов, филологов и богословов, которыми мог утешаться всякий соплеменник, особенно же меценат и любитель истории.

Такое состояние нашего племени, длившееся целые столетия, не только не охладило чувства свободы, но и, чем более проходили годы, чем стеснительнее было варварское иго, чем более жертв, как священных всесождений, за веру и отечество приносимо было тиранами, тем больше возрастало рвение к свободе и желание её, так как все ожидали исполнения времени, когда, одушевленные святыми внушениями Церкви, они свергнут иго и возвратят вдохнутую в них служителям и Вышнего многоценную свободу.

И наконец, когда пришло исполнение времени, Церковь первая, развернув чрез служителей своих священное знамя свободы, призывало рассеянных по всей земле чад своих, чтобы они, собравшись воедино, разорвали стеснявшие и саму мать, и чад её жестокие узы и вступили в борьбу за веру и отечество. Мы не намерены здесь напоминать обо всех средствах, обо всех жертвах, обо всех усилиях, подъятых для сего Церковью. И до борьбы, и во время самой борьбы Церковь была повсюду впереди. Служители Церкви прежде всех других подвергались ужаснейшим преследованиям, приносили величайшие жертвы, потому что преследовавшие знали, что без них не могло бы быть произнесено ни одного слова о свободе. В главнейших центрах Эллинизма в то время племя наше видело, как высшие служители религии были удушаемы и на многие дни оставались повешенными для устрашения осиротевших Эллинов и для выражения пренебрежения к умиравшим за веру. Но и при удушении приснопамятные оные священномученики свободы увещевали своих пасомых самую смертью своею, чтобы они сражались и умирали за веру и за отечество. И между тем

—113—

как здесь совершалось это, в других местах другое священнотаинники Церкви знаниями своими служили на пользу народу и возгревали чувство сострадания к мучимому народу, доколе не склонили сильных земли на его сторону и не достигли независимости хотя этого уголка¹²⁰⁹ из всего наследия предков.

После столь великих и многих забот, действий и трудов Церкви и после столь великих жертв служителей её, всякий ожидал, что новое положение вещей будет так устроено, чтобы Церковь, если не первое место занимала бы в Государстве, если не имела бы почина во всех национальных вопросах, то, по крайней мере, и настолько не была оттесняема, по чтобы занимала то же место, которое заняли церкви в других странах, хотя ничего не сделавшие в пользу своей нации. Однако сверх всякого ожидания, наша нация, как будто забыв великие заслуги Церкви нации и православию, не только не вознаградила кормившую её святую мать, но и жестоко оттеснила её, дав ей весьма ограниченное внутреннее управление, составлением законов, направленных к полному её разложению. Мало того, как будто раскаявшись и в этом своему щедром даре (!), нация ежедневно уменьшает данные Церкви права, вмешиваясь и туда, куда не следует. Таким образом положение нашей Церкви в сравнении с Положением других церквей Балканского полуострова, вовсе несообразно с требованиями справедливости, и будущие поколения, конечно, отдадут ей справедливость, осудив неблагодарного виновника несправедливости.

Нужно ли упоминать об унижительных определениях, уничтоживших Церковь в Греции? В то время как в других странах первой и главной опорой государства считается нравственность, а основой нравственности – религия, служителями же нравственности и религии – клир, в пользу которого *предпринимаются всевозможные заботы со стороны гражданского правительства и издаются благодетельные законы*, и Церкви даруются права, и жалованье духовенству назначается, и священные храмы бла-

–114–

голепно украшаются и удовлетворяются всем необходимым, здесь гражданское правительство относится к служителям религии так, как бы оно не нуждалось в них, как бы ему не нужны были ни религия, ни нравственность. Простое прочтение уставного закона¹²¹⁰, управляющего отношениями Государства к Церкви, достаточно, чтобы доказать истину

вышесказанного. Те, которые составили, или, лучше сказать, постановили этот закон, не обратили ни какого внимания на великие обязанности нации по отношению к матери Церкви; они вовсе не приняли во внимание великих заслуг служителей Церкви, их истинного самоотвержения; они вовсе не обратили внимания на историю Церкви, из которой узнали бы, что мудрые императоры считали крепость Церкви спасительною основой их царства, нравственно-воспитательною силою Государства. Позже нас освободившаяся нация, хотя они отнюдь не обязаны своим церквам столько, сколько Греческая нация своей Церкви, однако же, вместе с освобождением, первую заботу своею имели и постоянно имеют интересы Церкви и её священного клира, зная что чрез усиление Церкви, развитие и независимость священного клира, сама нация подвинется вперед, так как тогда увеличиваются и усиливаются благочестие и нравственность, а зло ограничивается и ослабевает.

Может быть, читающий настоящая строки осудит писателя в намерении усилить вторую власть в Государстве, могущую иметь такие же последствия, какие имеет преобладание католического клира на Западе. Может быть, другой заметит, что Церковь, исполнив свое назначение и послужив освобождению и укреплению Государства, никакой другой обязанности уже и не имеет, кроме совершения таинств посредством своих служителей, так как все остальные обязанности, именно образование, руководство и нравственное воспитание народа, лежать уже на самом гражданском правительстве. Но да будет нам позволено не принять этих замечаний. Что касается первого замечания, то существует величайшая разница между нашей Церковью и другими церквями, между нашим клиром

—115—

и клиром инославных церквей. — Наша церковь и Греческий клир, всегда, и в счастьях, и в несчастьях Государства отождествляли свою судьбу с судьбою народа. Нет примера, чтобы священный клир противился интересам нации, тогда как в пользу противного неложным свидетелем является история.

Составляющие священный клир Восточной Церкви всегда полагали, что они не могли лучше трудиться для Церкви, как

трудясь в то же время и для благосостояния народа? – Если клир и вмешивался когда-либо в вопросы чуждые его назначению и званию, то это бывало всякий раз, когда сама совесть принуждала его к этому ради пользы отечества. Впрочем, законы, определяющие обязанности и права каждого в справедливой мере, могут предупреждать всякое уклонение и присвоение чужих прав.

Что же касается до второго замечания, именно, что Церковь, исполнив свое назначение и послужив возрождению нации, никакой другой обязанности не имеет кроме совершения таинств, то мы заметим, что и все другие церкви, а особенно наша, имели и имеют обязанность не только совершать таинства, но и постоянно заботиться о нравственном воспитании верующих посредством истинного и благочестивого учения и других относящихся к тому способов. Что отсутствие христианского учения со стороны служителей Церкви весьма вредить обществу, повергая его в пучину неисчислимых бед, этому достаточным доказательством служит всеобщая развращённость общества, вследствие которой умножились преступления, повсюду распространилось нечестие, и безнравственность превзошла всякий предел. Конечно, эти бедствия будут и впредь умножаться, пока, с одной стороны, священный клир будет продолжать оставаться на весьма низкой ступени образования, ограничиваясь совершением таинств и в своем невежестве рассматривая свое священное служение только как доходное ремесло, а с другой, – Церковь, вследствие недостатка свободы и способных служителей, будет по-прежнему бессильною к распространению животворной зари своего небесного учения на Греческий народ.

Имея в виду это прискорбное положение и думая, что

–116–

оно происходит от упадка священного клира и отсутствия православного христианского воспитания и учения, мы сочли *непременною обязанностью* начертать, по мере наших слабых сил, нижеследующие скромные соображения, направленные к улучшению положения нашей церкви, и тем вызвать *скорейшую*

и усиленную заботу уважаемого Правительства и Г. Депутатов, изложив их в порядке следующих важнейших предметов:

- 1) Об управлении Церкви,
- 2) Об образовании священного клира,
- и 3) о полезном употреблении церковного имущества.

I. Об управлении церкви

Согласно апостольским установлениям, каждая область должна быть под наблюдением своего канонического епископа, который бы мог заботиться о приведении нехристиан к истинному учению христианства, своим благочестием и своею пастырскою деятельностью подавать верующим пример во здравом учении и *противящаяся обличати* (Тит.1:9).

Постоянное наблюдение со стороны канонически поставленных епископов в Церкви считалось столь необходимым, что после Святых Апостолов, Духоносные отцы св. соборов, отнюдь не позволяли отсутствие епископов из своей епархии (I-го всел. соб. прав. 16; II-го соб., прав. 2; VI-го собор. пр. 80 и Сард. соб. прав. 11 и 12), налагая тяжкие наказания на удалявшихся из своих епархий без основательной причины. И если никому не дозволялось оставаться вдали от своей епархий более трёх недель, дабы словесное стадо Христово не оставалось без пастыря и охранителя, то еще более не дозволяются, чтобы которая либо епархия оставалась долгое время вдовствующею; потому что епископ, и вдалеке находясь, может заботиться о своей пастве, сознавая тяжелую ответственность, которую несет пред Богом, пред Церковью и пред обществом, за всякий духовный ущерб, могущий

—117—

произойти от его отсутствия; но, когда вдовствует епархия, кто будет заботиться о ней и её пастве? По причине величайшего духовного ущерба, происходящего вследствие отсутствия епископа, *ни в одной из православных церквей ныне епархия не остается вдовствующею более трех месяцев*. В Греции же сверх всякого ожидания, и в явное нарушение второй статьи Конституции, из числа существующих, сорока епархий 19 остаются вдовствующими, одни из них уже двадцать лет (!), а другие менее, в прямое нарушение священных канонов и в

великий ущерб Церкви и нации. Такое неизвинительное нерадение весьма сильно повлияло на упадок достоинства Церкви. Клир, оставленный без наблюдающего за ним пастыря, большею частью совращается с прямого пути, на соблазн простолудинов, которые, видя своих духовных отцов уклоняющимися от прямого пути и не наставляющими верующих на путь, благочестия и добродетели, своим примером, и сами совращаются, подвергаясь опасности погибнуть: „злонравие предстоятеля, говорит божественный Златоуст, легко делается предметом соревнования для народа и сподручным для него; и ничто так не легко людям как: сделаться злыми, особенно если направляет их на зло злоправный предстоятель“.

Может быть кто-нибудь заметить, что во вдовствующих епархиях, зато есть трехчленные епископские викариаты (комиссии), состоящие из должностных лиц епархии, которые могут управлять епископскими делами беспрепятственно, под надзором свящ. Синода. Замечание это неверно. Самый опыт, учит, что это положение о епископских викариатах, новое создание новейших людей, потерпело полную неудачу, с одной стороны по неспособности составляющих эти трехчленные епископские викариаты лиц, а с другой – потому, что и само это положение, по не извинительной, конечно, снисходительности св. Синода, подвергается злоупотреблениям, так как эти епископские викариаты зависят обыкновенно от преобладающей политической партии, и часто повинуются её мановениям¹²¹¹.

–118–

Итак, полагаем, что отсутствие епископов из епархии и постановление о епископских викариатах составляют две первые причины преобладающего в Церкви прискорбного положения её. Поэтому, Гг. представители народа, на обязанности которых лежит забота о прогрессе народа, с помощью законодательной деятельности, *должны прежде всего ревностно заботиться о восстановлении Церкви*, издавая законы сообразные с требованиями нации, с высоким архиерейским саном и с высокой целью Церкви, – законы, которые обеспечивали бы таким образом постоянное

наблюдение Церкви за народом посредством подходящих к тому лицу.

Относительно этого вопроса, о восполнении недостатка епископов в епархиях, многие замечают, что сорок епархий в Государстве, имеющем население в два с половиной миллиона душ, много, тем более что в других государствах, имеющих тоже самое число христиан, не имеется более пяти или шести епископов. Но это замечание не так верно, как кажется с первого взгляда. Действительно, в других странах имеется меньшее число епископов; зато эти последние имеют множество помощников: проповедников, образованных наместников, секретарей и т. д.; даже и простые приходские священники бывают кандидатами университетов и академий, между тем как здесь у нас все духовные, административные священнослужительские труды возложены на епископа. Епископ в Греции есть и совершитель таинств, и проповедник, и секретарь, и письмоводитель; без него ничего не делается в епархии. И если в настоящее время каждый епископ едва успевает в наблюдении за подведомственной ему епархией, то он не в силах будет ничего делать, если нынешние епископские округа удвоятся или утроятся. Следовательно, число епископов в Греции не велико. поскольку же, однако, некоторые епархии имеют пределы весьма ограниченные, в противоположность дру-

—119—

гим, весьма обширным, то некоторые из них могут быть соединены вместе, в следующем виде, по их списку:

1) Керкира, Такси; 2) Левкас, Итака; 3) Кефаллиния; 4) Закинф; 5) Халкис, Каристия; 6) Андрос, Кея (Кеос); 7) Сирос, Милос, Тинос; 8) Фира, Аморгос; 9) Наксос, Парос; 10) Идра, Снетсы; 11) Арта; 12) Триккала, Стаги, Гардикий; 13) Лариса; 14) Фарсала, Домокон; 15) Димитриас, Платамон; 16) Этоло-Акарнания; 17) Евритания; 18) Феиотида; 19) Фокида, Фивы; 20) Аттика; 21) Ахаия, Элида; 22) Калаврита; 23) Арголида; 24) Коринф; 25) Мантиней; 26) Гортиния; 27) Мессиния; 28) Трифилия; 29) Спарта, Монеувасия и 30) Гифий, Итил и Кифира.

Таким образом число сорока епархий сокращается до тридцати, из коих десять на островах, десять на материк и десять в Пелопоннесе. Если каждая из этих 30-ти епархий будет иметь своего епископу, то последний будет в состоянии как-нибудь удовлетворить церковным потребностям, и особенно, если будет иметь в своем распоряжении, по крайней мере одного проповедника и одного секретаря, имеющего особенные свойства и назначаемого самим епископом. Может быть, и после столь великого ограничения числа епархий кто-нибудь скажет: где найти столько лиц, достойных разом занять остальные десять свободных епархий? Хотя это кажется трудным, однако можем сказать, что Греческая Церковь, благодатию Божиею, еще пока имеет довольное число лиц достойных епископского сана. Некоторая перемена существующего ныне способа избрания епископов может, как думаем, не только облегчить избрание иерархов, но и выставить епископов достойных своего звания.

Во время составления действующего ныне закона о св. Синоде, составившие его думали, что, вводя новое, могут достигнуть желанного успеха в отношении к Церкви, не изучив ни св. канонов, ни церковных определений, ни, по крайней мере, канонических постановлений других церквей. Мы думаем, что существующая система совершенно не удачна, и потому Парламент должен, совместно с св. Синодом, преобразовать на будущее время изби-

–120–

рательный закон относительно епископов, и именно следующим образом:

Местные епископы, как имеющие ближайшее и постоянное наблюдение над священным клиром, могут лучше всякого другого указывать, кто именно достоин быть возведен в епископский сан. Итак, каждый епископ, зная близко и по долгой опытности подведомственных ему Клириков, благочестию каждого из них, добродетель, достоинство, административную способность, может, по совести, представлять св. Синоду, для внесения в избирательный список, тех лиц, которые, кроме

других нравственных преимуществ, имеют еще и следующие свойства:

а) Имеют диплом на звание учителя или кандидата одной из православных богословских школ;

б) Отличаются строгостью жизни, добродетелью и религиозным самоотвержением и

в) Служили у представляющего их епископа, по крайней мере, пять лет в какой-нибудь высшей церковной должности.

Св. Синод вносит в избирательный список имя представленного и извещает об этом своею грамотою Министерство церковных дел. Таким образом св. Синоду и Правительству будут заранее известны лучшие из клириков, могущие архиерействовать. В случае вдовства какой-либо епархии, Св. Синод назначает днем избрания первое воскресенье после сорокового дня от кончины епископа, а местом избрания – главную церковь епископской кафедры вдовствующей епархии. В эту церковь являются приглашаемые надлежащим образом пресвитеры и иеромонахи епархии; по окончании утрени и божественной литургии, начинают избрание тайным голосованием под надзором, наблюдательной комиссии, состоящей из одного синодального архиерея, посылаемого для этого во вдовствующую епархию, генерального заместителя вдовствующей епархии, и председателя епископского судилища (дикастерии), то есть эконома или исполняющего должность эконома, в присутствии номарха (начальника округа), как представителя Правительства. Избиратели, имея в виду официальную копию с составленного уже в св. Синоде и министерстве церковных дел избирательного списка кан-

–121–

дидатов, подают голоса, по своему желанию, в пользу кого бы то ни было из означенных в списке. После голосования, имена трех получивших большинство голосов представляются, через св. Синод и уважаемое Правительство, Его Величеству Королю, который утверждает одного из них.

При таком избирательном способе, думаем, епархии, не будут вдовствовать, из-за разногласий и столкновений интересов, целые четверти столетия, а избираемыми будут

сравнительно достойнейшие. При таком же способе дан будет новый толчок благочестию и добродетели. Предлагаемою мерою будут выдвигаться вперед не те, которые пользуются симпатиями того или другого отдельного лица, но способнейшие и отличающиеся добродетелью, знаниями и церковным образованием. – Упомянув выше об епископских викариатах, мы заметили, что постановление это совершенно не удалось, ибо лица состава этих викариатов оказались вовсе неспособными к управлению вдовствующими епархиями. Но так как, в случае смерти епископа или отсутствия его, должно существовать начальство, которое охраняло бы церковное имущество и епископский архив, и заведовало текущими делами, то думаем, что постановление об епископских викариатах надобно заменить одним лихом, поставив при этом дело следующим образом.

Епископ, либо объезжая свою епархию, либо пребывая, по высшему распоряжению, в столице или в другом месте, должен иметь своим представителем в епархии одного из высших, клириков. Конечно, в случае отсутствия епископа из епархии, дело легко, ибо сам епископ и назначает удобное для сего лицо. Но иное дело, в случае смерти епископа, когда понадобится соответствующий местоблюститель, который мог бы непосредственно и безостановочно¹²¹² обеспечивать канцелярию, как сказано выше, и управлять текущими церковными делами. Так как такое лицо может хорошо знать один только епископ, то

–122–

предлагаем, чтобы по представлению епископа, кроме других должностных лиц епархии, признавался королевским указом еще и один *генеральный викарий*, имеющий надлежащие качества, который бы заменял епископа не только в случае его отсутствия, но и в случае кончины его. Таким образом и порядок сохранится в архивах епископов и текущие дела будут продолжаться правильно, и встречающиеся ныне беспорядки и безобразия исчезнут¹²¹³.

(Продолжение следует).

Голубцов А.П. Пятидесятилетие епископства папы Льва XIII-го // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 7 с. 123–138 (2-я пагин.)

–123–

Нашего 19-го февраля текущего года глава римско-католической церкви, папа Лев XIII¹²¹⁴, праздновал пятидесятилетие своего епископства. Принимая во внимание высокое положение юбиляра в христианском мире вообще, в римско-католическом в особенности, необходимость для православного человека юбилейных подарков и празднеств, до сих пор не закончившихся, и, наконец, относительную редкость пятидесятилетних епископских юбилеев, считаем не лишним хотя кратко познакомить читателей «Богословского Вестника» с этим крупным церковно-политическим событием в современной жизни западного христианства.

Западно-европейская, преимущественно итальянская, печать и многочисленные почитатели папы Льва XIII заговорили об юбилее весьма задолго до дня празднования его. Конец 1891-го года, весь 1892-й и особенно начало 1893 года прошли в самых деятельных к юбилею приготовлениях и, как всегда в подобных случаях бывает, в тревожных ожиданиях. Верные и горячо преданные папскому престолу католики опасались за жизнь юбиляра, которому 2 марта 1892 года исполнилось 82 года и который неоднократно в течении прошлого года подвергался приступам инфлюэнцы. Но папа всякий раз оправлялся от болезни и полагал конец подобного рода тревогам. Не были уверены затем в горячем сочувствии римско-като-

–124–

лического мира торжественному празднованию папского юбилея. Предполагали, что участие в последнем католических мирян и особенно французских аристократов, оскорбленных тем, что папа Лев XIII признал законным существующий во Франции республиканский образ правления, будет весьма незначительное. В предупреждение такого нежелательного

явления и для возбуждения должного внимания в католиках всего земного шара к пятидесятилетнему епископскому юбилею верховного вождя католицизма разными учреждениями и лицами были приняты различные меры.

В самом начале 1892 года в Риме, под председательством папского тайного камергера Радини Тедески, составилась комитет, который заблаговременно постарался наметить главные стороны предстоявшего юбилейного праздника. Пятидесятилетие епископства Льва XIII, по предположению комитета, должно было ознаменоваться обильным сбором *динария* или *лепты св. Петра* в качестве стипендии за юбилейную обедню папы, чрезвычайным приливом ко времени празднования юбилея паломников в Рим для поклонения святому отцу, получения от него благословения и отпущения грехов и устройством в каждом диоцезе или церковной провинции разных благотворительных заведений, которые бы носили имя Льва XIII. В самом Риме решено было учредить общежитие для студентов римско-католического исповедания, основать особый *патронат* для девочек, предназначенных себя на педагогическую деятельность, и закончить в новой части города построение церкви св. Иоакима, которая в виде необычного юбилейного дара и должна быть передана юбиляру, носившему от рождения имя Джоаккино Неччи. Чтобы надлежащим образом познакомить католиков с замечательной личностью маститого юбиляра и его громадными заслугами для западного христианского мира, с февраля прошлого года комитет начал издавать газету под заглавием: Leone XIII. Действия комитета были хорошо замечены теми лицами, которым знать о них было нужно, и поставили, как говорится, на ноги передовое католическое духовенство. Итальянские и вне-итальянские кардиналы, архиепископы и епископы обратились с юбилейными

–125–

посланиями к своим паствам; генералы монашеских орденов: францисканцев, доминиканцев, августинцев, бенедиктинцев и др. употребили все усилия, чтобы произвести движение среди своих подчиненных и возможно большее число

монашествующей братии направить в Рим на юбилейное торжество; предстоятели значительнейших соборов всех концов римско-католического мира, по инициативе капитулов римских церквей св. Джiovанни в Латеране и св. Петра, предложили поднести юбиляру золотое седалище, на что св. отец выразил свое полное согласие; священные ораторы римских церквей и разных, преимущественно итальянских, городов начали говорить проповеди и открыли чтение *о славе папства* вообще и в похвалу Льва XIII в частности. С последнею целию устроились пред юбилеем также особого рода церемонии. Например в Риме в настоящем году, в праздник Богоявления Господня, более семисот детей обоего пола с своими родителями собрались в Ватикане, где из среды их выделились мальчик и девочка и пред лицом св. отца произнесли диалог на тему: *La vittoria del Papato*. Потом все они были допущены к целованию креста на папской туфле, после чего один мальчик от имени всех детей г. Рима поднес Льву XIII 2400 золотых лир. Папа, восседая на троне, торжественно благословил детей и приказал им всем занести в особый альбом свои имена с приличными случаю подписями религиозного содержания. Это своеобразное зрелище «прославления папства устами невинных младенцев» так понравилось верующим католикам, что было повторено в разных итальянских городах, в присутствии высших духовных сановников, причем личность папы Льва XIII заменялась его портретом. В видах увеличения юбилейных подношений и обогащения папской казны лептою св. Петра ревностными католиками устраивались лоттереи со взносом 50 и 83 золотых монет: первое соответственно пятидесятилетию епископства Льва XIII, второе – летам возраста юбиляра; писались и из города в город пересылались возвания, приглашавшие к пожертвованиям в пользу юбиляра. Текст этих возваний был весьма энергичен и православному чело-

–126–

веку может показаться не только странным, но и прямо неладным. Так, например, в заглавии подписанного листа, передавшегося из дома в дом в Неаполе, значилось: «лепта св.

Петра для его святейшества Льва XIII ко дню пятидесятилетнего юбилея его епископства. Папа – Иисус в Его видимом земном образе, живущий с нами для того, чтобы взыскивать нас нежными попечениями своей отеческой любви. Но неужели же мы отказались бы пожертвовать что-нибудь для Иисуса, еслибы Он видимо предстал пред нами, неужели не захотели бы выразить и представить доказательства сыновней любви к Нему?» Ко времени празднования юбилея на разных языках появилось также множество статей и заметок, брошюр и даже целых сочинений, в которых или сообщались биографические сведения о Льве XIII, или высказывался взгляд на него, как на церковно-политического деятеля, или изображалось положение папского престола при вступлении на него Льва XIII.

Вся эта обширная специально-юбилейная литература как и все вышепоименованные мероприятия частных лиц и общественных учреждений своим последствием имели то, что все католики, начиная с кардинала и кончая последним мирянином, заблаговременно знали о предстоявшем папском юбилее, и большинство из них готовились принять такое или иное участие в празднестве. Не чужд был этих приготовлений прежде всех других сам маститый юбиляр, желавший ознаменовать пятидесятилетие своего епископского служения каким-либо великим деянием. По крайней мере в иностранной печати не раз было заявлено, что папа Лев XIII по случаю имеющего быть своего юбилея намерен обратиться к христианам востока с призывом возвратиться в лоно римско-католической церкви. Еще при самом вступлении своем на престол он выражал «отеческую» заботливость о церквях востока. Заметивши в одной из первых своих речей, что «на востоке находится колыбель рода человеческого и появились первые ростки христианства, что оттуда, подобно неизмеримой реке, потекли на запад все благодеяния Евангелия, и что никогда не погибнет слава знаменитых

–127–

мужей востока, которых веяние вселенской истины возвело на высоту недостижимую, и которых святость, мудрость и доблестные деяния навсегда сохраняют в потомстве их славные

имена», Лев XIII высказывал надежду, «что, по милости Божией, народы востока, столь давно удалившиеся от церкви римской, наконец примирятся с нею». Разумеется, церковное порабощение православного востока католическому западу было бы для папы самым лучшим юбилейным подарком... Хотя Лев XIII и отказался от осуществления своей золотой мечты, но один уже слух, что на закате дней своих он заботится о воссоединении христианских церквей, не мог не располагать в пользу юбиляра сердца тех, которым дорог мир церковный. Приготовлялись далее к юбилею римского первосвященника правительства и правители государств. Не смотря на всю натянутость и даже неприязненность отношений, существующих между римскою курией и итальянским правительством, последнее ко дню папского юбилея решилось заново восстановить старую церковь Сан-Лоренцо в Панисперне, где Лев XIII посвящен был в сан епископа. Мало того. За неделю до папского юбилея между королевским двором и Ватиканом начались оживленные переговоры касательно улучшения взаимных отношений, не оставшиеся, как показали потом юбилейные празднества, без благоприятного влияния на настроение главы католицизма. Президент французской республики Карно и английская королева Виктория, императоры австрийский Франц Иосиф I, германский Вильгельм II и русский Александр III, Турецкий султан и принц Фердинанд Кобургский со своею матерью принцессой Клементиной, принцесса Клотильда Бонапарте и многие другие – все с редким единомыслием снаряжали чрезвычайные посольства или назначали своих уполномоченных для поздравления папы Льва XIII с пятидесятилетием его архипастырского служения, писали письма святому отцу или готовили ему дорогие подарки. Когда один из французских радикалов, некто г. Гюббар, вздумал было протестовать против поздравления папы и сделал запрос 11 февраля в заседании палаты депутатов относительно характера чрезвычайного посольства, отправляемого французским правительством в Рим

–128–

на юбилей Льва XIII, то получил от министра иностранных дел в данном разе примечательный ответ: «я считаю бесполезным и даже неуместным выступать здесь в защиту принятого правительством решения... По случаю юбилея папы в Рим посылают свои поздравления даже правительства не-католических государств. Германский император Вильгельм II посылает от себя генерала Лозе; даже султан отправляет в Ватикан чрезвычайного посланника. В виду таких неоспоримых доказательств глубокого уважения к римскому первосвятителю, отказ от участия в чествовании этого юбилея был бы неприличною выходкой со стороны Франции и правительство последней сочло долгом присоединиться к общим поздравлениям»... И министр Девелль был безусловно прав. Не только государи и государыни всех европейских держав, но и мало известные владетели Азии, Америки, Австралии и Африки изъявили желание принять свое участие в папском юбилее. Так, например, задолго до последнего Гваниорский магарадша, о местонахождении владений которого не всякий образованный человек имеет ясное представление, чрез своего мажордома известил Ватикан, что к юбилею папы в Рим прибудет от него адъютант и привезет в подарок Льву XIII две кашмирские шали, богато расшитые золотом. На юбилейном празднестве Льва XIII в самом Ватикане было замечено лишь отсутствие уполномоченного китайского Богдыхана, недовольного положением, принятым римскою курией в вопросе о протекторате Франции над христианским населением Китая. После такого единодушного решения правителей участвовать так или иначе в праздновании папского юбилея нет ничего удивительного в том, что их подданные – католическое духовенство и католики-миряне с заметным жаром и взаимным соревнованием спешили принять участие в чествовании святого отца. Кто сам отправлялся в Рим на поклонение папе, а кто не мог этого сделать, тот участвовал своими деньгами в подписке на юбилейную мессу папы, или пасылал свою лепту в Рим в пользу динария св. Петра с своими родными и знакомыми. Все таким образом предвещало, что пятидесятилетний юбилей Льва XIII пройдет среди бле-

ствиях демонстраций со стороны римских католиков со всего земного шара. И действительно 19-е февраля настоящего года было величайшим праздником для верующих католиков, а для самого юбиляра – днем величия и славы его.

К началу юбилейных празднеств из всех стран прибыли представители монархов и держав, множество кардиналов, архиепископов, епископов, аббатов, патеров, целые десятки тысяч простых поклонников, и город Рим, успевший сделаться в значительной степени городом археологическим, быстро оживился. Празднества епископского юбилея Льва XIII начались в нем в пятницу, 17 февраля, и продолжались до субботы, 25-го числа. 20 февраля папа справлял пятнадцатую годовщину своего восшествия на первосвятительский престол (*exaltatio*), а накануне, 19 числа, приходившегося в настоящем году в воскресенье, с редкою торжественностью было празднуемо пятидесятилетие его служения католической церкви в сане епископа. К этому дню римскою курией было роздано более пятидесяти тысяч билетов поклонникам для присутствования за юбилейною мессою папы, которая должна была совершиться в соборе св. Петра. Знаменитый храм св. Петра, не имеющий в церковном зодчестве памятника равного себе по величине и богатству скульптурных и живописных произведений гениальнейших мастеров, был еще больше разукрашен и несколько приспособлен в папскому юбилею. Во избежание неудовольствий и всяких недоразумений, по распоряжению церковного начальства, была приготовлена в базелике особая трибуна для чрезвычайных послов. Рядом с нею возвышалась эстрада, предназначавшаяся исключительно для членов диплома-тического корпуса и их семейств. Ночь на юбилей многие из паломников и граждан города Рима провели без сна, а с раннего утра 19 февраля все, кто только имел возможность, спешили к собору св. Петра. На обширной площади последнего собрались и были построены в процессии поклонники. Ровно в шесть часов были открыты двери базилики св. Петра, и колоссальное по своим размерам здание быстро заполнилось молящимися, преимущественно итальянскими паломниками.

Не смотря на то, что римскими властями и папскою стражей были приняты все меры к предупреждению каких бы то ни было беспорядков при столь громадном стечении народа, стеснение при входе в собор было большое. Многие из прибывших после шести часов и имевших билеты для входа в базилику не нашли доступа к ней. В три четверти девятого удар в большой соборный колокол, подхваченный трезвоном всех римских церквей, возвестил нетерпением сгоравшему народу, что началось торжественное шествие маститого юбиляра из внутренних покоев Ватикана в храм св. Петра. Окруженный духовными и светскими лицами своего придворного штата, папа Лев XIII направился сначала в *Capella della Pietá*. Облачившись здесь в дорогие и блестящие одежды и занявши место на *sedia gestatoria*, под звуки пения *Ecce sacerdos magnus*, осеняемый с двух сторон рипидами, сопровождаемый первым ассистентом престола, почетными камергерами, офицерами дворянской и шверцарской гвардии в полной парадной форме, множеством кардиналов, архиепископов, епископов и других прелатов, продолжал свое шествие Лев XIII по обширному нефу к главному престолу соборного храма. Внутренность великолепнейшего собора представляла в это время необычайную, поразительно-прекрасную, полную величия и благочастия картину. Глазам присутствующих представлялось целое море голов, и узкий проход, оставленный в церкви для следования процессии, казался как бы сдавленным между двумя сплошными стенами людей. В половине десятого показали золотые каски и засверкали алебарды папских гвардейцев, а вслед за ними выступили и головные части церемониального шествия, пестревшего яркостью, разнообразием и блеском парадных костюмов, живо напоминавших собою средние века. Восседающий на своем кресле Лев XIII дал знак остановиться у статуи св. Петра и, привстав, благословил павший на колена при приближении его народ своим архипастьерским благословением. Затем раздался его голос, хотя старческий, но внятный. Каждое слово его

святейшества доходило до самых отдаленных частей храма, – так велика была царившая в нем ти-

–131–

шина. С глубоким благоговением внимала его речи шестидесятитысячная толпа католиков, и с последним его словом своды величественного собора огласились восторженными криками: «да здравствует папа Лев XIII!» Мужчины махали шляпами, женщины платками, и вся эта грандиозная, безпримерная по единодушию орация продолжалась до тех пор, пока кресло папы не остановилось перед ступенями главного алтаря. Оставивши у последнего свое подвижное сиденье и обратившись лицом к народу, папа тайно прочел молитву. В это время Сикстинская капела исполнила кантат. С исключительной торжественностью отслужена была юбилейная месса, во время которой среди присутствующих в храме царил благоговейная тишина. По окончании обедни папа Лев XIII запел гимн св. Амвросия Медиоланского: *Te Deum laudamus* (*Тебе Бога хвалим*), исполненный попеременно Сикстинскою капеллой и молящимся народом. После этого, возложивши на главу свою тиару, папа снова возсел на своем кресле и во второй раз преподал молящимся свое благословение вместе с отпущением их грехов. «Святые апостолы Петр и Павел, на могущество и власть которых мы уповаем», читал на распев по-латыни Лев XIII, «да ходатайствуют за вас пред Господом... Молитвами и заслугами бл. Марии Приснодевы, бл. Архангела Михаила, бл. Иоанна Крестителя и всех святых да помилует вас всемогущий Бог, и, отпустив все грехи ваши, да приведет вас Иисус Христос к жизни вечной. Ослабление и разрешение всех ваших грехов, время истинного и плодотворного покаяния, сердце всегда сокрушенное, исправление жизни, благодать и утешение св. Духа и решительное постоянство в добрых делах да дарует вам всемогущий и милосердный Господь»... Поднявшись затем с кресла, воздевши свои руки и возведши очи к небу, папа благословил народ на три стороны и сказал: «и благословение Бога всемогущего, Отца и Сына и Духа святого, да снидет на вас и да пребудет всегда». Когда на латинском и итальянском

языках кардинал-диаконами прочитана была формула полной индульгенции, папа Лев XIII, при звоне колоколов всех римских церквей, при востор-

–132–

женных кликах народа и горячих приветствиях представителей государей и государств с трибун, в сопровождении той же блестящей свиты, возвратился в *Sarella della Pietá* и, здесь разоблачившись, в половине двенадцатого отправился в свои покои.

Служа торжественную обедню, восьмидесятитрехлетний папа удивлял всех своим бодрым видом и даже под конец обедни не казался утомленным. Присутствовавший на последней заметил лишь, что Лев XIII был необычно бледен. Один из папских камергеров объяснил, что бледность лица его святейшества должно приписать испытанному им волнению. И трудно было не волноваться на месте юбиляра. Старец, достигший крайнего предела человеческой жизни, с высоты своего трона созерцал в этот день почти весь цивилизованный мир, с замечательным единодушием свидетельствовавший свое уважение к его уму, характеру и заслугам, совершенным им на пользу католической церкви и во благо многих народов. Он видел в этот день великое множество горячо и искренно верующих католиков, выражавших свою преданность ему с восторженностью, превосходящею, на взгляд постороннего наблюдателя, всякую меру благоразумия и приличия. «Вчера, когда мы присутствовали при торжественном богослужении в храме св. Петра», писал 20 февраля «Римский показатель» (*Moniteur de Rome*) от лица всех католиков, «папа Лев XIII был так велик, так возвышен, что мы могли бы пасть на колена и поцеловать священную стопу его ног. Когда Христос преображался в лучезарном облаке и пред очами Своих апостолов являлся как бы блистающим в огненном свете, они пали ниц и говорили: «Господи, Ты воистину Сын Божий»! И затем, когда облако исчезло, и Пророк сходил с своими спутниками с горы, то они, вероятно, с благоговением вопрошали друг друга: «этот человек, который идет впереди нас, говорит, как и мы, который ел с нами, – тот ли это самый,

которого мы только что видели окутанным пламенным покровом и озаренным Духом Господнем?» Бог и своим заместникам на земле предоставляет эти мимолетные Фаворы, чтобы в изобилии расточать свои дары миру. Юбилеи суть праздники умиротворения; они же и врата будущего. Когда

—133—

Лев XIII, восседая на своем престоле, пел вчера в огромном храме мелодию всеобщего отпущения, когда с его белых уст трепетно исходило благословение на весь мир, когда все кардиналы, все епископы и все присутствующие устремили свои взоры на эту славою и величием озаренную главу, когда все колокола св. Петра разносили по всему Риму свои радостные звуки, и когда все по последнему мановению руки папы пали ниц, то храм наполнился каким-то сверхестественным потоком, наполнился величием будущего». Бывшие на юбилеи представители католической иерархии, быть может, не все одиноково разделяли эти ультрамонтанские воззрения ватиканской печати на папу, но все были проникнуты чувством глубокого почтения к последнему. Они чтители в Льеже XIII замечательнейшего первосвященника, который за пятнадцать лет своего управления успел сделать для католической церкви гораздо больше, чем многие из его предшественников вместе. Вступивши на папский престол в то самое время, когда разные прерогативы и привилегии католической церкви повсюду сокращались или совершенно уничтожались, когда многие епископы лишались своих кафедр, монашеские ордена преследовались и паствы оставались без пастырей, Лев XIII весьма скоро сумел не только вернуть католицизму утраченные выгоды, но и значительно увеличить их. Достаточно сказать, что, благодаря главным образом стараниям его, в Шотландии открыты новые епископии, в Англии священнодействуют кардиналы, в Канаде и Монтевидео, в Китае и Японии основаны новые римские кафедры, в Индии водворена католическая иерархия, с турецким султаном ведутся переговоры об учреждении католической патриархии в Константинополе, в Бухаресте существует католический архиепископ, в Румынии и Болгарии церковь находится под

защитой католических государей, в Боснии и Герцеговине римские епископии увеличились новыми четырьмя, во многих местностях Африки с большим успехом подвизаются апостолы римской пропаганды. Не без основания поэтому некоторые высокопоставленные прелаты, поздравляя Льва XIII с пятидесятилетием епископства, называли его «*великим* папою». Представители мо-

–134–

нархов и держав приветствовали юбиляра, как искуснейшего политика, который своим глубоко-тактичным поведением и проповедью христианских начал в народной и международной жизни пытался возстановить древнюю власть апостольского престола и в немногие годы своего правления успел возвести последний на замечательную высоту нравственно-политического значения. Отказавшись в значительной степени от исконного образа действий римского двора и политики своего ближайшего предшественника, папа Лев XIII, по восшествии своем на римскую кафедру, задался целью сблизиться с правительствами государств всего земного шара и стать с ними в такие отношения, которые согласовались бы и с миротворными задачами христианской церкви и с свободолюбивыми течениями века. Не прибегая к открытому, тем более враждебному вмешательству во внутренние дела государств, которое при Пие IX возбуждало повсеместное сопротивление и повредило влиянию папства даже в религиозных делах, Лев XIII глазом опытного наблюдателя все время внимательно следил за явлениями социальной и политической жизни Европы и, когда нужно было, смело возвышал свой голос в защиту католической церкви и религиозных интересов католиков. Европейские государи и выдающиеся политические деятели всякий раз чутко прислушивались к речам умнейшего и образованнейшего папы, с уважением относились к нему, и многие, весьма многие из них готовы признать в теперешнем ватиканском узнике представителя всепримеряющей силы и непреоборимой власти в Европе. Лучшим подтверждением всего сказанного служат те блестящие демонстрации, которые волновали папу Льва XIII в

день пятидесятилетия его епископства и наглядно показали слишком горячим почитателям св.отца, сколь напрасны и неосновательны были их опасения касательно одушевления римско-католического мира к папскому юбилею.

Не для одного Рима 19-е февраля настоящего года останется памятным. Пятидесятилетие епископства Льва XIII с большею или меньшею торжественностью было празднуемо и во всех других католических странах, преимущественно же в городах Австро-Венгрии. В Праге

–135–

братство св. Михаила, по случаю папского юбилея, устраивало торжественное собрание, в котором граф Ганс-Ледебург произнес длинную речь. В ней оратор выставил папу «великим государственным человеком, глубоко понимающим волнующие мир вопросы», и среди громких рукоплесканий протестовал против различных законов, изданных с 1870 года итальянским правительством и ограничивших свободу римско-католической церкви и права его верховного вождя. Нашел себе сочувственный отклик юбилей Льва XIII и в некогда совсем родной нам Галиции, среди тамошних униатов, волею исторических судеб отторженных от православия и введенных в ограду римской паствы. Так, например, в Львове Галичане, по инициативе тамошнего униатского митрополита Иосифа Сембратовича, в присутствии избранного общества, праздновали папский юбилей в залах Львовского *Народного Дома* литературно-музыкальным вечером, на котором профессор местного университета доктор Шараневич прочитал целую лекцию о деятельности Льва XIII. С особенным ударением, но не без протеста со стороны некоторых слушателей, оратор в своей хвалебной речи в честь юбиляра сказал, что римский папа особенно благоволит к галицко-русскому народу, что он отечески печется о настоящих религиозных нуждах его. В чем сказалась благосклонность Льва XIII по отношению к Галичине, – это в достаточной мере выясняет «Галичанин» – выразитель в некотором смысле совести галацко-русского народа. Приветствуя в передовой статье высокого юбиляра, эта газета в свое время между

прочим писала, что «к общим проявлениям чувств чести и уважения папе с свойственной ему искренностью присоединяется и галицко-русский народ в том убеждении, что неотрадное положение его церкви не перестанет составлять предмет теплой заботливости и попечения наместника Христова. Галицко-русский народ убежден, что правитель папского престола, установивший день памяти первых просветителей славян, свв. Кирилла и Мефодия, как праздник для всей католической церкви, разрешивший в Черногории и некоторых южно-славянских епархиях отправ-

–136–

лять богослужение и даже св. литургию на славянском языке, почитающий и поручающий соблюдать восточные обряды, не может относиться недружелюбно к интересам русско-католической церкви в Галичине»... Повторивши почти буквально эти же самые слова, другая русско-галицкая газета – унгарский «Листок» – нашла нужным присовокупить к ним: «Да сохранит Он, Всемогущий, его святейшество в мире целая, честна, здрава, долгоденствующа и право правяща слово Своея истины».

Не одними восторженными ликованиями и молитвенными благопожеланиями чтили верные сыны католической церкви своего св. отца в день его юбилея; чувства своего глубокого уважения к папе они выражали не в словах только, но и на деле. Программа празднования пятидесятилетия епископства Льва XIII, начертанная римской курией еще задолго до 19 февраля 1893 года, как нельзя лучше, исполнена была многочисленными поклонниками высокого юбиляра. Правда, капитулы римско-католических церквей под благовидным предлогом уклонились от поднесения папе золотого трона, но зато в кассы Ватикана, в ознаменование юбилейного дня, поступили груды денежных и разных вещественных подарков. По сообщению итальянской газеты «Век» (Secolo), в течение одного февраля месяца папою получено было, по случаю его юбилея: от Австро-Венгрии 1.500.000 лир (в том числе 100.000 лир от императора Франца-Иосифа и столько же от эрцгерцогов, от пражского архиепископа и кардинала-примаса Венгрии,

300.000 лир от чешской аристократии), от Англии и Шотландии – 1.200.000 лир, Ирландии – 10.000 лир, Германии – 350.000 лир, Италии – 200.000 лир, Франции – 225.000 лир, Аргентинской республики и Уругвая – 150.000 лир, Мексики – 200.000 лир, от других американских республик – 300.000 лир, Испании – 180.000 лир, Бельгии – 100.000 лир, Турции – 30.000 лир. Всего на сумму около 4½ миллионов лир. Впрочем цифра эта не только не полна, но и не может считаться приблизительною. Так, например, епископ Норфолькский лично передал папе два конверта, из которых в одном был чек на 400.000 рублей с надписью: «святому отцу знак благоговения английского католика», а в дру-

–137–

гом – дар от английских католиков в размере 750.000 рублей. Притом же партии разноязычных пилигриммов, жаждущих получить благословение святейшего отца себе и своей стране, до сих пор продолжают прибывать в Рим и подносить «наместнику Христову» свои земные дары. Помимо денежных пожертвований многие государи и коронованные особы прислали папе с своими представителями различные драгоценные подарки. Германский император поднес папе дорогой перстень в стиле времен Фридриха I, «как символ епископского достоинства». Подарок Вильгейма II вызвал полный восторг в Ватикане. Бриллиант в перстне до того крупен и такой замечательной игры, что сто́ит, по отзыву знатоков, целого колоссального состояния. Призидент французской республики Карно подарил Льву XIII дорогую севрского фарфора вазу. Принцесса Клотильда Бонапарте, сестра итальянского короля Гумберта, прислала св. отцу золотой крест, усыпанный бриллиантами, и просила папу «*благословить всех без исключения итальянцев*». Лев XIII, разумеется, понял, кого собственно принцесса подразумевала под изъятymi от благословения, и ответил ей, что, как скоро он багословляет итальянцев, то «никогда не делает никаких исключений», что, следовательно, благословение его одинаково простирается и на Савойский дом. Особенное внимание обратил на себя в Ватикане дар турецкого султана, поднесенный Льву XIII чрез

армянского патриарха Азариана: это недавно найденная надгробная плита с эпитафией, относящейся ко времени императора Марка Аврелия и будто бы подтверждающей, по словам самого многоученого юбиляра, ту мысль, что уже в первые века христианства «время от времени совершались паломнические странствования с востока в Рим ко гробу первого папы», т.е. апостола Петра. Поступления денежных пожертвований и разного рода подарков по настоящее время не прекратились, и сам папа не знает точно суммы своих юбилейных подношений, передаваемых пока двум его ближайшим прелатам на хранение в особом помещении, вскрывать которое будет целая комиссия кардиналов. Полагают, что ценность всех юбилейных приношений достигнет до *десяти миллионов*

–138–

рублей – цифра весьма внушительная, без комментариев красноречиво говорящая о высоком авторитете юбиляра и тех чувств глубокого уважения, которые питают к нему подносители. Особенного внимания, на наш взгляд, заслуживает в данном случае то обстоятельство, что большая часть денежных подарков предназначена не на нужды самого папы Льва XIII, не на содержание его двора, а *на дело пропаганды римско-католической веры*, без того располагающей миллионными суммами и громаднейшими недвижимыми имуществами во всех частях света. И невольно припоминаются здесь скудные средства нашего православного миссионерского общества и потому стесненное положение наших миссионеров и духовных миссий сравнительно с инославными. Отчего бы, думаешь, и юбилеи наших архипастырей не украшать такими пожертвованиями...? Тогда составил бы в руках наших иерархов значительный капитал, который они, полагаем охотно употребили бы в целях просвещения светом Христовым сидящих во тьме многочисленных язычников, сектантов и раскольников. Дело не за нашими духовными юбилярами, но за теми лицами, которые устрояют юбилеи нашим архипастырям и участвуют в них. Почему бы в данном отношении православным пасомым не поучиться у верных и преданных римскому

престолу католиков, усердно, как мы видели, готовившихся к юбилею своего святого отца и выражавших чувства своего почтения к нему между прочим в щедрых денежных приношениях на благо католической церкви? Учиться хорошему ни у кого не предосудительно и никогда не поздно.

**Корсунский И. Н. Протоиерей П. А. Преображенский
(† 13 июня 1893 г.) (Некролог) // Богословский
вестник 1893. Т. 3. №7. С. 139–149 (2-я пагин.)**

–139–

(Почетный член Московской Духовной Академии).

Прилежащи добре пресвитеры сугубыя чести да сподобляются: паче же труждающиеся в слове и учении (1Тим. 5:17).

Июня 3 дня скончался, на 65-м году жизни, бывший редактор „Православного Обозрения“, настоятель Московской церкви Св. Феодора Студита, протоиерей Петр Алексеевич Преображенский. Имя почившего, и по его званию почетного члена Московской Духовной Академии, и по особенно близким его отношениям к большинству членов академической корпорации, не говоря уже о значении его, как одного из замечательных деятелей среди лиц духовенства Московской епархии и на поприще духовной литературы, так близко Академии, что она считает своим священным долгом уделить сочувственному воспоминанию о нем не сколько страниц издаваемого ею „Богословского Вестника“.

Петр Алексеевич Преображенский и по рождению, и по первоначальному воспитанию, и по школьному образованию, кончая средним, принадлежит Московской епархии. Рано обнаружил он блестящие умственные дарования, живую восприимчивость, сильную впечатлительность и широкую любознательность. Ещё будучи учеником семинарии, он живо интересовался всеми проходимыми в ней науками, особенно же философскими, с напряженным вниманием и искреннею любовью слушал прекрасные уроки психологии у молодого еще тогда наставника семинарий, магистра XVI курса (выпуска 1845 года) С.-Петербургской Духовной Академии К. П. Добронравина (ныне преосв.

–140–

Гермогена, епископа Псковского)¹²¹⁵ и побуждаемый жаждою знания не редко обращался с разного рода запросами,

тогдашнему профессору философии в Московском университете, а после знаменитому публицисту М. Н. Каткову († 1887)¹²¹⁶. В 1847 году, за год до окончания полного курса богословских наук в Московской духовной семинарии, Петр Алексеевич отправился, для довершения своего образования, в С.-Петербургскую Духовную Академию, где также, в продолжение четырех лет (1847–1851) своего в ней образования, обнаруживал во всем и прекрасные способности, и прилежание, и любознательность, и опять особенно в отношении к философским наукам, с каковою целию обращался за советом и руководством, кроме профессоров С.-Петербургской же Духовной Академии (А.А. Фишера и В.Н. Карпова), и к знаменитому профессору философии в Московской Духовной Академии протоиерею Ф.А. Голубинскому. В 1851 году он окончил курс шестым по списку магистром, имея товарищами своими по курсу (XIX-му со времени открытия Академий) многих, частью уже покойных частью же доселе здравствующих лиц, получивших более или менее почетную известность. Таковы: 1-й магистр курса, известный богослов и философ, преосв. Никанор, архиепископ Херсонский († 1890); 2-й магистр; бывший долгое время профессором философских предметов в С.-Петербургской Духовой Академий, ныне управляющий контролем при Св. Синоде, тайный советник И. А. Чистович; бывший профессор той же Академии И. В. Чельцов; присутствующий в Св. Синоде преосвященный епископ Герман и др. В виду особенной любви П. А. Преображенского к философии, его, по окончании курса, назначили в Новгородскую духовную семинарию преподавателем философских предметов: логики и психологии, с кото-

–141–

рыми тогда соединялись также и патристика и латинской язык. По отзывам учеников его по этой семинарии¹²¹⁷, П. А. Преображенский заявил себя как талантливый и гуманный преподаватель. Будучи главным наставником, руководителем учеников своего (так называемого философского) класса (или среднего отделения) в их умственных работах и их развитии по тогдашним учебным порядкам, он имел сильное на них влияние,

которое еще более увеличивалось благодаря тому, что он сверх того был и помощником инспектора семинарии. Но как Москвича, П. А. Преображенского тянуло к Москве, и в 1855 году он, по утверждению в степени магистра богословия и потому с званием профессора, перешел те же философские предметы в Московскую духовную семинарию, с принятием сана священства и с причислением к Николаевской семинарской церкви, по благословению и рукоположением приснопамятного Филарета, митрополита Московского. И здесь Петр Алексеевич не только не уронил, но и возвысил доброе мнение о себе, как о наставнике. Его известность довольно скоро перешла даже за пределы круга духовного ведомства, и когда в начале шестидесятых годов, поднят был вопрос о замещении философской кафедры в Московском университете, то П.А. Преображенский вместе с покойным, Н.П. Гиляровым-Платоновым прямо предложен был а качестве кандидата для ее замещения¹²¹⁸.

Между тем в лице П. А. Преображенского Господь уготовлял надежное орудие для провозвещения своей истины на более широком, нежели педагогическое, поприще. И вся научная подготовка Петра Алексеевича, и его живой, деятельный характер, и его чрезвычайно подвижный, отзывчивый на все новое, честное и благородное ум и его способность инициативы делали его наиболее пригодным к тому, чтобы стать во главе предприятия, которое сделало имя его более известным и славных, нежели

–142–

имя профессора. Вместе с покойным профессором богословия в Московском Университете, протопресвитером Н.А. Сергиевским († 1892) и доселе здравствующим редактором „Детской помощи“ протоиереем Г.П. Смирновым-Платоновым, П.А. Преображенский, в качестве их соредактора, с благословения митрополита Филарета, в 1860 году начал издавать известный богословско-философский журнал: *Православное Обозрение*, имевший задачу свою, соответственно настоятельным потребностям того времени, кроме положительного раскрытия истин православного учения и

сообщения сведений из истории церкви православной, также примирение веры и знания, защиту истин христианской религии от нападений лжеимённого разума с помощью начал самого же разума и обозрение инославных исповеданий в православном духе, вообще решению всякого рода религиозных вопросов и пробуждение внимания к ним, по руководству слова Писания: *вся искушающе, добрая держите (1Сол.5:21)*¹²¹⁹. Этот журнал, просуществовавший целых 32 года и все это время высоко и крепко державший знамя своей первоначальной задачи и программы, а вместе с тем не оставлявший без внимания и вновь нарождавшихся потребностей времени, известный не только по всей России, но и за границей, был делом, которому П.А. Преображенский отдал все свои лучшие симпатии, все свои силы, лучше сказать, всего себя и все свое время, вскоре же по оснований его (именно в 1864 году) оставив должность преподавателя семинарии, требовавшую, для надлежащего исполнения ее, много времени, и перешедши (еще в 1863 году) на более удобную для его новых занятий по журналу должность приходского священника при упомянутой раньше церкви св. Феодора Студита. Этим, конечно, мы не хотим сказать того, чтобы за все время существования журнала, как инициатива дела, так и весь труд ведения его, привлечение сотрудников к участию в нем и другие заботы о существовании и процветании его принадлежали исключительно Петру Алексеевичу. Нам хорошо

–143–

известно, что в первые годы существования журнала главное, основоположительное, так сказать, участие в редакции журнала, равно как и наибольшая доля ответственности за него пред начальством принадлежали Н.А. Сергиевскому, а наибольшая часть труда по отношению к составу содержания книжек журнала лежала на Г.П. Смирнове-Платонове. Не безызвестно нам также, что уже и в первые годы существования журнала не гласно, а с 1869 года и официально, в качестве соредактора, большое участие в редакции его принимал доселе здравствующий профессор, Московского Университета, доктор богословия, протоиерей А. М. Иванцов-Платонов. Но, с другой

стороны, хорошо известно и то, что Н.А. Сергиевский не на долго продлил свое участие в редактировании „Православного Обозрения“, а в 1874 году и двое остальных соредакторов, по разным обстоятельствам, покинули дело ближайшего им заведывания и предоставили это дело П. А. Преображенскому, не покидая впрочем последнего и в дальнейшее время своим сочувствием и сотрудничеством. Таким образом Петр Алексеевич, участие которого в ведении этого дела на первых порах ограничивалось не очень значительною долею сотрудничества в самом редактировании журнала и главное внимание которого в то время сосредоточивалось на приложениях к журналу (– на переводной его части), затем мало по малу, особенно за большими недосугами других соредакторов, становился все ближе и ближе к нему, пока с 1875 года не стался полным и единственным хозяином дела и оставался таковым до самого конца существования журнала (в 1891 году), лишь на полтора года упредившего конец жизни самого Петра Алексеевича.

Размеры настоящей статьи не позволяют нам входить в подробности раскрытия значения журнала: *Православное Обозрение* в истории богословско-философской мысли нашего отечества. Это значение, к тому же, хорошо, полно и всесторонне раскрыто было в знаменательную пору 25-летнего юбилея его в 1885 году¹²²⁰. Мы скажем, в

–144–

дополнение к тому, лишь не многое. С самого первого года своего существования, этот журнал, как вполне отвечавший насущным потребностям того времени, возбудил живой интерес и повсюду читался был с глубоким вниманием и даже увлечением. И Особы царствующего Дома удостаивали его своим милостивым вниманием и одобрением. Так в августе 1860 года в Бозе почивший Наследник Цесаревич Великий Князь Николай Александрович († 1865), будучи в Москве у митрополита Филарета, по свидетельству авторитетного современника, „хвалил Православное Обозрение и в нем статью о происхождении рода человеческого потому, что она писана спокойно и без желчи“¹²²¹. Митрополит Филарет, который

в 1859 году и ходатайствовал пред Св. Синодом о разрешении издавать „Православное Обозрение“¹²²², также, не смотря на свою строгость вообще при суждении о сочинениях, с большим вниманием прочитывал статьи этого журнала, хвалил их¹²²³, крепко отстаивал журнал от обвинений в не православии, лже-религиозности и под.¹²²⁴, заботился о распространении его¹²²⁵, и т. д. Многие прямо свидетельствовали, что именно этот журнал бросил в их душу первую искру сознательной богословской мысли¹²²⁶, и т. п. Но само собою разумеется, что без хороших сотрудников реакция „Православного Обозрения“ не достигла бы такого успеха его, и в подборе таких сотрудников состояла большая заслуга его редакторов, особенно

–145–

же опять П. А. Преображенского. Имея прочные, частью еще со студенческой скамьи установившиеся связи и с Петербургскою, и с Московскою и другими академиями и иными духовными и светскими учебными заведениями, находясь в добрых, часто дружеских отношениях со многими учеными, высокообразованными лицами, Петр Алексеевич, сначала совместно с другими соредакторами, а потом и один, заботливо поддерживая эти связи и отношения, умел привлекать к сотрудничеству в «Православном Обозрении» выдающиеся богословские и философские силы. Так, из его товарищей по Академии мы видим сотрудниками этого журнала и архиепископа Никанора, и И. А. Чистовича, и В. И. Ловягина и других; равным образом и вообще из профессоров С.-Петербургской Духовной Академии были сотрудниками «Православного Обозрения» многие, как например И. Т. Осинин, А. И. Предтеченский, Н. И. Барсов и др. Но более всего сделала вклада в этот журнал Московская Духовная Академия, с некоторыми профессорами которой П. А. Преображенский находился в продолжительных искренне-дружеских отношениях (как напр. с покойным В. Д. Кудрявцевым). В нем помещено много более или менее крупных исследований и статей профессоров этой Академии: С. К. Смирнова, П. С. Казанского, В. Д. Кудрявцова, Д. О. Голубинского, П. И. Горского, Е. Е. Голубинского, В. О. Ключевского, И. Д. Мансветова, А. П.

Лебедева, В. А. Соколова, В. Ф. Кипарисова, И. Н. Корсунского, Н. А. Заозерского, А. Д. Беляева, И. И. Соколова (ныне преосв. Сергия), М. Д. Муретова, А. И. Введенского и др. Из других сотрудников, кроме самих редакторов, особенно деятельными и обильными вкладчиками в сокровищницу статей «Православного Обозрения» были: протопресвитер Н. В. Благоразумов, протоиерей М. М. Воздвиженский, протоиерей К. Л. Кустодиев, покойный профессор. Моск. Университета Н. К. Соколов, профессор, Казан. Дух. Академии А. Ф. Гусев, М. А. Куплетский, Ф. Г. Тепер и др. Привлечение столь великого числа сотрудников условливалось, без сомнения, много и личным характером Петра Алексеевича, любвеобильного, приветливого, всегда при-

–146–

ятного и умного собеседника, бескорыстного деятеля вообще и в частности по отношению к журналу¹²²⁷, и т. д. Но помимо привлечения сотрудников к участию в журнале, П.А. Преображенский и сам много потрудился для него в учено-литературном отношении. Кроме слов, речей, более или менее мелких статей и заметок, ему принадлежат еще следующие более крупные, оригинальные и переводные, труды: 1., *Апокрифические сказания о жизни Иисуса Христа и Его пречистой Матери*. В русском переводе¹²²⁸. (Приложение к «Православному Обозрению»). С предисловием П.А. Преображенского. (Напечат. при Правосл. Обозр. за 1860 г. №№ 1 и 3); 2., *Писания мужей апостольских*, в русском переводе, со введениями и примечаниями к ним¹²²⁹. (Там же, 1860, №№ 8:10, 11; 1861, № № 1–12); 3., *Сочинения древних христианских апологетов*. (Там же, 1862–1866:1868–1872 и 1876)¹²³⁰. Все эти, как и означенные под №№ 1 и 2, Писания составили из себя 8-томное издание, под заглавием: *Памятники древнее христианской письменности в русском переводе* (Москва, 1860–1871)¹²³¹; – 4., К. Тишендорфа, *Когда были написаны наши Евангелия?* Перевод с немецкого

–147–

(в Правосл. Обозр. За 1865 г. № № 7 и 9); 5., *Апологетическая деятельность древней церкви и ее значение*

для настоящего времени. С немецкого. (Там же, 1866, №№ 8:11 и 12); 6., Овербека, *Православно-кафолическая Церковь. Протест против папской церкви и воззвание к основанию кафолических народных церквей*. Перевод с нем. (Там же, 1869, № 1); 7., Овербека, *Предназначение православной России и ее призвание к восстановлению православной кафолической церкви на западе*. Перевод с нем. (Там же, №№ 11 и 12), и др. Значение этих трудов, как и всей деятельности П. А. Преображенского по редакции и изданию «Православного Обозрения», или иначе сказать, по служению слову и учению (1Тим.5:17), было столь велико, что С.-Петербургская и Московская духовные академии, одна за другую (в 1883 и 1884 годах) поспешили избрать его в свои почетные члены, и таким образом удостоили его сугубой чести.

А между тем далеко не одна учено-литературная деятельность занимала Петра Алексеевича. Мы уже отмечали его способность инициативы. Как человек инициативы, энергический и неутомимый деятель, он был то инициатором, а то весьма сильным двигателем многих учреждений, из коих иные имеют значение и не для одной лишь Московской епархии. Таковым он был, например, для Московского Общества любителей духовного просвещения в самой начальной поре его существования, для епархиального свечного дела, для эмеритальной кассы духовенства Московской епархии, для отделения пчеловодства при Обществе акклиматизации растений и животных, и т. д. В эпоху усиленного движения русских в пользу южных и западных славян (в 1867 и дальн. г.) он обнаруживал кипучую деятельность, которую весьма ценило Славянское Благотворительное Общество. В дни Пушкинских празднеств (в 180 году) Перт Алексеевич, в

–148–

качестве гласного Думы. Весьма благовременно разоблачил лже-либеральную интригу, готовившуюся сделать из всероссийского торжества торжество партии известного цвета и чрез то омрачить светлую радость самого торжества. Мы не говорим уже о деятельности его в качестве приходского священника, давно стяжавшей ему имя «кроткого пастыря и

верного учителя»¹²³². И много было бы нужно писать еще, чтобы изображать многообразную и многополезную деятельность Петра Алексеевича, заслужившую ему, сверх чести от ученых и других обществ и учреждений, также награды от начальства: еще в 1882 году он возведен был в сан протоиерея, а из наград постепенно получил все, приличествовавшие его сану по орден св. Владимира 4-й степени включительно и кроме того имел золотую медаль в память освящения храма Христа Спасителя.

В 1885 году преосвященнейшие архиепископ Херсонский Никанор и его викарий Николай, поздравляя П. А. Преображенского, как своего «брата, друга и товарища» с 25-тилетним юбилеем редакторства, между прочим, писали ему: «Питаем благую надежду, что и по смерти ваше имя в исторических записях не умрет, связанное в воспоминаниях потомства с великою в разнообразных отношениях переживаемою нами эпохою, эпохою возбуждения русской жизни и крайнего напряжения мысли как научной вообще, так и богословской в частности»¹²³³. Подлинно имя П. А. Преображенского не умрет. Оно будет и должно жить долго в памяти благодарного потомства, у которого, особенно теперь, должна быть на виду вся его многообразная, кипучая и многоплодная деятельность, направленная ко благу Церкви и отечества. Но для самого почившего еще дороже этого должно быть то, чтобы имя его было написано на небесах. Издавна искренно религиозный¹²³⁴, он во время юбилейного торжества

–149–

Своего в 1885 году, когда почтить его, и прежде всего молитвенно, собрались многие не только светские, но и духовные люди, растроганный до глубины души таким к нему вниманием, говорил в своей речи: «Это величайшее для меня, единственное утешение в моей жизни, единственное и последнее: ибо после... разве только гроб мой снова соберет такой великий сонм молитвенников для надгробного пения аллилуиа»¹²³⁵. Его гроб и действительно привлек еще более великий сонм молитвенников, нежели какой он надеялся при нем иметь. Один из московских викариев предстоятельствствовал в этом сонме¹²³⁶, чего не было в 1885 году¹²³⁷. Московская

Духовная Академия также не осталась безучастною к этой молитве¹²³⁸. Будем же еще и еще молиться об упокоении души новопреставленного раба Божия протоиерея Петра в селениях праведных со всеми святыми! В молитве для него будет великое приобретение, а для нас утешение при чувствуемой всеми нами утрате.

И. Корсунский

**Введенский А. И. Речь при гробе редактора
«Православного Обозрения» протоиерея П. А.
Преображенского // Богословский вестник 1893. Т. 3.
№ 7. С. 150–154 (2-я пагин.)**

–150–

Прости на век многострадальный старец!

Я называю тебя многострадальным не потому только, что в последние годы твоей жизни тебя, как всем известно, осаждали всевозможные невзгоды и недуги: это было лишь следствие; и не потому только что, как пастырь, призванный от Бога нести вместе с пасомыми их бремя, ты чувствовал, конечно, и тяжесть этого бремени: это был твой долг, – тяжелый, но вместе и радостный долг во Христе; называю тебя многострадальным еще и особенно потому что, в добавление к этому времени, ты вольно взял на себя другое, может быть, более тяжкое, – служение русской богословско-философской мысли, православно русскому слову, русскому журнальному делу. Тяжело это бремя! Невнимание со стороны одних, требовательность со стороны других, материальные затруднения, постоянные огорчения и заботы, – о, кто может исчислить, сколько капель самой горькой и едкой отравы влило все это в чашу твоей жизни! Кто может определить, на сколько дней, месяцев, быть может даже годов ускорили все эти труды и заботы пришествие к тебе вестницы иного мира! Конечно, на то была твоя вольная воля: про то ты сам ведал и говорил. Но, с другой стороны, то была и твоя горькая доля: про то мы знаем и свидетельствуем. И вот теперь, у этого гроба, мы спрашиваем себя: зачем, во имя чего ты выбрала себе столь горькую долю?

–151–

Есть в жизни человечества, в мировой жизни, один, необъятно великий и знаменательный факт, в котором самая глубокая тайна встречается с лучами самого сильного света, – факт страдания. В страдании есть истина. Скажу более: страдание есть истина. Скажу еще более: в страдании вся наша христианская истина. Спаситель наш Господь Иисус Христос

прошел крестными путем страдания и нам указал на этот путь, как на верный путь к истине. Кто идет этим путем, кто вольно принимает на себя страдание во имя Христово, тот постигает истину, тому уясняется смысл жизни, тот прозревает во всеобщей мировой борьбе созидающую силу любви. Где есть вольное страдание, там есть правильное понимание смысла жизни, там есть истина, там есть оживляющая и созидаящая сила любви. Почивший перенес много вольных страданий: значит, он правильно смотрел на задачи и смысл жизни, горел любовью к Богу, ближним, их благу. Нужны ли этому осязательные доказательства? В них нет недостатка. Вот вижу, что окрест этого гроба не один взор увлажился слезою. Мы знаем закон человеческой души: слеза не скатится, если ее не вызовет, скорбящая об утрате дорогого человека любовь, а любовь не затеплится иначе, как от живой любви, от ласки и участия... О почившем плачут: значит он любил! Вот простираюсь мыслию в пространства, отдаленные отсюда, где знали почившего только по имени да по его делу; и там подмечаю и подслушиваю скорбь о нем, скорбь глубокую и не лицемерную: значит и там знали, и любили труженика, который влагал свой труд и заботу в полезное дело. Вот пытаюсь проникнуть во времена грядущие, всматриваюсь в них, и взорам открывается такая картина: в уединенной келии какой-нибудь повествователь, подобный древнему летописцу, пишет свою повесть о минувшей судьбе отчизны, – уже не так, конечно, как писали во времена былые, но в том же духе, согретом любовью к созидателям жизни и мысли русской, и когда коснется нашего времени, запишет приблизительно так: „В лето от сотворения мира такое-то, от рождества же Бога Слова по плоти в 1860-е, поднята была на Москве духовная брань на врагов пра-

–152–

вославленной русской мысли и жизни; эта борьба ведена была сначала соединенными силами многих (разумею сотрудников по редакторству), но потом пала всею своею тяжестью на плечи одного труженика¹²³⁹, – пала и подавила его своею тяжестью. Мир его праху“... Вот свидетельства из на стоящего и даже будущего, которые отвечают нам на вопрос, почему почивший

избрал себе такую горькую и многотрудную долю: он страдает и терпели потому, что без этого невозможно было служить тому делу, к которому влекла его душа, и любовь к которому привлекла к нему самому любовь других. Он страдал потому, что хотел служить по мере сил созиданию православно-русской мысли и жизни. И вот пред нами венец его страданий, – смерть по человеческим соображениям преждевременная и ускоренная...

Еще мало и к тому не узрим тебя. Раскрылась уже могила, которая скоро примет твое измождённое и удрученное страданием и болезнью тело. Как мать больное и исстрадавшееся дитя примет тебя к своей груди наша общая, древняя и многострадальная мать сыра-земля, примет в свое материнское лоно и.... успокоит. Ты заснешь и забудешь свои страдания, отдохнешь от них в глубоком и успокоительном сне плотию. А дух? О, он уже воспарил в селения горния, к жизни иной, лучшей! Там нет нашего солнца, но там светит солнце несравненно более яркое. Там нет на него воздуха, но там, атмосфера тоньше и чище, прозрачнее и удобопроницаемее. Оба свита, так сказать, из лучей истины, любви и святости; там чистейшие серафимы не гнушаются общением с душой, которая в смирении и терпении прошла свое многострадальное жизненное поприще. Там Бог право Судный и милостивый оттирает слезу трудника, до изнеможения, несшего свой крест с верой и надеждой на Распятого. Туда, в эти светлые, горния обители, – веруем и надеемся, – по молитвам и ходатайству Св. Церкви во стекает теперь многострадальный дух почившего. О сем молимся и помолимся!

–153–

А мы, кого собрала к этому гробу любовь к почившему, что мы уносим отсюда в свои дóмы? Уносим урок; уносим и упование.

Поучают нас сам почивший своею страдальческою жизнью. Урок этот не сложен и краток: в страдании вся наша сила. Мы ежеминутно расширяемся, по отеческому выражению, в пожеланиях большего“. Но исполнение этих пожеланий не в нашей власти: захватить весь мир мы не в силах. Но страдать,

– страдать за свое выпавшее нам на долю дело, за свой долг, возлагаемый на нас нашей совестью, мы можем бесконечно, – даже до смерти. и почивший – живой и поучительный пример такого страдания. Вот урок!

А надежда, – кто нам преподаст надежду, и кто утешит нашу скорбящую о почившем любовь? Нас утешит зрелище вечно обновляющейся жизни природы, на лоно которой, сопровождая этот гроб, мы скоро выйдем из храма. Земля ни на миг раскроется чтобы принять гроб и потом заключится снова, переводя таким образом и наши взоры, и паши мысли от печального зрелища ее мрачных недр на поверхность, где солнце светит, жизнь кипит и играет... Она этим вселяет в наши сердца успокоение и надежду. Она говорит как бы так: „Милые дети, не смущайтесь зрелищем этого вечного круговращения жизни; на смену оскудевшим силам, угасшим источникам жизни я извожу новые силы и новые жизни, которые продолжают и довершают дело прежних делателей. Так и в вашем человеческом роде: на смену поколениям, отходящим в вечность, – для земного делания рождаются новые поколения, которые, будучи связаны с прежними союзом любви, продолжают их дело в том же духе и силе. На них обратите свои взоры, с ними свяжите свои надежды, их окружите своей любовью и заботой“... Вот утешение, которое символически преподает нам природа, скоро сокроющая от наших взоров этот гроб!

Прости же на веки, многострадальный старец! Прими последний прощальный привет от меня, юнейшего из твоих сотрудников, а в моем лице и от моих собратий по службе, профессоров Московской Духовной Ака-

–154–

демии. Ты близок был Академии. Правда, ты не от ее сынов, но ты всыновлен ей духом, Судьба твоего дела всегда была тесно связана с ее судьбами. Твоя духовная жизнь билась в унисон с ее жизнью. Ты был ее живым и деятельным членом, проводником ее идей, посредником между ее и обществом. И вот почему в твоем лице она несет тяжелую утрату. Вот почему она теперь тронута скорбью и из-под сени обители

Преподобного Сергия шлет тебе свой последний прощальный
привет, свое теплое материнское „прости“...

Прости! Мир праху твоему, труженик, учитель страдания!

Заозерский Н.А. Исследования в области русской науки канонического права. [Рец. на:] Ильинский Н. И., свящ. Синтагма Матфея Властаря: Исслед. М., 1892. Богословский вестник 1893. Т. 3. № 7. (С. 155–161) (2-я пагин.)

–155–

Синтагма Матфея Властаря. Исследование священника Н. Ильинского. Москва. 1892 г.

По тщательности и полноте изучения, всесторонности анализа, какому подвергает автор избранный им предмет, исследование примечательное. Усвоив все незначительные кой-где, сиорадически в пролегоменах к изданиям или в курсах права брошенные в заграничной и русской литературе сведения о М. Властаре, автор в своем исследовании шел по большей части своим путем, всецело погрузившись в самый изучаемый памятник канонического права, призвав к себе в качестве пособий огромные грековизантийские издания Геймбаха, Цахариэ-фон Лингепталь, Ралли и Потли и друг. Труд, предпринятый автором и им усиленный, особенно в его положении (преподаватель таврической духовной семинарии) громадный. „Многомудрый и словеснейший Матфей Властарь“ – как величали его наши древние книжники – в названном труде о. Н. Ильинского нашел себе внимание, для византийца XIV века даже весьма завидное.

Самый главный научный интерес, ради коего синтагма М. Властаря пользуется вниманием цивилистов-византологов, образуют в ней весьма суммарные эксцепты гражданского византийского права, приводимые без всяких цитат. Откуда М. Властарь брал свои эксцепты гражданского права – этот вопрос давно занимал византологов и до сих пор остается не решенным вполне. По крайней мере до сих пор оставалось в этом отно-

–156–

шении общепринятым следующее мнение *Бинера*, высказанное им в знаменитом его исследовании: „Geschichte d.

Novellen Justinians. Berlin, 1824“. S. 221 и след.: „Большая часть его (т. е. М. Властаря) рубрик в титулах, содержащих гражданское право, напоминает рубрики не отпечатанного Прохирона Василия (Македонского), другие же – рубрики первых десяти титулов Эклоги Льва, напечатанной в Jus graecoromanum Леунклавия. Но вероятно, он пользовался не обоими произведениями, а только таким экземпляром Васильева Прохирона, в котором первые десять титулов Эклоги Льва¹²⁴⁰ помещены были в начале, а прочие титулы ее только в виде эксцентров присоединены были к титулам Прохирона. (При этом Бинер указывает на подобный экземпляр Прохирона в Парижской и Мюнхенской библиотеках). Тщательно сравнивал я только некоторые титулы Властаря; но «νόμοι» его в учении об обручении указывают на 1-й титул Прохирона, а титул «περὶ βασιλέως» совершенно согласен со 2-м титулом Эклоги. Впрочем, может быть Властарь пользовался и другими источниками». Это мнение было усвоено и подтверждено впоследствии Мортрейлем, Геймбахом и Ц. фон Лингельталь. Вместе с тем и вопрос о каких-то „других источниках, коими пользовался М. Властарь“ до настоящего времени вперед почти не двинулся¹²⁴¹, за исключением впроч. одного пункта, – что М. Властарь так, называемыми „Василиками“ Льва Мудрого не пользовался. Этот последний пункт весьма основательно выяснен Геймбахом в его издании: „Basilicorum Libri LX“. Т. V1, р. 153:154, 156:157. Lipsiae 1870. Восполнить этот пробел и решился о. Н. Ильинский: в своем исследовании по мере своих сил и средств он действительно и исполнил эту трудную солидно научную задачу. Но в манере, или методе,

–157–

коим автор осуществил эту задачу заключаются одновременно: и несомненное достоинство его труда и – в тоже время – весьма крупный недостаток. Почти для каждой строки властаревой синтагмы автор указал в древнейших ее памятниках права, канонического и гражданского, параллельное место: это – бесспорно – достоинство его труда. Но указанные им параллельные места – он сочел действительными истинами, из коих М. Властарь черпал свои знания; это – весьма крупный

недостаток метода, отсутствие *надлежащей критики*. В силу этой методической недостаточности оказалось, по исследованию нашего автора, что Синтагма М. Властаря является глубокоученным произведением византийской юриспруденции, соединяющим в себе, как в фокусе, результаты законодательной деятельности императоров, константинопольских патриарших синодов и ученой деятельности профессоров права. Между тем в действительности М. Властарь был дов. обыкновенным компилятором, как это с совершенною ясностью оказывается из сравнения его синтагмы с номоканоном Фотия и толкованиями к нему Вальсамона. Что касается в частности гражданских законов, то задачей его вовсе не было составить какое-либо ученое юридическое сочинение на основании тех многотомных юридических произведений, параллельные места из коих представил к синтагме его о. Н. Ильинский, а дать лишь свод главнейших *в то время действовавших законов* относительно разных церковных учреждений и лиц. А для сего М. Властарю было совершенно достаточно какого-либо *prochiron auctum*, в роде указываемого Бинером, но совсем не было нужды обращаться к таким устаревшим кодексам, как Василики Льва. Достопримечательно, что современник М. Властаря, светский судья и юрист, К. Арменопуло положил в основу своего знаменитого юридического сборника прохирон Василия Македонского, а Василиками совсем не пользовался. Для основательного и верного решения вопроса о непосредственных источниках, приводимых Властарем гражданских законов изданного материала по части гражданского права, современного ему недостаточно: необходимо обширное знакомство с рукописным. Так.

—158—

образ. попытку о. Ильинского восполнить научный пробел, оставленный Бинером, Геймбахом и проч. должно почитать не вполне достигшею цели, хотя с другой стороны как попытку, сделанную с большим усердием и основательностью нельзя не приветствовать.

Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем», или алфавитная синтагма М. Властаря. Перевод с греческого. Священника Н. Ильинского. Симферополь. 1892 г. Одновременно с своим исследованием о. И. Ильинский издал и свой русский перевод синтагмы М. Властаря, снабженный весьма учеными комментариями. Как бы в оправдание появления на свет настоящего своего почтенного труда автор раскрывает в предисловии (стр. I–XII) значение синтагмы М. Властаря в практике православных церквей. Строго говоря, речь в настоящем случае следовало бы вести не об оправдании столь позднего появления перевода синтагмы М. Властаря, а о разъяснении того странного явления, почему памятник права имевший такое широкое и продолжительное в церкви значение до сих пор не появлялся в удовлетворительном русском переводе? Но так как в разъяснение сего нельзя было ничего иного сделать кроме указания на нашу обычную косность в самостоятельной разработке подобного рода памятников, в особенности требующей напряженных усилий, то почтенный автор и предпочел уклониться от этого объяснения, разъяснив положительным образом важность предпринятого им труда.

«В самом переводе наблюдалась точность и верность подлиннику» – говорит переводчик, в своем предисловии (стр. XI). Действительно, перевод верен своему подлиннику, отражая в себе его свойства, т. е. положительные качества и недостатки даже в самом стиле неровном, тяжеловатом и шероховатом. Ведь М. Властарь был компилятор, компилятор усердный, добросовестный: каких каких стилей нет в его синтагме? Само собою понятно, какой тяжкий труд предлежал переводчику в

–159–

его задаче дать точный и верный перевод *такого подлинника*. Автор преодолел этот труд.

По долгу рецензента мы обязаны, воздав заслуженную честь ученому трудолюбию автора, отметить и слабые стороны в его произведении. В этом отношении нами подмечено следующее:

Синтагма М. Властаря, как вышла она из-под пера его, состояла из следующих частей: 1) введения (προθεωρία), 2) свода канонов и законов под буквами алфавита и 3) эпилога. Последний состоял из следующих статей: сокращенного номоканона Иоанна Постника, каталога церковных должностей Великой Церкви, правил св. Никифора Исповедника и еще некоторых канонических статей. В таком составе известна синтагма Властаря по списку, современному самому ее автору, находящаяся в Московск. синод. библиотеке (№ 149).

О. Н. Ильинский для своего перевода избрал текст синтагмы, изданный Ралли и Потли и в своем переводе ограничился лишь только сводом канонов и правил, оставив без перевода предисловие и эпилог. С научной точки зрения нельзя оправдать такого сокращения подлинника: ибо предисловие и эпилог синтагмы имеют научный интерес не меньший, чем самая синтагма.

В общем – как было сказано выше – перевод точен и верен подлиннику; но что касается в частности перевода *гражданских* законов, то здесь не редко встречаются неясность, неточность и неправильность, происшедшие единственно от того, что переводчик переводил *буквально* такие термины и выражения, которые в подлиннике употреблены в техническом смысле, как формулы и термины юридического византийского языка. Вот несколько примеров этого рода:

На стр. 171 о. Ильинский приводит подлинное «παράγραφῃ» словом «*исключение*» – неправильно и не точно. Параурафῃ есть технический термин соответственный римскому *exceptio* или *prescriptio* = возражение. Так назывался особый вид судебного процесса.

На стр. 320 выражение подлинника: «παρὶ παρακαταθήκης» переводится выражением: о доверии; – опять не точно и не правильно. Παρακαταθήκης есть технический термин со-

–160–

ответственный римскому *depositum* = *поклажа* – особый вид договора.

Переводчик отождествляет совершенно различные технические термины ἐμφύτευσις и μίσθωσις переводя их одним

словом «аренда» (см. стр. 187 и 293); термин ἀγωγή = иск переводит не одинаково: на стр.: 350 словом: распоряжение, на стр. 353 – сделка, на стр. 382 – иск.

Незнанием технического юридического языка объясняется и темнота перевода напр. следующего закона: „потеря договоров не уничтожает сделок в том случае, когда истина может быть доказана иначе». (Стр. 353). Следовало перевести: „утрата долговой расписки не уничтожает исков, когда можно доказать истину иначе»¹²⁴². Переводчика смутило слово συμβόλαιον, которое буквально действительно значить договор; но в византийском праве употребляется как соответственное римскому: instrumentum для обозначена письменных условий договора, т. е. в смысле вообще писанного документа.

Пересматривая комментарии, представленные о. Ильинским мы заметили только три места подлинной синтагмы, для коих не указано источника или цитаты, и именно на стр. 171 („Исключение по законам бывает и проч.). Не можем и мы указать, откуда заимствовал М. Властарь эту тираду. За тем в предисловии к синтагме (подл. S. 30) к словам: „приснопамятный император Лев Мудрый через некоего Савватия протоспафария собрал в одно целое все постановления» и проч. (См. исследование, стр. 155)¹²⁴³, и наконец на стр. 29:292 в отд. б. М трактат „о том, что и гражданскими последующими законами установлено употреблять наказания более человеколюбиво»¹²⁴⁴. За исключением этих трех мест комментирована о. Ильинским, можно сказать, каждая строка

–161–

синтагмы М. Властаря т. е. указаны для нее параллельные места. Где же о. Ильинский нашел эти параллельные места? В ответ на это приходится указать следующую литературу: 1, святоотеческие творения и сочинения византийских писателей, как то: приписываемый Дионисию Ареопагату (стр. 56); св. Иоанна Златоуста (стр. 20:63), св. Василия Великого (стр. 376:377), св. Иоанна Дамаскина (стр. 185:186), Епифания Кипрского (стр. 20), св. Феодора Студита (стр. 187), Фотия, патриарха Константинопольского (Номоканон и библиотека),

церковных историков Евсевия (стр. 196), Евагрия (стр. 22); Иоанна Фурна (стр. 367), Иоанна Мосха (стр. 65), византийских канонистов: Зонары, Аристина и Вальсамона; далее наставления константинопольских патриарших синодов (Т. V. Афинской синтагмы), за тем источники византийского гражданского права: Corpus juris civilis изд. Beck'a, все издание Zachariä von Lingenthal: Jusgraecoromauum T. I–VI, издание Геймбаха: Libri Basilicorum LX. T. I–VI; С. Harmenopuli, manuale legum, sive Hexabiblos, изд. Геймбаха; наконец – славянская Кормчая книга и свод российских законов. Таковы элементы (первоисточники), из коих составлены комментарии о. Ильинского к русскому переводу синтагмы М. Властаря.

Вообще, принимая во внимание, что синтагма М. Властаря, доселе имевшаяся лишь в весьма невразумительном славянском переводе и в редких экземплярах, а между тем значение ее в истории нашего церковного права было весьма важно, мы должны признать, что перевод ее о. Н. Ильинским, снабженный столь учеными комментариями, есть не только почтенный ученый труд, за который ему должна быть признательна русская наука церковного права, но и ревностный подвиг на пользу религиозного просвещения русского народа, украшающий звание православного священника.

Н. Заозерский

Введенский А. И. Две библиографические заметки о новых трудах настоятеля Русской православной церкви в Берлине, прот. А. П. Мальцева [Рец. на: 1. Die Russische Kirche. Wiederlegung von dr. Paul Jrgen // Preussischen Järbüchern (Februar 1893); 2. «В добрый путь» Заграничный справочный календарь. СПб, 1892] // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 7. С. 162–166 (2-я пагин.).

–162–

1. Die Russische Kirche. Widerlegung von dr. Paul Jrgen in den Preussischen Järbüchern (Februar 1893) von Alexios Maltzew. Berlin, 1893. (Русская Церковь. Опровержение трактата др-а Пауля Иргена, помещенного в журнале: Preussische Jahrbücher).

Наши добрые соседи, немцы, в своей фанатической национальной ненависти к нам, доходят иногда до геркулесовых столбов. Обыкновенно осторожные и разборчивые до щепетильности, они положительно поражают какую-то литературную неряшливостью, когда им приходится говорить о русских. Вот новая иллюстрация на эту, впрочем, давно уже известную тему.

В нынешнем году популярный, в общем солидно и хорошо поставленный, немецкий журнал: Preussische Jahrbücher напечатал на своих страницах очень зло, неряшливо и главное – совсем не обстоятельно написанный памфлет против православной русской Церкви. Чего-чего тут не наговорено! Русская Церковь обвиняется и в дуализме, и в пантеизме, и чуть ли даже не в идолопоклонстве (она называется, в конце концов, „Синагогою сатаны“!!). Её учение о грехопадении взято де из восточных дуалистических систем, – чрез древнегреческую философию; она чуть ли не учит по-оригеновски о предсуществовании душ; она будто бы признает, что искупление совершено самым рождением Бога Слова по

–163–

плоти, а не Его *крестном* смертью; для получения прощения от грехов и спасения, по я учению, будто бы вовсе не нужны ни личная мысль, ни личная воля, так как отдельная человеческая душа, по её пониманию, есть-де не более, как „Искра великой, некогда отделившейся от божества и позднее снова с ним имеющей воссоединиться чрез Христа световой массы“ (?), как бы некоторой общей души человечества и т. д. и т. д. и весь этот вздор заверен и скреплен подписью какого-то невежественного доктора (?), Пауля Ирпена!

К счастью, на этот раз безвинно обвиняемая русская православная Церковь не осталась безответною. Её защиту взял на себя достойный представитель нашей Церкви и нашего русского имени в Берлине, протоиерей А.П. Мальцев. Кратко, спокойно, серьезным и благородным тоном, со ссылкой на первые источники и документы он выяснил невежественному немцу ого ошибки, и в конце концов, обратил против него его же собственное оружие. Немец пишет: „по учению греческой церкви отдельный человек получает спасение не как индивидуум, а как член некоторого мистического, сверхчувственного единства“ т. е. без личной самодеятельности, единственно по дару спасающей благодати. На это автор критики резонно и основательно замечает, что, совершенно напротив, это учение, несправедливо предполагаемое у православных, открыто исповедовали *протестанты* 16-го столетия. Памфлетист указывает на графа Льва Толстого, как на „порождение“ наших церковных настроений и крайностей; защитник православия оплачивает ему тою же монетою и, как на прототип русского новатора и рационалиста, указывает на Егиди, роль которого в современном немецком обществе совершенно одинакова с ролью у нас нашего Л. Толстого. Ирген осуждает русскую церковь за учение о преданности Государю; апологет отвечает, что это не специально-православное, но общехристианское, а в частности и протестантское учение и т. д. В одном отношении отдает заслуженную честь немецкому писателю о. Протоиерей: признает совершенно справедливым сделанное им сближение нашей религиозно-государственной язвы, штундизма, с протестантизмом. Честь, как видим,

–164–

не завидная! Вообще защита православия от немецких инсинуаций на этот раз выполнена с достоинством, основательностью, и даже не без остроумия.

Отмеченный нами факт сам по себе, конечно, не так значителен, чтобы на нем задерживать внимание. Но он еще раз напоминает нам, что к немецкому писательству следует относиться с большою и большою осторожностью. В самом деле, если уже современные явления и факты, под влиянием ложных предположений и злостных тенденций, немцы так извращают; то что же сказать о событиях и фактах отдаленных?! Конечно, все будет проведено ими чрез призму национального и вероисповедного сознания...

2. „В добрый путь“. Заграничный справочный календарь. Издание „Русского Братства“ в Берлине. Берлин – С.-Петербург, 1892 г.

Не смотря на свое специальное назначение „дать для русских, едущих за границу, *спутник*, содержащий в себе наиболее необходимые и полезные сведения относительно различных заграничных учреждений, как русских (Посольства, Миссии, консульства, Церкви), так и иностранных (отделы: учебный, медицинский, художественный, промышленный и пр.)“, книжка, заглавие которой мы выписали, представляет и общий интерес (что и послужило для нас побуждением занести ее на страницы „Богословского Вестника“). Этому интереса не лишены, конечно, уже и сведения, наприм., об условиях жизни за границей, о научных и художественных заграничных центрах, о курортах и выдающихся лечебных местах, о медицинских и др. западных знаменитостях и т. д. Но особенно интересен и заслуживает преимущественного внимания составленный с исключительною полнотою и тщательностью „Церковный отдел“.

В этом отдел в сжатой и обстоятельной форме мы находим все важнейшие сведения: 1) о православных патриархиях и автокефальных церквях (патриархии: Кон-

–165–

стантинопольская, Александрийская, Антиохийская, Иерусалимская; Церкви автокефальные: Российская,

Элладская, Кипрская, Румынская, Сербская, Черногорская, Сремско-Карловацкая, Буковинско-Далматинская, Болгарский экзархат); 2) о заграничных православных храмах (русских, греческих, сербских, румынских и проч. с рисунками некоторых из них); 3) о православных русских храмах, существовавших прежде, но закрытых или перенесенных в другие места; 4) о храмах, предположенных к сооружению или уже сооружающихся. Между этими последними отметим проекты сооружения храмов в Берлине и Вене: объявлен сбор пожертвований на эти храмы и нельзя не пожелать, чтобы этот призыв был встречен возможно сочувственнее, и чтобы, таким образом, оказалась возможность украсить столицы, Германии и Австрии сооружениями, достойными православной веры и русского имени. В настоящее время наши храмы в Вене и Берлине, как об этом не раз уже замечалось в печати, оставляют желать весьма и весьма многого!

Из других отделов путеводителя можно отметить и рекомендовать читателю, – как это ни покажется, быть может, странным, – „отдел календарный“: Сведения о старом и новом стиле (летосчисление и календарь Юлианский и Григорианский), равно как и о причинах разнo временного празднования пасхи на Востоке и на Западе, при краткости, изложены здесь с такою ясностью, которой мы, по крайней мере, доселе нигде не встречали. – Таможенные правила и тарифы, условия почтово-телеграфного и железнодорожного сообщения, таблицы монет и веса и т. под., – все это в путеводителе изложено с точностью, не оставляющею желать ничего большего; но интерес к этим предметам, конечно, – дело условное и мы не будем говорить о них.

Путеводитель издан очень изящно, – по типу лучших западных изданий того же рода. Продается (в России в книжных магазинах *Суворина*) исключительно с благотворительною целью, – в пользу православного Берлинского Братства, на средства которого издан и членами которого

–166–

составлен. Конечно, главная доля забот и трудов его составлению и изданию пришлось на долю одного главных

деятелей Братства, настоятеля нашей посольской церкви в Берлине, протоиерея А.П. Мальцева, к которому, поэтому нельзя не отнести, как за этот, так и за другие его труды, с полною признательностью.

А. Введенский

Воскресенский Г.А. Алексиевский список Нового Завета и четвероевангелие преподобного Никона, Радонежского чудотворца / Богословский вестник 1893. Т. 3. № 7. (С. 167–173) (2-я пагин.)

–167–

В ризнице Московского Чудова монастыря хранится, как драгоценная святыня, пергаменный список всего Нового Завета, писанный, по преданию, в 1355 г. собственной рукою святителя Алексия, митрополита Московского и всея Руси¹²⁴⁵. В сем списке содержится новый перевод на славяно-русский язык как Евангелия, так и Апостола с Апокалипсисом. На страницах «Богословского Вестника» помещены были наши заметки о положении, какое занимает этот список среди массы славянских рукописей Евангелия и Апостола XI–XVI вв. и о значении его для нынешнего печатного славянского текста¹²⁴⁶. Сравнение Алексиевского списка Нового Завета с предшествующими ему рукописями Евангелия и Апостола показало, что в немногих относительно случаях перевод св. Алексия совпадает с древнейшим переводом юго-славянской редакции, а также – второй, древне-русской, отличаясь вместе с ними от нынешнего печатного текста; в большинстве же случаев Алексиевский список представляет исправления древнего перевода, принятые в нынешнее печатное Евангелие и печатный Апостол. Наконец, не мало имеет этот список и так сказать личных, только ему принадлежащих особенностей перевода, не встречающихся в предшествующих ему славянских списках и не принятых в ны-

–168–

нешнюю печатную Библию. Дословная верность и близость к греческому тексту константинопольской редакции составляет отличительную черту перевода св. Алексия. Что именно Алексиевский список оказал влияние на исправление печатного Евангелия и Апостола в XVII в., об этом свидетельствует историческая записка, найденная в архиве Коллегии Иностранных Дел, о переводе Библии Епифанием Славинецким и напечатанная в «Словаре историческом о писателях

духовного чина Греко-российский церкви». Переводчики или исправители, трудившиеся под руководством Епифания, исчисляя рукописи, которыми они пользовались, о Чудовском списке говорят так: «первая Славенская книга бе у преведения сего преводу и рукописанья святого Алексея митрополита всея России чудотворца, писанная в лето 6863 (т. е. 1355), до смерти его за 23 лета, яже и доднесь обретається в обители его в Чудове монастыре в кпигоноложнице блюдома и прочитаема бывает над болящими»¹²⁴⁷. Но имел ли этот список какое-либо влияние на списки Евангелия и Апостола ближайшие, конца XIV–XV в. и вообще на рукописные тексты Нового Завета? Этот вопрос учёные доселе решали отрицательно и поступали так с полным правом, потому что не было известно ни одного списка, в котором бы содержался текст такой-же, какой в списке Алексиевском. Ещё прот. А.В. Горский и К.И. Новоструев, знаменитые описатели Московской Синодальной библиотеки заметили, что труд св. Алексия, «совершенный келейно, не оставил видимого влияния на улучшение списков» (рукописных)¹²⁴⁸.

Недавно мне пришлось познакомиться с одним списком четвероевангелия конца XIV или начала XV в., заслужи-

–169–

вающим полного внимания исследователей библейского текста по своим особенным отношениям к списку св. Алексия. Это – четвероевангелие преп. Никона чудотворца, хранящееся в разнице Свято-Троицкой Сергиевой лавры, под № 1. Представляю краткое описание этой рукописи.

Евангелие это, значащееся по древней ризничной описи 1642 г. под № 15, писано на 194 л. (из них первый и последний порожние), в 8-ку, на прекрасном тонком пергамене, в два столбца, по 24 строки, очень мелким уставным письмом XIV. в.¹²⁴⁹ Обложено по доскам голубою шелковою материей, от времени обветшавшею; застежки пергаминные, оконечности серебряные и петли также. Правописание русское. В рукописи довольно сокращений и буквенных титл, хотя меньше, чем в Алексиевском списке. На первом порожнем месте надпись древняя: ѿ҃ль четвѣртное. на х҃ратѣ. никона ч҃ѣотворца. а не ѿ҃дати

его никомѸ. В начале рукописи указание евангельских чтений и краткий месяцеслов, в которых памятей русских и славянских святых нет. В начале Евангелия помещено предисловие Феофилакта Болгарского к толкованию Евангелия от Матфея. Нач.: Первѣе оубо закона они божественни мѹжи ни грамотою. ни книгами оучаху¹²⁵⁰. После Евангелия Иоанна помещены: 1) пасхалия в таблицах, 2) «Настатье лѹнѹ книждо мѣѹ со клзньми» и 3) «Рѹка бѣслоѹ, жѣвьсаа лоуннаа». На об. предпоследнего листа перечень месяцев года, начинающегося с марта. Любопытна приписка киноварью – тем же, что и вся рукопись, мелким уставным письмом, на поле 161 л. об. против Еванг. Иоанна 8:1–11, в коем повествуется о жене, ятой в прелюбодеянии: «не достойтъ его почитати. бжтвнзйи бо златооустѹ еван–

–170–

глыѣ се проше все. никакоже явлѹется поманѹвѹ сеа части. како едѣ вѣити явлѹенѹ не сѹи вѣако се еванглыѣ по христѸ»¹²⁵¹.

Нужно заметить, что в библиотеке московской духовной академии хранится другое четвероевангелие преп. Никона (фундам. рукоп. № 138), весьма тщательно писанное на отличном тонком пергамене, в 4-ку, на 199 л. в один ряд, по 25 строк на странице, отчетливым уставом XIV в., правописания русского. На первом порожнем листе надпись древняя: еѹѣ. ѿ к поѹде на харат никоновское чѣотворца. По тексту этот список совершенно сходен с Евангелием, писанным в 1383 г. в Константинополе (Моск. Син. библ. № 26–742) и относится, по нашему делению, к четвертой редакции рукописного славянского евангельского текста. На основании заметки о. архим. Леонида (в названном выше описании его), что четвероевангелие преп. Никона, хранящееся в ризнице Сергиевой лавры по письму сходно с его же евангелием, находящимся в библиотеке моск. дух. академии¹²⁵², я думал найти в нем текст тот же, что в Константинопольском Евангелии

1383 г., т. е. четвертой редакции. Но каково же было мое удивление, когда, приступив к сличению, я нашел в Никоновском ризничном Евангелии текст отличный от четвертой редакции, равно и от двух древних и близкий к третьей редакции, к Алексиевскому списку Нового Завета. Я тщательно сличил Никоновское Евангелие со списком св. Алексия. Ближайшее детальное сравнение обоих списков показало, что переписчик Никоновского четвероевангелия или исправитель в значительной степени воспользовался новым переводом, содержащимся в Алексиевском списке. Нет главы, нет ни одного евангельского чтения, в коих Никоновское четвероевангелие не представляло бы таких отличительных черт от древних списков и от нынешнего печатного текста, которые свойственны, как личные особенности,

—171—

исключительно списку св. Алексия. Но с другой стороны Никоновское четвероевангелие не представляет совершенно точной, последовательной копии с Алексиевского списка. В сем последнем, помимо общих обоим спискам мест, содержится много других особенностей, только ему одному свойственных и не разделяемых Евангелием преп. Никона, которое в этих случаях или удерживает древние чтения или имеет новые, частью принятые, частью не принятые в нынешнюю печатную Библию.

Ограничусь в настоящей заметке приведением некоторых мест из евангелия Марка по списку преп. Никона, читающихся отлично и от всех рукописных редакций и от нынешнего печатного текста и совершенно согласно только с Алексиевским списком.

Мк. 1:7 ему же нѣсмь довоѣ преклонься разрѣшити вступке (τὸν ἱμάντα) сапогу юго. В списках первой, четвертой и пятой редакций чит. ремень, в списках второй редакции взноузи. Весьма вероятно, что св. Алексей заимствовал слово вступке из толкования блаж. Феофилакта Болгарского, у которого, по списку Синод. Моск. библ. № 91 чит. да разрѣшу оустоуговь

сапогоу (Ин. 1:27)¹²⁵³. Из рукописных Евангелий, кроме Алексиевского и Никоновского, слово кѣтѣгъѣ (Мк. 1:7) встретилось только в четвероевангелии 1401 г. Моск. Публ. и Рум. Музея № 118. Но затем это евангелие, № 118, особенной близости к Алексиевскому списку не обнаруживает.

1:26 ѿ тѣрзашѣ ѿго дѣлѣ нечѣстїи (в списках второй редакции: изкроушивъ, в Ост. изтрѣсѣ, изтрѣсе).

2:17 не требѣ имѣть могущи (Ал. идравн) но зло имѣции.

5:13, ꙗко оутѣрѣмисѣ стадо по словесамъ (κατὰ τοῦ κρημνοῦ, по берегу) в море. В толковании Фоофилакта, по сп. Син. библи. № 87, встречаем: по словесѣмъ, Мф. 8:32; из словъ Мк. 5:13).

5:26 ѿ истрошивши ꙗже оу неѣ всѣ (Гал. и др. сп. первой ред. ижчнѣши, Мст. и Ост. издаивѣши).

6:11 ѿтрѣсѣте переть (τὸν χοῦν, прах).

—172

6:16 ꙗко ѿго же азъ ѿглавѣ (ἀπεκεφάλισα, оуѣ кнѣхъ) ѿана тѣ несть. Ср. ст. 28: (ѿглавн; 12:4 (ѿглавиша)).

8:17 нече ли ѡсѣплѣно имате ѣще ваше (все сп. и нын. окамѣнено, πεπωρωμένην).

8:25 ѿ оутѣрдисѣ. ѿ видѣше ꙗко всѣ (в списках разных ред. читается различно: оутѣрдисѣ, оутѣронисѣ, оутѣворисѣ, — и оутѣрѣ всѣ свѣтълѣ).

9:50 и мирѣствѣнѣте (εἰρηνεύετε) дрѣвѣ дрѣвѣ.

10:45 ꙗко ꙗко чѣчѣ не приде словесамъ вѣсти (Ал. послѣжѣ вѣсти, διακονηθῆναι).

12:1 ꙗкопа поѣточилѣ (ὑπολήνιον).

14:55 архіерѣнѣ жѣ ꙗко всѣ свѣдалище (συνέδριον). Так и 15:1.

15:7 вѣ жѣ глѣмын варава из ѣретаницѣю (μετὰ τῶν στασιαστῶν, из свѣтъникѣ — втор, ред., из конѣникѣ — ост., и нын.

со иковники) сказанъ иже неции (в) сѣстаницѣ оѣвнѣство творѣху.

16:18 и добръѣ примѣт (καὶ καλῶς ἔξουσιν, все сп. и нын. ѡ
сздѣвн боудѣтѣ).

В Алексиевском списке Нового Завета постоянно чит. глѣт, глѣт в соответствие греч. λέγει, λέγουσι (вм. обычного глѣ, глѣша). В Никоновском списке в Евангелии Марка 21 раз этот глагол употреблен – согласно с Алексиевским – в настоящем времени, и 30 раз в прошедшем. И другие глоголы: видѣти, гласити, обрѣти, познати, привѣсти, прити и т.д. нередко ставятся в Никоновском согласно с Алексиевским в настоящем времени, вместо обычного прошедшего. Помещенное в конце Никоновского четвероевангелия „Настатьѣ лѣкѣ на кнѣздо мѣѣ со клѣзнихми» буквально заимствовано из списка Нового Завета св. Алексия.

Приведенных мест достаточно, чтобы убедиться, что переписчик Никоновского четвероевангелия имел под руками Алексиевский список Нового Завета, хотя – прибавим – не выдержал последовательно редакции своего оригинала. Спрашивается: мог ли быть известен и доступен писцам или исправителям св. книг личный келейный труд св. Алексия, и – раз он сделался известен и доступен – почему не сделано с него точной копии? Надобно признать, что св. Алексей, предпринимая свой труд, но имел в виду распространить свой перевод и

–173–

ввести его в церковное употребление. Перевод его совсем новый, и по своим личным отличительным чертам – подбору слов, буквальности и близости к греческому тексту – слишком далек от унаследованного русскою церковью от болгар древнего кирилло-мефодиевского перевода. Св. Алексей совершил этот труд для себя, для своего келейного употребления. Как такой, труд св. Алексия мог быть известен и доступен только особенно к нему близким, лицам. Между ближайшими, присными св. Алексею был игумен Троицкого

монастыря преп. Сергей. Если св. Алексей особенно отличал своего ученика и друга, преп. Сергия, которого умолял даже занять престол митрополии Московской и всея Руси, то и преп. Сергей без сомнения питал чувства искренней любви и уважения к своему наставнику и другу. Чувства эти унаследовал и преемник преп. Сергия по игуменству в его обители, преп. Никон. Оба эти угодники Божии могли знать о новом переводе св. Алексея и иметь его под руками, и отсюда заимствовать те случаи одинаковых чтений, которые частью были нами выше приведены. Что св. Алексей в своем переводе не стеснялся обычным в его время славянским текстом Евангелия и Апостола, объясняется тем, что он хотел иметь только для себя, для своего домашнего употребления, наиболее понятный и наиболее близкий к греческому перевод. Переписчик или исправитель Никоновского списка заимствовал из Алексеевского значительную долю чтений, но так как его перевод предназначался для церковного употребления, то он и не дерзнул выдержать последовательно Алексеевский текст. Во всяком случае четвероевангелие преп. Никона весьма замечательно и достойно внимания, как первый опыт копии (хотя и не вполне выдержанной) с драгоценного Алексеевского кодекса.

Г. Воскресенский
15 июня 1893 г.

**Протоколы заседаний [= Журналы) Совета
Московской Духовной Академии за 1892 год //**
**Богословский вестник 1893. Т. 3. № 7. С. 301–332 (4-я
пагин.).**

–301–

ставлением ему права подавать сочинения и сдавать экзамены для получения ученой академической степени. **Приказали:** В виду выражаемого священником Белтовым желания получить высшее богословское образование и принимая во внимание, что Белтов, как окончивший курс духовной семинарии по первому разряду, имеет достаточную подготовку к слушанию академических лекций, Святейший Синод, на основании бывших примеров, определяет: разрешить священнику Белтову слушание лекций в Московской Духовной Академии, в качестве стороннего слушателя, предоставив при сем академическому Совету требовать, чтобы Белтов, наравне с студентами Академии, в назначенные Советом сроки, представлял на данные темы сочинения, подвергался репетициям и сдавал ежегодно экзамены по всем предметам академического курса, при окончании же Белтовым курса, по рассмотрении курсового его сочинения, войти в суждение об удостоении Белтова соответствующей его успехам и поведению ученой степени; о чем, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ“.

II. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1892. Окт. 8-го. В Совет Академии» указ на коя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 5 Октября сего года за № 3978: „По указу Его Императорского Величества Святейший Правительствующий Синод слушали прошение бывшего студента Университета Св. Владимира Бориса Плеского о допущении его в Московскую Духовную Академию для изучения предметов академического курса, в качестве стороннего слушателя, с предоставлением ему права сдавать в установленное время репетиции и экзамены, подавать семестровые сочинения наравне с студентами Академии, а по

окончании курса сдать окончательный экзамен и представить курсовое сочинение на ученую академическую степень. **Приказали:** В виду выражаемого просителем Плеским желания получить высшее богословское образование с целью посвятить себя впоследствии служению Святой Церкви в иноческом звании и принимая во внимание, что Плеский в наступившем учебном году выдержали приемные испытания в Московской Духовной Академии, но не был принят в число академических студентов за малопоместительностью академических зданий, Святейший Синод определяет: на основании бывших примеров, разрешить просителю Плескому слушание лекций в Московской Духовной Академии в

–302–

качестве стороннего слушателя, предоставив при сем академическому Совету требовать, чтобы Плеский, наравне со студентами Академии в назначенные Советом сроки, представлял на данные темы сочинения, подвергался репетициям и сдавал ежегодно экзамены по всем предметам академического курса, при окончании же Плеским курса, по рассмотрении курсового его сочинения, войти в суждение об удостоении Плеского соответствующей его успехам и поведению ученой степени; о чем, для зависящих распоряжений и объявления просителю по жительству его в Сергиевом посаде, Вашему Преосвященству послать указ“.

Определили: Указы Святейшего Синода принять к исполнению.

III: Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1892. Сент. 24. В Академический Совет для распоряжения“ указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 22 Сентября сего года за № 3793: „По указу Его Императорского Величества Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства от 31 минувшего Августа за 395 по ходатайству Совета Московской Духовной Академии: 1) об учреждении при названной Академии стипендии имени бывшего Ректора той же Академии Протоиерея Александра Горского на % с пожертвованного для сего Преосвященным Иоанникием, Епископом бывшим

Владикавказским, а ныне Михайловским, викарием Рязанской епархии, капитала в 5500 рублей, заключающегося в 4% облигациях 1:3 и 4 внутренних займов на сумму 2700 рублей и в 5% облигациях 3-го восточного займа на сумму 2800 рублей и 2) об утверждении проекта положения о сей стипендии. Приказали: По рассмотрении настоящего ходатайства, Святейший Синод, руководствуясь Высочайшим повелением 9 Мая 1881 года (Церк. Вестн. № 2526) определяет: 1) учредить при Московской Духовной Академии стипендию имени бывшего Ректора названной Академии Протоиерея Александра Горского на % с пожертвованного для сего Преосвященным Иоанникием, Епископом бывшим Владикавказским, а ныне Михайловским, викарием Рязанской епархии, капитала в пять тысяч пятьсот рублей и 2) проект положения о сей стипендии утвердить; о чем для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ, с приложением копии с положения о стипендии для руководства, в потребных случаях, Совету Академии.

—303—

IV. Копию с положения о стипендии имени бывшего Ректора Академии Протоиерея Александра Васильевича Горского:

§ 1.

На % с пожертвованного Преосвященным Иоанникием, Епископом бывшим Владикавказским, а ныне Михайловским, викарием Рязанской епархии, капитала в пять тысяч пятьсот рублей, заключающегося в 4% облигациях первого, третьего и четвертого внутренних займов на сумму 2700 рублей и в 5% облигациях третьего Восточного Займа на сумму 2800 руб., учреждается при Московской Духовной Академии стипендия имени бывшего Ректора Академии, Протоиерея А. В. Горского.

§ 2.

Стипендия, с утверждения Епархиального Преосвященного, назначается Советом Академии на четыре года вдовому студенту I курса, облеченному диаконским саном, если же такового в Академии не окажется, то благонравному студенту Орловской духовной семинарии.

§ 3.

В случае малоуспешности, если она зависела не от болезни или другой уважительной причины, а равно в случае неодобрительного поведения, стипендиат лишается права на стипендию.

§ 4.

Если стипендия освободится прежде окончания стипендиатом полного академического курса (вследствие напр. смерти стипендиата или увольнения его из Академии), то она назначается другому студенту порядком, указанным в § 2.

§ 5.

Могущие образоваться от не замещения стипендии остатки причисляются к основному капиталу на случай возвышения платы за содержание стипендиата; ежегодные же остатки от стипендии, в размере 15 р. 60 к. выдаются на пособие стипендиату, по окончании им академического курса.

Настоящее положение утверждено определением Святейшего Синода от 8/19 сентября 1892 года за № 2331.

Определили: Указ Святейшего Синода принять к сведению и в потребных случаях, к руководству.

V. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1892. Окт. 5. В Совет Академии для распоряжения“

—304—

указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 2-го Октября сего года за № 3937: „По указу Его Императорского Величества Святейший Правительствующий Синод слушали предложение Г. Исполняющего обязанности Синодального Обер-Прокурора, от 22 минувшего сентября за № 5099, о состоявшемся с утверждения Г. Исполняющего обязанности Синодального Обер-Прокурора, в Учебном Комитете предназначении кандидата Московской Духовной Академии Иеромонаха Иоанна (Рахманова) на вакансию учителя Александровского Осетинского духовного училища (в Ардоне), с предоставлением ближайшему начальству сего училища указания предметов, которые должен преподавать в училище означенный Иеромонах. Приказали: На вакантную должность учителя Александровского Осетинского духовного училища (в Ардоне) назначить, согласно настоящему

предложению, кандидата Московской Духовной Академии Иеромонаха Иоанна (Рахманова), предоставив при сем ближайшему начальству училища указание предметов, которые должен преподавать означенный Иеромонах; о чем, для зависящих распоряжений, Преосвященному Экзарху Грузии послать указ, уведомив таковым же и Ваше Преосвященство, а в Хозяйственное Управление передать выписку из настоящего определения для распоряжения о выдаче иеромонаху Иоанну следующих по положению из подлежащего источника прогонных и других денег.

Справка: По распоряжению о. Ректора Академии кандидату Иеромонаху Иоанну сообщено о назначении его на должность учителя Александровского Осетинского духовного училища.

Определили: Принять к сведению.

VI. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1892. Окт. 26. В Совет Академии для зависящего распоряжения“ указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 21 Октября сего года за 4273: „По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства от 3-го сего Октября за № 432, в коем, донося что Совет Московской Духовной Академии в собрании 15 минувшего сентября избрал Преосвященного Владимира, Архиепископа Казанского, Преосвященного Антония, Епископа Выборгского, Ректора С.-Петербургской Духовной Академии, Преосвященного Александра, Епископа Дмитровского, викария Московской

—305—

епархии, настоятеля первоклассного Кириллова Белозерского монастыря, Архимандрита Иакова, Председателя Учебного Комитета при Святейшем Синоде, Протоиерея Алексея Парвова, Директора Московского Публичного и Румянцевского Музеев, Действительного Тайного Советника Василия Данкова и Директора Московского Главного Архива Министерства Иностранных дел, Действительного Тайного Советника, Барона Феодора Бюлера в звание почетных членов Академии, ходатайствуете об утверждении означенных лиц в

таковом звании. **Приказали:** Преосвященного Владимира, Архиепископа Казанского, Преосвященного Антония, Епископа Выборгского, Ректора С.-Петербургской Духовной Академии, Преосвященного Александра, Епископа Дмитровского, викария Московской епархии, настоятеля первоклассного Кириллова Белозерского монастыря, Архимандрита Иакова, Председателя Учебного Комитета при Святейшем Синоде, Протоиерея Алексея Парвова, Директора Московского Публичного и Румянцевского Музеев, Действительного Тайного Советника Василия Дашкова и Директора Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел, Действительного Тайного Советника, Барона Феодора Бюлера, избранных Советом Московской Духовной Академии в звание почетных членов сей Академии, утвердить, согласно представлению Вашего Преосвященства, в таком звании; о чем, для зависящих распоряжений, Вашему Преосвященству послать указ“.

Определили: Изготовив дипломы для лиц, избранных в звание почетных членов Академии, просить их о принятии сего звания.

VI. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на журнале Совета Академии от 15-го сентября сего года: „1892 окт. 3-го. Утверждается“.

Справка: 1) В ст. XVIII означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством об утверждении действительных студентов Академия: Ивана Андреева, Александра Зыкова, Виктора Федотова, Владимира Булгакова, Александра Клодницкого и Алексея Виноградова в степени кандидата богословия с предоставлением И. Андрееву и А. Зыкову права при искании степени магистра не держать нового устного испытания. 2) В ст. XXI было изложено ходатайство Совета пред Его Высокопреосвященством о допущении к слушанию академических лекции: свя-

—306—

щенника Тамбовской епархии Павла Болховитинова, диакона той же епархии Николая Стефановского; окончивших курс с аттестатом зрелости в гимназиях: Владимирской

Александра Липеровского и Вологодской – Якова Достойнова, окончившего курс в Гатчинском Сиротском Институте Ивана Шемановского, Инженера Путей сообщения Павла Свешникова, окончившего курс в Московском пехотном юнкерском училище подпоручика Валентина Томкевича, бывшего воспитанника 5 класса Могилевской духовной семинарии Василия Яковлева и бывшего воспитанника того же класса Киевской духовной семинарии, болгарского уроженца, Николая Петрова. 3) В ст. XXIII было изложено ходатайство Совета пред Его Высокопреосвященством, о разрешении студенту Ивану Фильдману жить на частной квартире, с оставлением за ним назначенного по смете содержания.

Определили: 1) Об утверждении И. Андреева, А. Зыкова, В. Федотова, В. Булгакова, А. Клодницкого и А. Виноградова в степени кандидата богословия сообщить в Учебный комитет при Святейшем Синоде и в Канцелярию Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода. 2) Изготовить для означенных лиц кандидатские дипломы и препроводить их в подлежащие Духовные Консистории. 3) Объявить студенту 2 курса Ивану Фильдману о последовавшем ему разрешении жить на частной квартире; прочее принять к исполнению.

VIII. Резолюцию Его Высокопреосвященства, последовавшую на представление о. Ректора Академии от 13 октября сего года: „1892 Окт. 15. Разрешается“.

Справка: В означенном представлении о. Ректор ходатайствовал пред Его Высокопреосвященством, о разрешении принять в число своекоштных студентов 1-го курса Академии студентов духовных семинарий: Дмитрия Цитовича и Осипа Барилова, державших в сентябре месяце сего года приемные испытания в Академию, но не поступивших потому, что до общего балла, принятого Советом Академий за решающий (3 1/2), им не доставало одной десятой.

Определили: Резолюцию Его Высокопреосвященства принять к исполнению.

IX. Отношения Канцелярий г. Обер-Прокурора Святейшего Синода:

а) от 19 сентября сего года за № 5035: „По утвержденному Г., исп. об. Синодального Обер-Прокурора, 10) текущего сентября,

–307–

докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно-учебную службу кандидаты Московской Духовной Академии: Николай Глаголев и Сергей Липягов учителями в духовные училища, первый в Осташковское по русскому языку, а последний в Вятское (в параллельные классы) по греческому языку“.

б) от 28 сентября сего года за N 5167: „По утвержденному г. и. д. Синодального Обер-Прокурора, 17 текущего сентября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Прокл Бычковский учителем по латинскому языку в параллельные классы Кременецкого духовного училища, с разрешением Правлению оного предоставить Бычковскому и уроки по арифметике в тех же классах училища и с производством ему жалованья из местных средств“.

в) от 9 октября сего года за № 5363: „По утвержденному г., исполн. обяз. Синодального Обер-Прокурора, 1 текущего октября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определен на духовно-учебную службу кандидат Московской Духовной Академии Александр Донской помощником Инспектора в Костромскую Духовную Семинарию.

г) от 14 октября сего года за № 5499: „По утвержденному г. и. д. Синодального Обер-Прокурора 8 текущего сентября, докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно-учебную службу кандидаты Московской Духовной Академии: Михаил Тареев преподавателем по гомилетике и соединенным с нею предметам в Псковскую духовную семинарию, Александр Богданов учителем по греческому языку в Нолинское духовное училище и Иван Тюрнин – помощником Инспектора «в Вятскую духовную семинарию.

д) от 23 октября сего года за № 5664: „По утвержденному Г. Синодальным Обер-Прокурором 15-го текущего октября

докладу Учебного Комитета при Святейшем Синоде, определены на духовно-учебную службу кандидаты Московской Духовной Академии: Василий Арефьев и Константин Несмелов преподавателями, первый в Самарскую духовную семинарию по обличительному богословию, истории и обличению русского раскола и местных сект, и последней – в Пензенское духовное училище (в 1-й класс) по русскому языку, с окладом жалованья положенным для учителей из студентов семинарии“.

–308–

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 лицам сообщено о состоявшемся относительно их распоряжении высшего начальства,

X. Отношения Духовных Консисторий: Рязанской от 21 сентября сего года за № 8124, Волынской от 23 сентября за № 12:204, Вологодской от 6 Октября за № 5225 и Харьковской от 30 октября за № 8887 с уведомлением о получении документов окончивших курс в минувшем учебном году кандидатов Академии, обращенных в епархиальное ведомство.

XI. Отношение Правления Варшавского духовного училища от 22 сентября сего года за № 615 с уведомлением о получении документов, кандидата Академии, ныне смотрителя училища, иеромонаха Дионисия.

XII. Отношение Правления Московской Духовной Семинарии от 27 октября сего года за № 779 с уведомлением о получении документов студентов семинарии: Андрея Розанова, Ивана Никольского и Ивана Преображенского.

Определили: Принять к сведению.

XIII. Отношение Правления Вологодской духовной семинарии от 19 сентября за № 835, при коем препровождены документы бывшего преподавателя семинарии, ныне и. д. доцента Академии, Сергея Глаголева.

Определили: Документы и. д. доцента Академия Сергея Глаголева хранить при делах Совета Академии, а о получении

их уведомить Правление Вологодской Духовной Семинарии.

XIV. Ведомость о. Ректора Академии о пропущенных наставникам и лекциях в сентябре месяце сего года, из которой видно, что ординарный профессор, В. Ключевский опустил 6 лекций, экстраординарный проф. прот. Дмитрий Касицын – 4 лекции, орд. проф. Н. Субботин – 2 лекции, и. д. орд. проф. П. Казанский и доц. Н. Заозерский – по 1 лекции – по болезни; экстра ординарный профессор Василий Соколов и экстраорд. проф. Иерофей Татарский опустили по 4 лекции по случаю поездки в Казань в качестве представителей от Академии на юбилейное академическое торжество. Сверх сего, не было читано лекций

–309–

по нравственному богословию по случаю отпуска и. д. Инспектора Иеромонаха Григория в Крым для лечения.

Определили: Ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

XV. Заявление о. Ректора Академии о том, что, согласно отношению г. товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода на имя Его Высокопреосвященства от 5 октября сего года за № 5286 и распоряжению Его Высокопреосвященства, принять без экзаменов в число своекоштных студентов 1-го курса Академии болгарский уроженец Иеродиакон Протасий Памфилов.

Определили: Принять к сведению.

XVI. Отзывы о сочинении кандидата Николая Попова на теку „Император Лев Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении, представленном на соискание степени магистра богословия:

а) ординарного профессора Алексея Лебедева:

„Объемистое сочинение автора состоит из введения, заключающего в себе обозрение пособий и источников (I–СХХVII стр.), из описания царствования Льва в церковно-историческом отношении (двенадцать глав, стр. 1–607) и двух отделов „приложений“ (стр. 609–703).

Задача, принятая на себя автором, выполнена вполне удовлетворительно,

Обозрение источников и пособий показывает, что автор прочитал и изучал все, что прямо или косвенно относилось к его делу, при чем суждения его в этом случае стоят на должном научном уровне.

Самое царствование Льва с его церковно-исторической стороны описано и написано по плану ясному и стройному. Автор сначала делает необходимую характеристику Льва, как исторической личности с известными её отношениями к церкви и к государству. Затем подробно говорит о состоянии византийской церкви при этом императоре. Главная часть исследования ведется в хронологическом порядке: исследуя предмет, автор переходит от времени одного патриарха ко времени другого. Пред нами проходят: последние годы правления церкви патриархом Фотием (причем с особенным вниманием изучается вопрос о его вторичном низвержении), времена патриаршеств Стефана, Антония, Николая Мистика, Евфимия и опять Николая Мистика (описание).

—310—

вторичного патриаршества Николая сделано единственно для полноты изображения, так как вторичное патриаршество Николая происходило уже не при Льве). В дальнейших главах сочинения г. Попов говорит о положении законодательства, духовной образованности во времена Льва, управлений церкви, состоянии духовенства, монашества и указывает черты религиозно-нравственного состояния общества — той же эпохи. В „приложениях“ помещены четыре „слова“ императора Льва в русском переводе, сделанном самим автором, и послание Арефы, митрополита Кесарийского (в Каппадокии) тоже в русском переводе самого г. Попова. Это последнее произведение еще не являлось в печати и составляет литературную новинку.

Как видим, автор рассматривает предмет изучения со всех сторон и при том, — добавим, — судить о нем вообще правильно и здраво. Особенное значение придает труду автора то обстоятельство, что он пользуется в своих целях одним памятником, изданным в греческом подлиннике немецким ученым De Boor'ом под заглавием: *Vita Euthymii* (Berlin 1888) —

„житие Евфимия“, патриарха времен императора Льва, памятником, представляющим собой в полном смысле слова открытие по части Византийской письменности. Житие это обогащает новыми сведениями историка, описывающего историю споров в Византии из-за четвертого брака императора Льва, и проливает много света на эти споры. Указанным изданием De Voog'a в русской научной литературе еще никто не пользовался и потому привлечение этого ценного материала к изучению царствования Льва дает серьезный интерес сочинению г. Попова. Да и в иностранной литературе рассматриваемое „Житие“ мало обратило на себя внимания. Только издатель De Voog, на основании этого „жития“ составил подробный очерк жизни и деятельности Евфимия, но и то не без недостатков. De Voog, очевидно, увлекается открытым им памятником и рисует жизнь Евфимия далеко не беспристрастно; а важнее всего то, что исследователь при этом не отдает должного патриарху Николаю, противнику четвертого брака Льва. Нашему автору необходимо было осторожно пользоваться, как самым изданием, так и изысканиями De Voog'a и при том, же вступать в полемику с этим ученым. Автор так и поступает, и ведет свое дело с успехом. Впрочем, и наш автор в частных вопросах, как кажется, дает больше веры памятнику Vita Euthymii, чем

–311–

сколько этот заслуживает. – Как на характеристическую черту работы автора. Следует указать на то, что он всегда старается устранять противоречия в известиях и давать ясный и определенный ответ на то, почему и как происходило это или другое что. Он старается устранять всякие недоумения, могущие рождаться в уме читателя. Конечно, в подобных случаях автор не всегда говорит в тоне большой уверенности и не всегда удовлетворяет читателя; но тем не менее он делает все, зависящее от него – в интересе разъяснения дела, Нельзя не поставить в похвалу автора и еще следующего: он стремится к надлежащей отчетливости представлений даже в мелочах; так если в его речи встречается название какого либо дворца, монастыря, малоизвестного лица, или не совсем понятного

обычая, то он всегда в примечании дает доступное для него разъяснение – какой в данном случае разумеется дворец, монастырь, обычай и т. д.

Разумеется, в сочинении можно находить и некоторые недостатки. К числу таких можно отнести слишком доверчивое отношение автора к труду иеромонаха Герасима (Яреда), в котором подробно говорится о религиозно-политических партиях Византии до конца IX в. Г. Попов, по-видимому, не хочет знать того, что взгляды о. Герасима вызвали серьезные замечания в литературе, и в настоящее время без существенных поправок не могут пускаться в научно-литературный оборот. Характеристика императора Льва чужда жизненности и представляется бледноватой, не смотря на значительное количество собранного автором для этой цели материала. Цитирование автором источников и пособий по местам, без особенной нужды, слишком обильно и отзывается педантизмом.

По обстоятельности, основательности и обработанности сочинение, по нашему мнению, дает автору право на степень магистра богословия,

б) экстраординарного профессора Николая Каптерева:

„Сочинение г. Попова: „Император Лев Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении“, состоит из введения, самого исследования, разделённого на двенадцать глав и приложения.

Во введении автор делает довольно подробный обзор всего, что он мог найти соприкасающегося с его исследованием в русской и иностранной литературе и приходит к заключению,

–312–

что ни у нас, ни на западе нет особого специального исследования о царствовании Льва Мудрого в церковно-историческом отношении, что если исследователи и касались иногда этого предмета, то только слегка и мимоходом, не останавливаясь на нем нарочито. Такое положение дел заставило автора, для решения своей задачи, обратиться к изучению всех тех первоисточников, в которых заключаются какие-либо данные о царствовании Льва, и которые он подробно указывает и по возможности критически оценивает во введении.

В самом исследовании, сказавши предварительно о рождении, воспитании и семейной жизни императора Льва, его отношении к отцу, вступлении на престол и общем характере его государственного управления (гл. 1-я), автор со второй главы переходит к обзору всех церковных событий из времени царствования Льва Мудрого. Он подробно рассказывает о низложении императором Львом знаменитого патриарха Фотия, о последней судьбе этого патриарха, причем попутно излагает предшествующую борьбу фотриан и игнатиан, говорит (гл. III) о поставлении в патриархи вместо Фотия Стефана, брата императора Льва и сношениях по этому поводу с римскими папами. Сказав за тем (гл. IV) о патриаршестве Антония Кавлея, занявшего место умершего Стефана, автор переходит к характеристике Николая Мистика (гл. V), ставшего патриархом до смерти Антония и подробно рассказывает об отношении патриарха Николая к императору и его семейным делам, о его энергическом сопротивлении четвертому браку Льва (гл. VI), об отлучении императора по этому поводу от церкви, о происшедшем вследствие этого разделении в среде самого духовенства, об оставлении Николаем Мистиком патриаршей кафедры (гл. VII), об избрании на его место Евфимия, о характере этого патриарха, о сношениях при нем с римской церковью, о возникшей борьбе между николаитами и евфимитами (гл. VIII), о восстановлении на патриаршей кафедре Николая Мистика, о его сношениях с Римом (гл. IX), о его кончине и последовавшем затем примирении николаитов и евфимитов. В трех последних главах (X, XI и XII) автор сначала довольно подробно рассуждает о законодательной деятельности Льва Мудрого по отношению к церкви, затем обзревает духовную письменность в царствование Льва и в заключение говорить о территориальных границах константинопольского патриархата при императоре Льве, о

—313—

положении духовенства, о религиозно-нравственном состоянии византийского общества и о монашестве.

В приложении автор поместил свой перевод четырех елон Льва Мудрого и перевод одного из сочинений Арефы,

митрополита Кесарии Каппадокийской.

Представленное краткое изложение содержания исследования г. Попова показывает, что автор употребил с своей стороны все усилия возможно подробно и тщательно изучить данный вопрос на основании главным образом первоисточников, Автору удалось удачно разрешить свою задачу, благодаря чему наша ученая литература обогатилась новым оригинальным исследованием по церковной византийской истории, изучение которой по преимуществу составляет обязанность русских ученых.

Я, с своей стороны, нахожу сочинение г. Попова заслуживающих искомой им ученой степени“.

Отзывы о сочинении кандидата Дмитрия Глаголева на тему: „Второе великое путешествие Св. Апостола Павла (Деян. 15:40–18:22) (Опыт историко-экзегетического исследования), представленном на соискание степени магистра богословия:

а) экстраординарного профессора Андрея Смирнова:

„Представленный на соискание ученой степени магистра, труд г. Глаголева состоит из 7 глав (стр. 13–784) с очень небольшим к ним предисловием (3–12). Менее нежели одну сотню стихов кн. Деяний св. Апостолов, которые в синодском, издании библии 1889 г. занимают несколько менее четырех печатных страницы, автор нашел возможным передать читателю на 770 страницах не особенно разгонного письма. Средним числом на каждый стих исторической священной книги он написал 77 страниц, и на каждую страницу печатного библейского текста 193 страницы.

Этот счет на первый взгляд свидетельствовал бы об одном из двух: или о многословии и уклонении автора в сторону от предмета, или о его внимательности к предмету и трудолюбию.

Буквально понимаемая тема: „второе великое путешествие св. ап. Павла“ не требовала бы, кажется, от автора ничего более, как только того, чтобы он дал точную и подробную географическую карту и описание пути, которым шел апостол, а также установил хронологические даты относительно того: когда, откуда и куда отправлялся апостол, где и на сколько времени останав-

ливался и т. под. Главный пункт исследования – „*второе великое путешествие*“ – это определение места, откуда началось и где кончилось, и времени, каков потребовалось путешественнику для совершения своего второго великого путешествия.

Но для решения таких вопросов едва ли требовалось писать сочинение на 770 страницах. Достаточно было к библейскому тексту подставить в надлежащих местах цифры, обозначающие расстояние одного пункта, посещенного апостолом, от другого и время, потраченное им на путь и остановки.

Назвав свое сочинение именем: *второе великое путешествие* св. ап. Павла, автор не довольно ясно оправдывает эпитет, данный им второму именно путешествию предпочтительно пред другими тем, что св. Павел тогда впервые выступил с неограниченным полномочием великого апостола языков... и основал большую часть тех церквей, которые насаждены были им. Во время его апостольского служения“ (стр. 3), так как тот же эпитет *великого* придан им и *первому* (стр. 9:37) и *третьему* (стр. 163) путешествию. Автор желал дать читателю описание не просто *великого второго* путешествия, а *второго миссионерского* путешествия; он и говорит не о том только: когда, откуда и куда ходил апостол, а главным образом о том, что сделал он во время этого путешествия для распространения церкви Христовой. Сочинение поэтому оправдывало бы тему: – *второго великого миссионерского* путешествия, под каким названием оно уже и цитруется в труде Иером. Григория: *третье великое благовестническое* путешествие св. ап. Павла (стр. 210).

Если путешественник только путешествует – это еще не всегда значит, что он совершает великое дело. Иное дело, когда он путешествует, как миссионер в этом случае последний покрывает и застилает первого, и тем большее значение имеет его путешествие, чем выше самая миссия и её плоды. Автор потому-то и обращает внимание читателя на посещения путешествующим миссионером-апостолом напр. синагог в

известном месте не как на места остановок для отдыха путника, лежащие под известной географической широтой и долготой, но как на места проповеди апостольской об Иисусе Христе. Не без намерения, конечно, он делает замечания и о том, что путешественник – апостол, путешествуя, забывал об окружающем его внешнем мире (стр. 100–101), не наслаждался красотами греческого искусства (422).

–315–

Здесь предстояла автору задача счастливо проплыть между Сциллой и Харибдой, избежать которых очень нелегко. Западные описатели жизни ап. Павла, следя за ним шаг за шагом в его путешествиях, стараются наполнить душу апостола теми мыслями и впечатлениями, какие *сами* они получают от современной действительности; или так сказать вымучивают эти мысли и впечатления для апостола, воссоздавая отдаленное прошлое и заставляя его так же и то же думать и чувствовать, как и что думают и чувствуют они сами при воссоздании того прошлого путем дробной эрудиции и живого воображения вообще апостолу языков, хотя и под условными – „может быть“, „вероятно“ – дают такое содержание, наличность которого нельзя доказать ничем, оставаясь на почве данных новозаветных писаний, если не превращать произвольно апостола в любого современного туриста, заносящего в свою записную книжку все, что им получается при посещении тех местностей, где ходил когда то апостол.

Но всякий путешественник смотрит на вещи своими глазами и думает по-своему. Поэтому ничем нельзя оправдать того, когда апостола заставляют совпадать с современным туристом, Г. Глаголев старался по возможности избегать фантастического воссоздания лица ап. Павла, хотя иногда и уступал влиянию таких писателей, как Ренан, Фаррар и др. (стр. 286–288:351, 412 и др.). Как будто опасаясь представить пред читателем великого путешественника ходящим с завязанными глазами, настолько самоуглубленным, чтобы бесстрастно проходить мимо всего, что не имеет ближайшего отношения к его миссии (413–419:422 стр.), автор, рисуя известные картины, которые могли так или иначе действовать на путника, оговаривается, что ап. Павел не

с той стороны был занят ими, с какой мог быть занят грек (352–353).

Если ап. Павел, как апостол языков, путешествовал с главнейшею целью пронести всюду имя Христово, то ясно, что он прежде всего искал души человеческой, как почвы, в которую он желал заронить семя благовествования. Это приводило автора к тому, чтобы делать и давать читателю анализ той почвы, которую встречал на своем пути сеятель, вышедший сеять семя. Чтобы сделать это, нужно было с немалым трудом создать мазанковую картину жизни тех народов, к которым шел апостол, определить религиозно-нравственную

–316–

атмосферу, какую дышали они прежде, чем явился среди них апостол языков с новым словом, указать благоприятные и неблагоприятные условия для проповеди, очертить взаимные отношения и т. д., – что все автор и делает и чем объясняется обширность его опыта историко-экзегетического исследования» (стр. 5).

Автор не скрывает, что для выполнения своей задачи пользовался многочисленными и разнообразными (источникам и) пособиями и прямо говорит в примечаниях, что то или иное взято у того-то (стр. 453:462, 521:550). И это делает ему честь – явиться понятным для читателя, встречавшего в подстрочных примечаниях массу и древних, и новых писателей.

Автор приступал к своему труду с ясным сознанием его нелегкости. Он говорит: написать историю избранного нами период из жизни ап. Павла так, как того требует сущность дела и его важность, могут только весьма немногие избранные, достойные быть биографами великого апостола... Чтобы постигнуть Павла, – по словам Златоуста – нужна чистая жизнь. Наконец, характер сочинений в роде настоящего требует от составителей, сильного литературного таланта, богатого и чистого религиозно-поэтического воодушевления. В виду этого автор настоящего сочинения не может не видеть, как далеко труд его не удовлетворяет требованиям, имеющим место в данном случае. Поэтому намерения автора не идут далее того, чтобы дать хотя сколько-нибудь ценный материал для будущих

достойных биографов великого апостола языков. Сердечное желание автора – видеть в возможно-ближайшем будущем наступление того дня, когда, наконец, появится на свет „жизнь св. ап. Павла“, написанная русским православным ученым и чуждая тех недостатков, которые православный богослов и историк в большей или меньшей мере отыскивает во всех жизнеописаниях апостола языков, принадлежащих перу западных ученых (стр. 10–12).

Так скромно говорящий о своем труде, как собрании лишь сколько-нибудь ценного материала для будущих биографов апостола – православных богословов и историков, автор с успехом приближает своим „вторым великим путешествием ап. Павла“ наступление сердечно желаемого им дня, когда появится „Жизнь ап. Павла“, написанная русским ученым.

Пользуясь, впрочем, требованием самого автора и от состава –317–

вителей сочинений в роде настоящего“ литературного таланта, не можем не высказать желания, чтобы при печатании своего труда он припомнил это „свое требование и старое правило: Saep̄e stylum veritas, дабы избежать некоторых длиннот, неловких выражений, шероховатостей (что замечено в рукописи) и обмолвок (стр. 287).

Признаю сочинение во всяком случае удовлетворительным, бесспорно, для соискания кандидатом Д. Глаголевым высшей ученой степени“.

6) доцента Митрофана Муретова: „Сочинение Димитрия Глаголева представляет подробный и обширный (стр. 784) – богословский, исторический, филологический, археологической и географический комментарий на Деян.15:40–18:22, где повествуется о втором путешествии св. Ап. Павла с целью утверждения и распространения Христовой истины среди племен, обитавших в Малой Азии, Македонии и Греции. После небольшого предисловия о значении второго путешествия св. Ап. Павла в истории церкви Христовой и о научных пособиях для исследования данного отдела книги Деяний св. Апостолов, автор, следуя порядку повествования священной книги, делит свое рассуждение на 7 глав: в *первой* главе определяется

хронологическая дата начала второго путешествия св. Ап. Павла и рассматриваются обстоятельства, предшествовавшие сему путешествию (Деян.15:36–40); *вторая* посвящена изъяснению повествования Дееписателя о посещении св. Ап. Павлом прежде основанных их церковей Сирии и Киликии, о пребывании апостола в Ликаонских городах – Дервии и Листре и отшествии его в Галатию (Деян.15:41–16:6); *третья* изъясняет повествование Дееписателя о путешествии Апостола по Фригии и Галатии и о пребывании его в Троаде (Деян.16:6–10); *четвертая* рассуждает о пребывании Апостола в Филиппах (Деян.16:11–40); *пятая* – о трудах Апостола в Фессалониках и Верие (Деян.16:1–14); *шестая* – о пребывании Апостола в Афинах (Деян.16:15–18:1); наконец, *седьмая* – о подвигах Апостола в Коринфе и возвращении его в Антиохию чрез Ефес, Кесарию и Иерусалим (Деян.18:1–22).

Как достоинства, так и недостатки магистерской диссертации Дим. Глаголева остались существенно те же, что уже были указаны мною в отзыве о кандидатском его рассуждении. Одним из общих недостатков диссертации служить то, что

–318–

автор не определил точно задачи, границ и характера своей работы, т. е. автор, по-видимому, не сознает ясно: что он пишет? Историю ли жизни Апостола заданный период, комментарий ли к избранному отделу книги Деяний или же справочную историко-археологическую катену-лексикон к этому отделу и по поводу его? Вследствие сего в сочинении встречаются обширные исторические, археологические и другие трактации, к делу непосредственно не относящаяся, текстом священной книги прямо не требующаяся и, в сущности, мало что уясняющие. Так автор пишет весьма длинную справку о Тарсе, излагая религиозное, нравственное, общественно-политическое состояние го рода, его географическое положение, значение в торговле, всю историю города, даже мысли и чувства Апостола при приближении к этому городу; его апостольские труды там и проч. А между тем в кн. Деяний сказано только: *проходил. Сирию и Киликию, утверждая церкви*

(XV, 41), причем остается совершенно неясным: был ли даже Апостол в Тарсе? Если и был, данный текст священной книги совеим не требовал писать такую подробную общеисторическую справку, какую находим в диссертации г. Глаголева. Точно также: касаясь пребывания Апостола в Дервии и Листре (16:1–3), автор каким, то путем дошел до мысли – изобразить внешний вид Апостола, вторгшись при этом в повествование Дееписателя, относящееся совсем не ко второму, а к первому путешествию (Деян.14:6 и далее). По поводу выражения: *прошедши чрез Фригию и Галатию* (16:6) и краткого упоминания Дееписателем об остановке Апостола в Ефесе на обратном пути в Антиохию (17:19–21), автор вдается в такие трактации, что не знаешь: излагает ли он вообще историю Галатии и Ефеса, пишет ли исагогику посланий к Галатам и Ефесянам или же составляет комментарий на книгу Деяний. Уклоняясь в эти и подобные общенаучные трактации, автор ставит себя в недовольно удобное положение, *во-первых*, тем, что открывает возможность предъявить ему вопрос: почему трактуя об одних городах и странах так подробно, он не делает того же относительно других стран и городов, напр. Сирии, Киликии, Иерусалима, где также был Апостол во время второго путешествия? Эти исследования могли бы также составить не только новые главы, но и обширные части, даже целые тома. *Во-вторых*, тем, что самый священный текст книги Деяний и библейско-историческая сторона повество-

–319–

вания как бы закрываются от взоров читателя под нагромождаемым у автора общенаучным материалом. Сюда же надо отнести слишком подробные, но совершенно предположительные описания едва не каждого шага пути Апостола из одной местности в другую, мысли и чувства Апостола во время пути, при входе в известный город и под.

На основании сказанного, трактации о Тарсе и по поводу пребывания Апостола в Дервии и Листре, как совершенно не относящаяся ко второму путешествию св. Ап. Павла и вторгающаяся в другие эпохи жизни Апостола, я позволил себе зачеркнуть. Исследования же о Галатах, а равно и подробные

описания предположительных путей Апостола, хотя также не относящаяся прямо к делу, по моему мнению, могут быть оставлены: первые, как имеющие некоторое отношение к посланию св. Ап. Павла к „Галатам“; а вторые, как могущие быть полезными в качестве отдалённого и второстепенного пособия для обще-исторического комментария на книгу Деяний св. Апостолов“.

Как на *второй* общий недостаток сочинения можно указать на некоторую литературную необработанность изложения. Автор пишет длинными периодами, нагромождая при главных членах периода второстепенные части в виде причастий, деепричастий, придаточных предложений всевозможных родов и пр. Вследствие сего сочинение читается и понимается не легко. Впрочем, за весьма немногими исключениями, изложение автора не переходит за черту – так сказать – литературной позволительности или законности русской стилистики. А принимая во внимание, что исследование имеет не популярный характер, но назначается для ученых богословов, привыкших читать самые разнообразные стили и на разных языках, указанная особенность диссертации г. Глаголева едва ли может быть признана недостатком в строгом смысле слова. Встречаются также, хотя и в виде исключений, отдельные выражения, которые могут показаться или не соответствующими предмету диссертации, или неточными, или же просто неуклюжими, например: *письма* вместо: *послания* (стр. 679), – со всеми указанными делам и плоти Апостолу *пришлось много считаться* в Галатии (207), – к Апостолу *посыпались вопросы* о Варнаве (115), – где (в Греции) для уроженца Азии было так много неизвестного, но и в то же время *импонирующего* на его ум и чувство (280), – не ранее, как в 7 веке эта форма (демократия) сменилась тиранией, которая ознаменовала

–320–

свое время развитием морского и колониального развития города (603), – *аудитория миссионера* (660), – нельзя в то же время пройти без порицания его (Галлиона) личной безучастности, даже пренебрежительности к *сути иудейского движения*, *обсужденного им чисто с нормальной* (?)

формальной?) *точки зрения* (763) и под. Нельзя одобрить также стремления автора оригинальничать в переводе греческого текста на русский язык, хотя, с одной стороны, изданный Синодский перевод в данном отделе отличается точностью, а с другой – переводы, предлагаемые автором, не могут быть признаны удачными. Неприятное, наконец, впечатление производит необычная в ученых сочинениях, граничащая иногда с неточностью, краткость в цитации источников и пособий.

Указанные недостатки сочинения, частью исправленные мною, а частью помеченные и легко исправимые при печатании книги, относятся только к внешне-формальной стороне диссертации. Рассматриваемый же по существу чисто научной стороны труд г. Глаголева представляет весьма серьезное и всестороннее исследование данного предмета. Автор тщательно изучил и основательно воспользовался не только всеми наилучшими экзегетическими пособиями, как древних авторитетных толкователей церковных (особенно св. Златоуста), так и новейших иностранных (Штира, Мейера, Ольсгаузена, Рилльэ, Массля, известного издания Миня: *Scripturae sacrae cursus complectus* и мн. др.), но и специальными исследованиями по истории Апостольского века А. В. Горского, Преосв. Иннокентия, Фаррара, Неандера, Кренкеля Эвальда, Гаусрата, Ренана), по библейской и классической филологии (Винера, Ширлица, Валя и др.), по древней истории, географии, этнографии, религии, археологии и хронологии (Киперта, Риттера, Визелера, Преосв. Хрисанфа, реальные словари Герцога, Шенкеля, Винера и др.), – причем наиболее важные и основные даты проверены автором по первоисточникам (Иосифа Флавия, Диодора Сицилийского, Страбона, Плиния, Тацита, Плутарха и др.). Кроме сего, автор изучил не только послания св. Ап. Павла, имеющие отношение к данному путешествию Апостола (Галатам, Коринфянам, Фессалоникийцам и Филиппийцам), но и лучшие, древние и новые, экзегетические и исагогические труды, касающиеся этих посланий.

Так как наиболее специальные работы по данному предмету принадлежат ученым или отрицательного

направления (Ренан, Гаусрат), или полуотражательного (Неандер, Эвальд), или же

–321–

все-таки либерально-протестантского (Фаррар, также более ученые комментаторы книги Деяний и посланий Ап. Павла), то автору, как богослову православному, невозможно было прямо и – так сказать – *sinесurа* пользоваться чужими трудами, но требовалась напряженная осмотрительность и критическая самостоятельность при употреблении иностранных исследований. В этом отношении сочинение г. Глаголева заслуживает полного одобрения: Весь обширный научный материал инославных исследований тщательно проверен и, где была надобность, самостоятельно переработан православным веро – и наукознанием автора.

Говоря о самостоятельности исследования автора, мы употребляем термин не в строгом, смысле. На чисто научную сторону предмета, как таковую, независимо от православной пере работы научного материала, самостоятельность исследования автора не простирается: т. е. никаких новых источников сравнительно с исследованными уже на запад: автор не привнес в свою работу и не провел, да и не мог, по существу самого дела, провести какого-либо оригинального взгляда на весь предмет вообще и на частные его стороны. Но и для того, чтобы воспользоваться уже готовыми исследованиями иностранных ученых, от автора требовалось далеко не заурядное трудолюбие и широкая, преимущественно филологическая ученая подготовка. Вообще труд автора представляет вполне добросовестную, весьма обширную и совершенно научную компиляцию. В этом отношении наиболее выдаются главы: о пребывании св. Ап. Павла в Афинах и Коринфе. и не только эти главы, но и вообще все сочинение может быть признано весьма полезным вкладом в русскую, сравнительно не богатую литературу по экзегезу книги Деяний св. Апостолов и по истории апостольского века,

Принимая во внимание эти *существенные в научном отношении достоинства сочинения*, преизбыточно покрывающая собою *несущественные, внешне-формальные и*

легко устранимые недостатки оно, нахожу возможным вполне одобрить труд Дим. Глаголева для напечатания в качестве магистерской диссертации, обязав при сем автора: 1) исправить отмеченные стилистические недосмотры; 2) поставить точные и подробные цитаты, где таковых не имеется; 3) руководствоваться при напечатании книги поправками и пометками, сделанными мною в рукописи, и 4) особенно опустить зачеркнутое мною: эпиграф, стр. 5–6:9–10:40–41,

–322–

76–97:100–103. 107–110 (примечание), 224–226:598–599 и некот. др.

Справка: 1) § 31 положения об испытаниях на учёные степени, „сочинение, представленное на степень магистра и признанное удовлетворительным, должно быть напечатано, но в Совет Академия для рассмотрения оно может быть представлено и до напечатания, в рукописи четкой и чистой“. 2) По § 32 того же положения ищущие степени магистра богословия обязаны представить ректору по крайней мере за две недели до защищения 50 экземпляров напечатанной диссертации.

Определили: Кандидатам Николаю Попову и Дмитрию Глаголеву дозволить печатать их магистерские сочинения, а суждение о диспутах иметь по представлении ими узаконенного количества экземпляров напечатанных диссертаций.

XVII. Представленные и. д. Инспектора Академия Иеромонахом Григорием, и. д. ординарного профессора Петром Казанских, доцентом Академии Алексеем Введенским и и. д. доцента Сергеем Глаголевым программы лекций в текущем году по нравственному богословию, истории философии, метафизике, логике и введению в круг богословских наук.

Определили: Представленных программы лекций утвердить.

XVIII. Прошения кандидатов Академии: Алексея Сосновского, Александра Товарова, Василия Архангельского, Михаила Миртова, Николая Виноградского, Ивана Николина, Ивана Попова и Петра Полянского о выдаче им на трехмесячный срок их кандидатских сочинений.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

XIX. Записки экстраординарных профессоров Н. Каптерева и Н. Корсунского о выписке книг, который они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Н. Колосову выписать для академической библиотеки, но справке с ее наличностью, означенные в записках книги и о последующем представить правлению Академии.

XX. Отношения Управления императорской публичной библиотеки от 21 сентября сего года за № 1184, Московского Публичного и Румянцевского Музеев от 28 сентября за № 354 и Библиотеки Упсальского Университета от 29 сентября с уведомлением о получении книг, присланных из Совета Академии.

–323–

Определили: Принять к сведению.

XXI. Донесение библиотекаря Академия П. Колосова: „Честь имею донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в Библиотеку:

1) От Высокопреосвященнейшего Леонтия, Митрополита Московского – его издание Нового Завета Святителя Алексия.

2) От Гг. профессоров Академии: а) „Русский вестник“ за 1890 г. книги 1:2, 7 и 12; за 1891 г. кн. 5:8–11, б) „Русское обозрение“ за 1890 г. кн. 2–6:11–12; за 1891 г. кн. 1:2, 6:8 и 10; в) „Русская Мысль“ за 1890 г. кн. 11; за 1891 г. кн. 1:2, 7:10–12; г) „Русский Архив“ за 1891 г. кн. 2:11 и 12, д) „Русская Старина“ за 1891 г. кн. 7; е) „Русское Богатство“ за 1890 г. кн. 9–12; за 1891 г. кн. 1:2, 5:6, 7:10–12; ж) „Вестник Европы“ за 1890 г. кн. 11; за 1891 г. 2:6–7:9–10:3) „Исторический Вестник“ за 1891 г. 7–10 кн.; и) Приложения к „Живописному Обозрению“ за 1889 г. кн. 1–4:6; за 1890 г. кн. 3:6–12; за 1891 г. 1–2 кн.

3) От о. Архимандрита Никифора – его сочинение „Иллюстрированная популярная полная библейская энциклопедия“, вып. 1–4.

4) От о. Архимандрита Иакова – его сочинение: а) „Пастырь в отношении к себе и пастве“; б) „Житие преп. Кирилла

Белозерского“ и „Слово в день Рождества Христова“.

5) От орд. проф. Академии А. П. Лебедева – его брошюры: а) „Неделя в Константинополе“, б) „Мысли и чувства по поводу одного нового открытия в области науки церковной истории“ и в) „Новые и старые источники первоначального монашества“.

6) От о. Инспектора Академии иеромонаха Григория – его сочинение: „Третье великое благовестническое путешествие св. Ап. Павла“.

7) От проф. И. Н. Корсунского – его брошюры: а) „Проповедническая деятельность Филарета (Дроздова) в бытность его архиепископом Тверским и Ярославским (1819–1821)“, 3 экз. и б) „Покров милости Божией над Лаврою Преп. Сергия и Сергиевским Посадом во время губительных болезней“.

8) От проф. И. А. Татарского – его брошюры: а) „Религиозный элемент в эпосе Гомера“, 2 экз. и б) „В. Д. Кудрявцев“.

9) От Редакции „Богословского Вестника“: а) „Παπαδοπούλο Κεραμεύς Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθηκὴ“ τόμ 1 „Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας“ том I, б) „Сообщения Православного Пале

–324–

стинского общества“ за апрель и июнь 1892 г. в) „Палестинский Сборник“, вып. 31 и 34; г) Шевелева „Церковь и зрелища“, д) „Письма Иоанна Златоуста к диаконисе Олимпиаде“ в пер. Бронзова; е) Реверсов „Очерк западной апологетической литературы II и III вв. и ж) Рцы „Листопад“.

10) От Императорской Археологической Комиссии – Материалы по Археологии России №№ 8 и 9-й.

11) От И. Вахрамеева 3-й вып. „Рукописей славянских и русских“, принадлежащих ему, в описании А. Титова.

12) От приват-доцента Московского Университета М. Красножена – его сочинение „Толкователи канонического кодекса Восточной церкви. Аристин, Зонара и Вальсамон“.

13) От преподавателя Ярославской Духовной Семинарии Н. Корсунского – его перевод „Стромат“ Климента Александрийского.

14) От иеромонаха Иоанна (Рахманова) – его брошюра: „Церковь Благовещения в с. Благовещенском Дмитровского уезда, Московской губернии“.

15) От законоучителя нежинского Историко-филологического Института священника Павла Светлова – его сочинение „Пророческие или вещие сны», 2 экз.

16) От П. П. Никологорской (через проф. Гр. Ал. Воскресенского) – 16 названий книг литературного и философского по держания в 17 томах.

17) От доктора Д. С. Трифоновского – его брошюра „Наша общеобразовательная школа“.

18) От иеродиакона Антонина – брошюра: Токмаков „Историко-археологическое описание Вознесенской Давидовской пустыни Серпуховского уезда, Московской губернии“.

19) От прот. А. Свирелина – его сочинение „Православное исповедание христианской веры в Четьих-Минеях св. Димитрия Ростовского“.

20) От преподават. Д. Лаврова – его брошюры: а) Св. Дионисий, архиепископ Суздальский“, б) „О церковно-приходских школах и школах грамотности“ в) „Нижегородский Вознесенский Печерский монастырь“ и г) „Прот. Р. Г. Кудрявцев“.

21) От преподават. Ярославского Духовного училища В. Мирославского – его брошюры: а) Святитель Димитрий митрополит Ростовский, как проповедник“ и б) „Преподобный Сергей“ (стихотворение).

22) От студента 4 к. Академии с. Казанского: Matthies „Ubie

–325–
verhalt sich Kants Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Vernunft“ zu d. Luther Kirchenlehre?»

Определили: Благодарить жертвователей.

XXI. Прошение преподавателя 2-го Орловского духовного училища Якова Горожанского: „Нуждаясь, для написания магистерской диссертации о Дамаскине Семенове-Рудневе, епископе Нижегородском (1737–1795), в пользовании нижеуказанною рукописью и четырьмя сочинениями из академической библиотеки и не имея возможности, по службе

моей, приехать для этого в Академию, – покорнейше прошу Совет Академии о высылке мне рукописи (на месячный срок) и книг (на двухмесячный срок) в город Орел чрез Правление Орловского духовного училища:

1. „Льва Алляция церковная история“, № 169 акад. рукоп.

2. Lionis Alatii. De ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consentione libri tres (по систематическому каталогу книг библиотеки М. Д. Акад. И. Н. Корсунского, т. II № 5028).

3. Joh. Georg. Walahii. Historia controversiae graecorum tatinorumque de processione Spiritus Sancti. Jenae. 1751. 8° (ibid. № 4603).

4. Платона (Левшина) митр. Московского. Письма к преосвященным Амвросию (Победову) и Августину (Виноградскому). С примеч. С. К. Смирнова. М. 1890. 8° (ibid. т. I № 2826).

5. Dr. I. A. Dorner. Geschichte der protestantischen Theologiae München, 1867. 8° (ibid. т. 5266)“.

Определили: В высылке рукописи и книг просителю отказать и уведомить его, что заниматься ими он может в фундаментальной академической библиотеке;

XXI. Прошения студентов III курса Академии:

а) Александра Никольского:

„В настоящее время переехала на жительство в Сергиевский посад моя мать. Находя для себя, по условиям моего здоровья, более удобным жить вместе с матерью на квартире, я покорнейше прошу Совет Академии разрешить мне это – (жить на квартире с матерью). Вместе с тем покорнейше прошу Совет Академии оставить за мною казенную стипендию, которую я до сих пор пользовался, так как своих средств к содержанию я совершенно не имею. Если же оставить за мною казенную стипендию, при условии моей жизни на квартире, – будет нельзя, то прошу обменять ее на полную частную стипендию“ и

б) Константина Успенского:

„Мать моя, вдова священника, Анна Никитишна Успенская в –326–

настоящее время живет в Сергиевом посаде; преклонность лет и слабое её здоровье требуют присутствия при ней кого-либо из близких родных; в настоящее время здесь, в Посаде, таким лицом являюсь я один. В виду этого осмеливаюсь покорнейше просить Совет Академии разрешить мне проживать на квартире вместе с матерью. При чем я покорнейше прошу Совет Академии оставить за мной, если возможно, казенную стипендию, которую я получаю и разрешить мне получать ее ежемесячно. При сем представляю вид на жительство моей матери“.

Справка: Примечание к § 113 устава духовных академий: „Вне зданий академии своекоштным студентам дозволяется жить только у родителей.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством о разрешении студентам Александру Никольскому и Константину Успенскому жить на частных квартирах вместе с своими матерями и заменить казенные стипендии, которыми они пользуются, частными одинакового размера.

XXIV. Прошения на имя о. Ректора Академии воспитанников семинарии – Московской – Сергея Толгского и Бориса Забавина, Минской – Михаила Мигая и Астраханской – Григория Забелина 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 С. Толгского, Б. Забавина, М. Мигая и Г. Забелина к слушанию академических лекций.

XXV. Письмо на имя о. Ректора Академии Его Высокопреосвященства, Высокопреосвященнейшего Михаила митрополита Сербского от 5-го октября сего года: „С сим письмом предстанет Вашему Высокопреподобию, Светозар Радованович, который представит Вам свои документы, по

которым прошу принять его в Духовную Академию, для высшего духовного образования.

По окончании учения в здешней семинарии, Светозар служил в Консистории, потом был учителем в народной школе и посему сознательно пожелал высшего образования для служения

—327—

святой православной церкви. И я надеюсь, что он будет трудиться ревностно для своего образования.

Но он человек бедный и для сего прошу принять его в корпус в общежитие и исходатайствовать ему стипендию Святейшего Синода“.

XXVI. Прошение на его же имя сербского уроженца Светозара Радовановича: „Желая поступить в число студентов I курса Московской Духовной Академии, покорнейше прошу Ваше Высокопреподобие допустить меня к приёмным экзаменам, а в случае поступления моего в Академию ходатайствовать пред Святейшим Синодом о назначении мне стипендии“.

XXVII. Письмо на имя о. Ректора Академия Настоятеля Сербского подворья в Москве, Архимандрита Кирилла: „Податель сего письма Илия Кара-Иорданович, уроженец македонский, студент Императорского Московского Университета, желает поступить в вверенную Вам Академию. Это тот самый молодой человек, о котором я имел честь говорить Вашему Высокопреподобию, бывши на днях у Вас.

Вполне надеюсь, что Ваше Высокопреподобие не откажет этому бедному человеку получить высшее духовное образование и со временем быть полезным своей родине и своим угнетенным братьям“.

XXVIII. Прошение на его же имя студента 1 курса Императорского Московского Университета Ильи Кара-Иорданова: „Желая поступить в Московскую Духовную Академию для продолжения своего образования, осмеливаюсь покорнейше просить Вашего разрешения о принятии меня во вверенную Вам, Ваше Высокопреподобие, Академию, дабы я по окончании оной, мог с пользою служить церкви и родине“.

XXIX. Заявление о. Ректора Академии о том, что сербские уроженцы Светозар. Радованович и Илья Кара-Иорданов, по прибытии в Академию, написали по три сочинения: по Священному Писанию Ветхого Завета, введению в круг богословских наук и философии, сдавали устные испытания по догматическому богословию, церковной истории общей и русской и немецкому языку и получили следующие балы: а) Радованович: по Священному Писанию 1 –, введению в круг богословских наук 4 и философии 2 – (сочинения), догматическому богословию 4, церковной истории 2 1/2, и немецкому языку 5 (ответы); б) Кара-Иорданов: по Священному Писанию – 2, введению в круг богословских

–328–

наук 3 и философия 3 1/2, (сочинения); догматическому богословию 3, церковной истории 4 и немецкому языку 5.

Справка: 1) Испытаний по древним языкам ни Радованович, ни Кара-Иорданов не сдавали за незнанием этих языков. 2) Общий балл, полученный Светозаром Радовановичем по ответам и сочинениям – 2:32, а Ильей Кара-Иордановым 2:92.

Определили: Принимая во внимание с одной стороны определение Святейшего Синода от 11 марта – 9 апреля 1869 г., на основании которого начальства духовно-учебных заведений поступающим в эти заведения иностранцам должны оказывать все возможное снисхождение, как в приемных и выпускных экзаменах, так и во время прохождения наук, не стесняясь требованиями уставов этих заведений, с другой – то, что не вполне достаточные познания сербских уроженцев Светозара Радовановича и Ильи Кара-Иорданова в предметах семинарского курса могли зависеть от недостаточного знания ими русского языка и могут быть восполнены в течение академического курса, благопочтительнейше просить ходатайства Его Высокопреосвященства пред Святейшим Синодом о разрешении принять сербских уроженцев Светозара Радовановича и Илью Кара-Иорданова в число действительных студентов 1 курса Академии и, в случае разрешения, ассигновать на содержание их особую сумму из кредита,

назначенного на содержание воспитанников в духовно-учебных заведениях.

XXX. Собственноручные показания студентов 1-го курса о желании их изучать предметы первой и второй группы, один из древних и новых языков и слушать лекции по естественнонаучной апологетике. По сим показаниям изъявили желание слушать:

Предметы первой группы:

из языков:

Алексеев (иеродиак.), Михей, греч. и англ. греч. и
1. вольнослуш. Боголюбов Николай англ. лат. и нем. греч,
(Нижег.) Белтов Петр Свящ. вольносл. и франц.
Гаев Кузьма, болг.

Горшков Александр Грановский греч. и нем. греч. и
5. Афанасий Добротин Николай Дрозд англ. греч. и нем.
Михаил Жузе Пантелеймон греч. и нем. греч. и
франц.

—329—

из языков:

Заржицкий Игнатий Захаржевский Иван греч. и нем. лат. и
10. Казанцев Василий Краснов Леонид франц. греч. и франц.
Кынчев Михаил греч. и англ. лат. и
нем.

Лихачев Николай Мальцев Федор, греч. и франц. греч. и
15. свящ. вольносл. Марсов Алексей англ. лат. и нем, греч.
(Машкин) иерод. Серапион, вольн. и франц. греч. и англ.
Мелехов Евгений

Молчанов Сергей Мутавчиев Панайот греч. и нем. греч. и
20. Мухин Василий Никифоров Федор нем. греч. и нем.
Пальмов Иван греч. и нем. лат. и
англ.

Плеский Борис, вольносл. Покровский лат. и англ. греч. и
25. Дмитрий Покровский Николай Попов англ. греч. и англ.
Анатолий Попов Иван греч. и нем. лат. и
нем.

30. Ристькок Георгий Речкин Василий греч. и нем. греч. и
Речкин Иван Сосновский Александр англ. греч. и франц.

- | | |
|---|--|
| Титов Александр | греч. и франц. греч. и нем. |
| Трегубов Иван Тронин Василий | греч. и нем. греч. и нем. |
| 35. Хреновский Иван Цитович Дмитрий | нем. лат. и нем. греч. и нем. греч. и нем. |
| 40. Штемберг, Николай Якубовский Константин | греч. и франц. лат. и нем. |
| 42. Яновский Василий | лат. и франц. |

Предметы второй группы:

- из языков:
- | | |
|--|--------------------------------|
| 1. Алмазов. Константин Аранович Сергей | греч. и нем. греч. и нем. |
| Бариллов Осип Богоявленский Григорий | англ. лат. и нем. греч. и нем. |

—330—

- из языков:
- | | |
|---|--|
| Вергин Ефрем Веселовский Николай | греч. и нем. лат. и франц. греч. и нем. |
| 5. Волковский Дмитрий Воскресенский Василий Голубев Иван | греч. и нем. лат. и нем. |
| Добротворский Михаил Запольский | греч. и нем. греч. и нем. |
| 10. Матвей Ивановский Николай Изюмов | нем. лат. и нем. греч. и нем. лат. и нем. |
| Михаил Кара-Иорданов Илья | лат. и нем. греч. и нем. |
| Кириллов Василий Киятский Михайл | франц. лат. и нем. греч. и франц. греч. и нем. |
| 15. Креминский Василий Кузнецов Александр Кузнецов Михаил | нем. |
| Лебедев Дмитрий Маминайшвили | греч. и нем. лат. и нем. |
| 20. Евтихий Москалевич Сергей | нем. лат. и нем. лат. и нем. греч. и нем. |
| Мучканский Дмитрий Пагоров Петр | греч. и нем. греч. и нем. |
| Надеждин Христофор Нечаев Виктор | нем. лат. и нем. греч. и нем. |
| 25. (Памфилов) Протасий иерод. Попов | греч. и нем. лат. и нем. греч. и нем. |
| Александр, свящ. Попов Митрофан | греч. и нем. лат. и нем. |
| Преображенский Николай Радованович | нем. греч. и нем. лат. и нем. |
| 30. Светозар Рождественский Петр, диак. | нем. греч. и нем. лат. и нем. |
| Руднев Михаил Рыбинский Василий | греч. и нем. лат. и нем. |
| 35. Сахаров, Александр Семеновский | нем. лат. и нем. лат. и нем. |
| Николай Смагин, Константин Соломин | греч. и нем. лат. и нем. |

Алексей Ставровский Сергей	нем. греч. и англ.
Строев Иван Судницын Дмитрий	греч. и англ. лат. и
40. Тимофеев Владимир Тихомиров	франц. греч. и нем.
Владимир Успенский Александр	греч. и нем. греч. и нем.

–331–

из языков:

45. Успенский Иван Четвериков Сергей греч. и нем. лат. и франц.

47. Федоровский Николай лат. и англ.

Слушать лекции по естественнонаучной апологетике изъявили желание все студенты 1-го курса.

Определили: 1) Утвердив распределение студентов 1-го курса по группам, древним и новым языкам, собственноручные показания студентов хранить при делах Совета Академии 2) Список студентов, изъявивших желание слушать лекции по естественнонаучной апологетике, сообщить преподавателю оной, профессору Димитрию Голубинскому.

XXXI. Отзыв доцента Н. Заозерского о кандидатском сочинении студента Якова Матусевича: „Историческое обозрение организации западно- и южнорусских братьев, подвизавшихся на пользу православия“.

„Названное сочинение – небольшого объема (1–312) – представляет весьма сжатое изображение внутренней организации западно- и южнорусских братств, в течении XV–XVIII вв. действовавших за интересы церкви православной, испытывавшей крайне стеснительное положение за это время от иезуитско-польского на нее давление.“

В историческом ходе образования братств автор различает два типа – древнейший, представлявший собою простой союз приходских лиц, утилизовавший в пользу приходского храма народный обычай медоварения братчиною или „складом“ (складчиною) и позднейший – тип церковных братств, построенных на патронатском праве преследовавших высшие задачи – просветительно-полемиические и охранительные. Соответственно такому различению он в своем сочинении отдельно и изображает внутреннее устройство братств того и другого рода.

Материал для своих построений автор указывает а) в королевских грамотах, дававшихся на основание братств или на признание за ними разных льгот, прав и привилегий, при чем в этих правилах встречаются и правила устройства братств. – затем, б) в летописях братств (Львовского напр.), в) в каталогах или реестрах и особенно за позднейшее время, г) в Уставах братств (напр. – Виленского, Луцкого, Львовского). Обладая вполне достаточною начитанностью по данному предмету, автор владеет и умением полно, систематически и живо схва-

–332–

тывать и изображать сущность дела; задачи, организация, образ деятельности братств изображены у него основательно, и сочинение читается с большим интересом. На сем основании при знаю сочинение заслуживающим кандидатской степени и в виду несложности задачи, выполненной сочинением, отмечаю его бал лом 4+“.

Справка: Я. Матусевич окончил курс в минувшем учебном году с званием действительного студента и правом на получения степени кандидата богословия по представлении сочинения, заслуживающего сей степени.

Определили: Благопочтительнейше ходатайствовать пред Его Высокопреосвященством об утверждении действительного студента Якова Матусевича в степени богословия.

На сем журнале резолюция Его Высокопреосвященства: „1892. Нояб. 10. Исполнить“.

27 ноября 1892 года.

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: II. Субботина, В. Ключевского и Прот. Д. Касицына, не присутствовавших по болезни.

Слушали: I. Сданный Его Высокопреосвященством с надписью: „1892. Нояб. 13-го в Совет Академии“ указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 12 Ноября сего года за № 4548.

„По указу Его Императорского Величества Святейший Правительствующий Синод слушали представление Вашего Преосвященства от 4 Сентября сего года за № 414, по

ходатайству Совета Московской Духовной Академии об утверждении исправляющего должность Инспектора названной Академии, кандидата богословия, Иеромонаха Григория в степени магистра богословия за представленное им на соискание сей степени сочинение под заглавием: „Третье великое благовестническое путешествие Святого Апостола Павла“ (Опыт историко-экзегетического исследования), Сергиев посад, 1892 года. **Приказали:** Исправляющего должность Инспектора Московской Духовитой Академии кандидата богословия, Иеромонаха Григория, удостоенного академическим Советом за сочинение: „Третье великое благовестническое
(Продолжение следует)

Август

Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование на пророка Авдия / Пер. П. И. Казанского; под ред. М. Д. Муретова // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 8. С. 5–18 (1-я пагин.).

–5–

Предисловие

Авдий пророчествовал вероятно в те же самые времена, что и Иоиль; и едва ли не по отношению к нему получил он свое видение и сообщает раскрытие того же предмета; ибо Иоиль в самом уже конце своего пророчества говорит: *Египет в погибель будет, и Идумея в поле погибели будет за озлобление сынов Иудиных, понеже пролияша кровь праведную на земли своей* (Иоил.3:19), а Авдий подробно повествует о погибели Идумеи, каким образом и как в свое время совершится она. поскольку же для читателей библейских Писаний полезно в точности и прежде всего узнать, что такое Идумея и что с нею случилось и ради чего подверглась она бедствиям от гнева божественного, то мы и скажем о всем этом, раскрывая это любознательным насколько возможно ясно. Так как он (Исав) Едомом, то есть, земным назван за то, что продал первородство и пренебрег честью, проистекающею отсюда для него, и предпочел предложенное блюдо одной и притом весьма дешевой снеди: то и происшедших от него стали называть Идумеями. Страна же Идумеев называется Сеир и

–6–

Феман; Сеиром называется потому, что жители её, говорят, косматы, как и Исав был космат и покрыт волосами (Быт.25:25), а Сеир значит: обрастание волосами или обросший волосами. В этой стране была и гора *Сеир*. Феманом же еще называется она ради того, что лежит на самом юге, а Феман на Еврейском языке и значит юг. Но некоторые думают, что Феманом она называется и по другой причине, а именно говорят, что у Исава был некогда сын Елифаз, а от Елифаза Феман, от которого и страна получила имя Феман. Сказанного об Идумее и её жителях достаточно. Погибли же они по следующей причине.

Когда Иерусалим терпел осаду от Навуходоносора и дошел до последних зол (ибо бесчисленное множество жителей его истреблено было мечами язычников), тогда некоторые с трудом спасались и уходили в страны соседних языческих народов. Но особенно много Израильтян переселилось в Идумею, соседнюю с ними страну; ибо они думали, что Идумеи окажут сочувствие к ним, как братьям, и вспомнят о кровном родстве и окажут им помощь в столь тяжком бедствии. Они же, хотя и обязаны были оказать им сострадание, как братьям, не допускали их в свою страну, но, разбойническим образом обегая проходы Идумеи, избивали и подвергали грабежу находившихся в смятении и страхе, – и были столь бесчеловечны, что превзошли даже лютость Вавилонян; ибо, как я сказал, они нападали на погибающих, издеваясь над ними, и бедствия единокровных обращая в повод к радости. Итак, Иудеи уходили тогда в страну Персов и Мидян. Когда же по прошествии семидесяти лет Господь

–7–

умилосердился над ними (ибо они возвратились в Иудею); тогда они употребляли все усилия, чтобы восстановить самый город и опять построить в нем храм. Но Идумеи, будучи братьями и соседями, опять были уязвляемы завистью и хотели воспрепятствовать этим начинаниям и, собравши единомышленных с собою и окрест живущих варваров, вступили в битву (с Иудеями), но пали и погибли в долине Иосафатовой, потому что Бог защищал Израильтян. А как Идумеи оказались безжалостнее иноплеменников, то Израильтяне сделали нашествие на самую их страну, умертвили жителей ее и, обыскивая каменные расселины и пещеры и убежища в земле, находимых там предавали избиению.

Авд.1:1. Видение Авдиино: сия глаголет Господь Бог Идумеи: слух слышах от Господа, известие во языки посла: встаните, и востанем на ню ратию.

В сих словах он изъясняет нам всю цель своего пророчества, или видения и ясно указывает, к чему оно направляется: он старается удостоверить нас в том, что это видение относится к тем бедствиям, которые постигнут Идумею,

– укрепляет слушателей в вере. А что возвещаемое им всенепременно совершится, в этом старается убедить указанием на то, что эти слова отнюдь не его, но что, напротив, это слова Божии. Посему и говорит, что он *слух услышал от Бога на Идумею*. А какой надобно разуместь слух, опять тотчас объяснил сам, присовокупив, что он *известие во языки посла*. А какие *языки*? – народы Идумеи. Против них, говорит, отправлено известие, т. е. осада или заключение¹²⁵⁴, так как бо-

–8–

жественный суд осуждает на неизбежное опустошение. Или и другим образом: народам, живущим окрест Идумеи, повелел произвести известие или осаду. Повелел же не вполне ясно, но как Бог возбуждая и поощряя против них тех, которые повинуюсь с готовностью божественным внушениям, как бы кричат друг другу и говорят: *возстаните, и восстанем на ню ратию*; ибо вместе с Израильтянами, опустошающими Идумею, вторглись в неё и соседние народы.

Авд. 1:2–4. Се мала дах ты во языцех, бесчестен ты еси зело. Презорство сердца твоего воздвиже ты живущаго в пещерах каменных, возвышающаго¹²⁵⁵ храмину свою, глаголющаго в сердца своем: кто мя свержет на землю? Аще вознесешия якоже орел, и аще положиши гнездо твое среде звезд и оттуду свергу ты, глаголет Господь.

Говорит, что сделал его самым ничтожным среди народов и презренным вследствие того, что они сделались совершенно малочисленными, если сравнить их со множеством нападающих; ибо, как я сказал, против них возбуждены весьма многие. Или же малочисленными, говорит, сделались они потому, что война истребила племя их и превратила его в малочисленное. Пророческое слово открывает нам, что вследствие великого неразумия они преданы были пустым гордым мечтам. Они думали, что неодолимы для врагов не вследствие свойственной им храбрости и не вследствие военного искусства, но потому, что гористость и неудобопроходимость своей страны они считали достаточ-

–9–

ным для избавления их от врагов, ибо повсюду были возвышенности, страшно обрывистые утесы, дикие холмы и высокие горы. Итак, зачем же, говорит, вы пренебрегаете могуществом нападающих? Но если бы ты и жил в стране, весьма непроходимой и весьма высокой, и хотя бы даже ты был подобен орлу и имел гнездо как бы в самом воздухе (опять речь гиперболическая); но ты и оттуда будешь низринут, потому что низвергает тебя Бог, для Которого нет ничего невозможного.

Авд.1:5–6. Аще бы татие влезли к тебе, или разбойницы нощию, камо бы повержен был еси? еда не украли бы довольных себе? или аще бы объемлющая виноград влезли к тебе, еда бы не оставили гроздия? Како обьискася Исав, и взята Быша сокровенная его?

Мы уже говорили, что вторгшиеся вместе с Израильтянами и нападавшие иноплеменники обыскивали и расселины гор, и пещеры, и убежища в каменных скалах и леса и умерщвляли Идумеев, так что очень немногие или и совсем никто не мог избежать гибели. Поэтому пророческая речь заключает в себе насмешку над ними и как бы осмеивает их и говорит: если бы ты подвергся нападению разбойников и если бы к тебе пришла толпа воров, то ужели они не удовольствовались бы взять только то, чего им по справедливости было бы достаточно? и если бы явились некоторые, наподобие обирающих виноград, то ужели бы не укрылась хотя кисть винограда от зоркого глаза людей, весьма привычных к обиранию винограда? Но это необходимо и против воли случается с ними, потому что страх всегда располагает воров к бегству и скрывающихся к по-

–10–

спешному удалению; если они похитили что-нибудь из запасов, то им кажется, что этого довольно для их удовольствия. Для собирающих же виноград препятствием к отысканию его всегда бывают не снятые листья и скрывающие то, что можно взять. Но тебе, Исав, или Идумей, происшедший от крови Исава, говорит, пришлось подвергнуться худшему, ибо у тебя взято было и то, что было спрятано, и никто не укрылся и бесполезным оказалось и бегство и самая непроходимость местности.

Авд.1:7–11. *Даже до предел твоих испустиша тя: вси мужи завета твоего сопротивишася ти: премогиша тя мужи мирницы твои: положиша лесть под тобою, несть смысла в них. В той день, глаголет Господь, погублю премудрыя от Идумеи, и смысл отъ горы Исавовы: и убоятся воины твои, иже отъ Феман, да отъимется человек от горы Исавовы, посещения ради и нечестия на брата твоего Иакова: покрывает студ, и отвержен будеши в век. От негоже дне сопротивился еси во дни пленяющих иноплеменников силу его, и чуждии внидоша во врата его, и о Иерусалиме вергоша жребия, и ты был еси яко един от них.*

Когда потомки Исава хотели воспрепятствовать Израильтянам строить храм и укреплять святой город, то они заключили тесные союзы с соседними народами, как мы уже говорили об этом. Когда же случилось, что собственная их страна взята была выступившими против них войною Израильтянами; тогда прежние друзья и единомышленники и соратники оказались худшими всех других опустошителями и завоевателями. Итак, воины, говорит, *даже до предел твоих испустиша тя*, простираясь не на части только страны твоей, но всю

–11–

покоряя себе силою и внося опустошение даже до самых границ. *Сопротивишася*, стали враждебно действовать против тебя, говорит, те, которым по-видимому и согласно с твоим ожиданием весьма прилично было оказать тебе помощь во время твоих несчастий. Но *положиша лесть под тобою* те, от которых ты ожидал спасения. В изречении: *несть смысла в них* мудрыми и разумными называет лжепророков, и льстецов, обманщиков и птицегадателей, и распространяющих ложные указания звезд, – те, которые доходят до такого безумия, что бессмысленно воображают, будто отсюда можно получить и знание будущего. Преданные служению идолов были очень поражаемы всем этим. Между другими страдавшие тем же недугом, Идумеи, когда уже война готова была огласиться повсюду, старались узнать исход имеющих совершиться событий. Собирая опытных в таких делах людей, повелевали им

возвещать, каковы для них будут последствия войны; они же, вероятно, предвозвещали им победу: но они изобличились и потеряли уважение, потому что у них не было искусства – (знать будущее) и они, жалкие, оказались безумными и говорящими совершенную ложь. А что происходящие из Фемана, или что тоже Идумеи, некогда бывшие храбрыми, окажутся робкими и боязливыми, на это указал, присовокупив: *и убоятся воины твои, иже от Феман, да отъимется человек от горы Исавовы*, то есть пока не погибнут Идумеи все до единого. Несомненную же причину постоянного их бедствия указывает в словах: *посечения ради и нечестия, еже на брата твоего*; ибо за то, что ты убивал близкого по кровному родству, то есть Иакова, или потомков Иакова, ты будешь истреблен вой-

–12–

ной и совсем уничтожен, исполненный стыда и позора. А что они неизбежно испытают это и подвергнутся столь ужасным бедствиям, – на это указал, говоря: *и отвержен будешь в век*. В словах же *от него же дне* припоминает о том времени, когда Вавилоняне овладели Иудеею и опустошали её и окружили осадой всех собравшихся в Иерусалим, а Идумеи, подстерегая бегущих, убивали их и как бы содействовали иноплеменникам, хотя и уводившим потомков Иакова в плен. Итак они оказались виновниками бедствий братьев и в жестокости мало уступали Вавилонянам.

Авд. 1:12–14. *И да не презриши дне брата твоего в день чуждых, и да не порадуешься о сынех Иудиных в день гибели их, и да не велеречиши в день скорби: и не входи во врата людей моих¹²⁵⁶ в день болезни их, и не презри и ты сонмы их, в день потребления их, и не совещаися на силу их в день гибели их: ниже настой на исходы их, потребити избегающия их¹²⁵⁷: ниже заключай бежащия их¹²⁵⁸ в день скорби.*

Опять перечисляет преступления Идумеев, показывая, что они были жестоки и не сострадательны. Речи придан такой оборот, что как будто Бог говорит им в то время, как они уже подвергаются ударам и терпят бедствия, и порицает их грех. Слово *презирать* (ἐπιβεῖν) значит *насмехаться и радоваться*

при виде страданий братьев и от бедствия других испытывать удовольствие, хотя божественное писание говорит, что не должно смеяться над страждущими (Сир.7:11). В словах же:

–13–

да не порадуешься и далее опять перечисляет преступления Идумеянина, показывая, что он был жестоким и безжалостным, и это в отношении к братьям. Не спеши же, говорит, и сам ты, подобно Ассириянам, во внутрь ворот города не для того, чтобы подать руку помощи как братьям, но чтобы производить опустошения. Не насмехайся над сонмищем безжалостно истребляемых; не притесняй тех, которые и уже прежде тебя чрезмерно удручены. Не будь для бегущих ловушкой, подстерегая выходы и ставя силки, чтоб никто, подвергшись твоему бессердечию, не спасся, если бы ему и удалось избежать меча неприятельского. Пророческое слово повсюду обличает бесчеловечие Идумеев, дабы оказался святым и неукоризненным божественный суд, когда подвергаются праведному наказанию совершившие такие преступления.

Авд.1:15–17. Понеже близ день Господень на вся языки: якоже сотворил еси, сице будут ти, воздаяние твое воздастся на главу твою: понеже, якоже еси пил на горе моей святей, испиют вси языцы вино, испиют и снидут, и будут яко не бывшии. В горе же Сиони будет спасение, и будет свята.

Опять предвозвещает время войны, когда собравшиеся вместе с Идумеями в долине Иосафатовой соседние народы подвергнутся жестокому наказанию. День же тот называет днем Господним потому, что Бог предал в руки Израильтян тех, которые незаконно притесняли их. А что они наказаны будут праведным судом, это он объясняет, говоря: *якоже сотворил еси, сице будут ти*; ибо природа каждого располагает его к свойственным ему грехопадениям и приводит к возмездию, вполне соответствующему тем прегрешениям, в

–14–

каких оказался виновным. В словах: *якоже еси пил...* может быть, изображается обычай победителей – превозноситься над

побежденными, устроять празднества и пиршества, издавать победные клики и совершать дела, свойственные пьяным. Посему, как ты, говорит, насмеялся и издевался над Израильтянами, предаваясь пьянству и увеселениям и бедствия братьев обращая в повод к торжеству; так будут пить и издеваться над тобою все народы. *И снидут* против тебя, то есть, сделают нашествие на страну твою. И ты сам будешь причислен к несуществующим, ибо подвергнешься такому истреблению, что покажется, будто ты никогда и не существовал. Горою же Сионом богодухновенное Писание называет церковь; ибо она поистине возвышенна и над всем надзирает; кроме того она свята, если она есть дом и град пресвятого Бога.

Авд.1:17–19. И наследят дом Иаковль наследивших я: и будет дом Иаковль огонь, дом же Иосифов пламень, а дом Исавов в тростие, и возгорятся на них, и поядят я, и не будет избегаяй¹²⁵⁹ дому Исавову, яко Господь глагола, и наследят иже во Нагеве¹²⁶⁰ гору Исавову, и иже в раздолии¹²⁶¹ иноплемен-

–15–

ники: и возмут гору Ефремову, и поле Самарийско, и Вениамина, и Галаадитиду.

Неразумный Идумей подумал, что будет иметь наследием своим дом Иакова, то есть происшедших от семени Иакова, и уже делил землю, опустошив её (вместе с халдеями). Но, говорит, дело это неожиданно для них примет совершенно иной оборот; ибо сами они будут достоянием потомков Иакова и истребятся так, как солома от пламени. Дом Иакова будет огнем, а дом Иосифа не уступит в силе никакому пламени. Итак, они будут уничтожены совсем, так что из целого племени или народа не возможно будет найти и одного огненосца¹²⁶². По-видимому, применительно к этому обороту пророческое слово употребляет выражение: *огненосец (πύρφορον)*; ибо огнем оно назвало дом Иакова, а пламенем – Иосифа. И под домом же Иакова не без основания можно разумеать потомков Иуды и Вениамина, а под домом Иосифа – живущих в Самарии, или десять колен, цари которых по временам были из Ефремлян, а

Манассия и Ефрем происходили от Иосифа. В словах: *и наследят иже в Нагеве* (Агеве) заключается следующий смысл. Когда Вавилоняне, оставив свое отечество, пошли против Иерусалима, причем выступил с ними на войну Навуходоносор, тогда всей стране необходимо пришлось подвергнуться опустошению и впасть наконец в такое бедствие, что она доведена была до совершенного опустения и оказалась лишенной жителей. Когда же Бог умилилосердился и освободил их из сетей плена, тогда они опять возвратились

–16–

в свое отечество. Посему говорит, что Он распространит их и обратит в столь многочисленный народ, что они будут владеть землями соседних народов, между тем, как Идумея, по справедливости, будет находиться в стеснительном положении. Самым же очевидным знамением благословения Божия может служить следующее. *Иже*, говорит, в *Нагеве*, то есть, живущие к югу (ибо Нагев означает юг)¹²⁶³ получают в наследие *гору Исавову*, то есть, Идумею, ибо ею, как находящейся на юге, совершенно овладеют как соседнюю и смежную страну, обитатели южной части Иудеи. *Иже в раздолии*,¹²⁶⁴ то есть, живущие в равнине (а это есть самая северная часть страны Иудейской) получают в наследие иноплеменников, под которыми разумеет Филистимлян, или Палестинцев. Будут обладать нисколько не менее и горою Ефремовою, Самарию, Вениамином и Галаадом. А это были уделы, доставшиеся некогда коленам Израильским, когда Иисус, преемник Моисея, предводительствовал ими. Поскольку же они еще прежде пришествия Навуходоносора были опустошены при посредстве Ассириян царями Фулою Салманассаром, то и говорит, что заселятся и эти страны и перестанут быть пустынею, какою были прежде.

Авд.1:20–21. *И преселения начало сие сыном Израилевым, земля Хананейска до Сарепты, и преселение*

–17–

Иерусалимле до Ефрафа: и наследят грады Нагевовы. И взыдут спасаеми от горы Сиони, еже отмстити гору Исавлю и будет царство Господеви.

Здесь переселением называет тех, которые переселены были из Иерусалима, или из всей Иудеи в Вавилон. Началом же их, говорит, будет удел земли, имеющий находиться под их начальством и властью, подобно тому как по начальнику называют начальство кого-либо. Итак, будет, говорит, для древле переселенных началом и уделом земля хананеев. Имеет же в виду Аравию, даже до *Сарепты*, которая есть Сидонская, чтоб чрез это указать тебе на Финикию. Распространится же (переселение), говорит, даже до *Еффрафа*, или, как читается у других толкователей, даже до *Босфора*,¹²⁶⁵ то есть, до самых южных стран для востока¹²⁶⁶. И подчинят, говорит, себе *грады Нагевовы*, то есть, южные. По-видимому, пророческое слово этим намекает нам на Индию, ибо Индийцы и их страны самые южные. В этом заключается почти такой же смысл, как если бы кто сказал, что ими наполнится все, что находится к югу и северу, к востоку и к западу, словом они овладеют всяким городом и всякою странюю. В словах же: *и взыдут* мужи, некоторым образом кратко выражается главная цель пророчества; ибо жители Сиона, говорит, спасенные Богом и сокрушившие узы плена, некогда

–18–

взыдут и сотворят отмщение над Исавом. И действительно, они, как я сказал, воевали против Идумеев после времен плена, и над ними воцарился Бог всяческих, хотя некогда Он отверг их и отступил от Иудеи за отступничество; ибо они служили тельцам и телицам золотым. Когда же умилился к ним, – опять принял их и воцарился над ними.

(Продолжение следует)

**Кипарисов В. Ф. Митрополит Московский Макарий
(Булгаков), как проповедник // Богословский
вестник 1893. Т. 3. № 8. С. 177–229 (2-я пагин.).
(Окончание.)**

–177–

V.

Близость к жизни проповедничества Макария. – Какое оправдание для себя имеет это свойство проповедничества и в каком смысле оно проявляется у Макария. – Простота и общедоступность его моральных требований. – Примеры этого. – Отношение его к высшим степеням моральной жизни; – взгляд на самоотвержение и подвиг. – Вытекающее отсюда понимание им задач церковной проповеди в отношении к потребностям временной жизни. – Взгляд на народ и потребности жизни народной и жизни общественно-государственной. Отношение Макария к русскому духовному сословию. Призывы его к христианской любви к людям, как особенно заметная черта в его проповедях. – Любовь и человеколюбие. – Другие свойства идеи любви, как эта идея раскрывается Макарием. – Заключение. – Место Макария в истории русского проповедничества.

Если мы должны были придти к тому выводу, что проповеди Макария были близки и отвечали «современным потребностям мысли и жизни»; то естественно возникает такой вопрос: эта близость к жизни не создала ли из Макария проповедника, которому были чужды идеалы высшей жизни, предметы высшего порядка, и так называемая жизненность его проповеди не есть ли просто её низменность, обращение исключительно в сфере интересов людей пекущихся о мнозе и оставляющих единое на потребу? – Иначе: в проповеди Макария не преобладают ли главным образом интересы земной и плотской жизни, вследствие чего и в обычной деятельности человек становится чужд области высоких созерцаний, области выс-

–178–

шей духовной жизни и стремлений к горнему? – С первого взгляда представляется как будто бы это и действительно так, а это может быть поставляемо не в ничтожный недостаток Макарию как проповеднику. В самом деле: Макарий сочувствует реформе 1861 года. Но не все ли равно в конце концов, была ли бы совершена эта реформа или нет, – равно в безусловном смысле, когда даже один из современных же Макарию проповедников выражал мысль, что христианин всегда и всюду одинаково свободен, даже если вый его под мечем, – когда, при том, едва тридцать лет спустя эта реформа признается почти излишнею или исполненною не к пользе народа? – Макарий приветствует женские училища духовного ведомства, усматривая в них будущую силу для распространения в народе грамотности: но не спасался ли для вечной жизни народ русский, когда был и поголовно безграмотен? И при том, еще очень давно сказано, что в христианстве и те знают Бога более, чем знают Его философы, кои и о буквах не имеют понятия. Макарий защищает науку как благо и в христианском смысле: но ведь опять, сколько истинных христиан обходится и без науки? Мало того: не защищается ли здесь просто личный интерес проповедника, ибо точно также с церковной кафедры русское общество первой половины текущего столетия могло слышать, что «несчастливая доля земной мудрости – не приближать, а отводить многих от веры», да и вообще не очень давно ставился вопрос: «много ли наука и в наше время помогает вере?»,¹²⁶⁷ то есть, подвергается по крайней мере сомнению важный тезис, провозглашенный Макарием в своих проповедях! С этой точки зрения могут казаться сомнительными все идеалы, проповедуемые Макарием: как имеющие главным образом отношение к земной и потому условной жизни, будут ли они тверды в своей последней основе – основе высочайшего идеала христианской жизни в вечности, пред которой все прах и пепел, и как бы день один? То, что выдается проповедником за благо, пусть и есть благо, но – могут сказать – плоти и плотской жизни, и едва ли

–179–

жизни истинно духовной! Макарий с восторгом приветствует судебную реформу: почему? Потому, что она наиболее обеспечивает возможность справедливости, высшим выражением которой служит невозможность осудить невинного, обеспечение каждому принадлежащих ему прав, а опасность осудить невинного есть страшная опасность, по выражению Макария. В новый суд вводился элемент суждения по совести, а не по мертвой букве закона и не по внешнему доказательству, а совесть, опять, есть «драгоценнейший из всех даров Божиих человеку, лучший и ближайший из всех наших руководителей»: и от того в глазах Макария – «великая судебная реформа».¹²⁶⁸ Пусть так. Но когда это утверждается, то – может явиться такая мысль – как будто бы забывается очистительное значение страданий человека, при которых внутренний человек возвышается по мере этих страданий. Притом – опять с церковной кафедры даже того же времени или, по крайней мере в качестве учения церковного, можно было узнать совершенно иные воззрения на самое установление суда человеческого, из коих могло следовать, сколь не важное дело составляет тот вопрос, которым не однажды занимался Макарий в своих проповедях. Суд восстанавливает нарушенное право. «Но какие у истинного христианина права, которые могли бы восхитить у него другие? Право собственности? Но он с той минуты, как решился последовать за Христом (приняв имя христианина), вся вменил за уметы. Право ли чести? Но честь мирская есть для него тяжелое бремя, которое он благодушно несет потому только, что оно возложено на него свыше. Право ли личности? Но *живот его сокровен со Хри-*

–180–

стом в Бозе, а Бог не имеет ни равного, ни сильнейшего, который бы мог у него что-либо похитить (?). Отсюда очевидно, что у христианина, собственно говоря, нет никаких прав, которые бы у него могли похитить другие»¹²⁶⁹ и следовательно, в высшем смысле, макарьевского воззрения на судебную реформу, как на великую, быть не должно. К чему также поведут такие из начал новейшего общежития, как так назыв. гласность, общественное мнение, выборное начало, и другие, из которых

всем Макарий более или менее сочувствовал, или по крайней мере возможность благотворности которых не отрицал, расходясь при этом с другими из современных ему проповедников?¹²⁷⁰ Не говорим о том, что

–181–

ничего нет (т. е. можно так думать) возвышенного в этом попечении о будущих «подругах до гробовой доски» сельского духовенства, как выражается Макарий, в попечении о его быте и т. п. предметы, которыми впрочем не гнушался и другой проповедник, ученик Макария.¹²⁷¹ Что возвышенного и в том учении, что семья это школа нравственности, – что жизнь есть «поприще для действительного упражнения себя в подвигах благочестия»,¹²⁷² когда мы часто слышим и приучены слышать, что подвиги благочестия и идеалы совершенства требуют не прикосновения к грязной действительности, а так сказать стрясения действительности, прикосновение к которой может загрязнить идеалы и вообще все то, что имеет отношение к чистому созерцанию?

Обратим однако взоры назад и поищем, не найдется ли каких-либо оснований признать и этого, вечно, или преобладающе по крайней мере,¹²⁷³ вращающегося в области земных, и потому как будто бы низменных интересов, многое, по-видимому, измеряющего лишь этими интересами, проповедника, проповедником совсем не низменных интересов, но так же работавшим по мере сил для достижения христианского совершенства, как это признается

–182–

и за другими! Так уже св. Григорий Богослов, высочайший из созерцателей, однако же удивлялся, как это люди, стремясь исключительно к созерцанию, к постижению высочайших вопросов, упускают из виду *жизнь*, и в ней многое, что однако же составляет поприще для добродетели, путь к небесным обителям. По его выражению, «мы не хвалим ни страннлюбия, ни братолубия, ни любви супружеской, ни девства; не дивимся питанию нищих, ни псалмопению, ни всенощному стоянию, ни слезам», тогда как *каждое из сих заслуживает внимания*. Ибо, по его воззрению, существуют «особливые пути ко спасению»,

по нашему, кажется, должно будет сказать, пути индивидуальные. «Без сомнения, рассуждал св. Григорий, ты согласишься, что у Бога обителей много, а не одна. Все ли они должны наполняться? Конечно, все. Но есть ли что-нибудь такое, что доставляло бы нам сии обители, или нет ничего такого? Непременно есть нечто. Что же такое? Есть разные роды жизни и избрания, и они ведут к той или другой обители, по меры веры, почему и называются у нас путями. Всеми ли путями должно идти, или некоторыми? Если возможно, пусть один идет всеми; а если нет, то сколько может большим числом путей; если же и так нельзя, то некоторыми!» «Но если сие справедливо, то почему же, как будто уличив наше учение в какой-то скудости, оставили вы все прочие пути и поспешаете на один путь, как вам представляется, разума и умозрения, а как я скажу – пустословия и мечтательности?» То есть, Св. Григорий осуждает исключительно *теоретическое* направление в понимании христианского совершенства. Но и в практическом направлении можно впадать в односторонность, забывая при этом именно то, что по поверхностности нашей кажется несостоящим никакого внимания, но на самом деле составляет один из этих индивидуальных путей жизни. «Не легко найти, говорит Св. Григорий, превосходнейшую из добродетелей и отдать ей первенство и преимущество, подобно как и на лугу многоцветном не вдруг можно выбрать прекраснейший из цветов. По моему разумению различные добродетели можно рассматривать так», и он перечисляет за тем разные добродетели, имеющие свое определение в Слове Божиим.

–183–

С этой точки зрения – прекрасны вера, надежда и любовь; прекрасно страннолюбие, братолюбие и человеколюбие; прекрасны долготерпение и кротость; прекрасны изнурение тела, молитва и бдение, и перечислив другие виды добродетелей, Св. Григорий замечает: «короче сказать: прекрасно созерцание, прекрасна и деятельность: первое – потому, что возносится превыше всего земного, входит во святая святых, и возводит наш ум к тому, что сродно с ним; другая потому, что приемля к себе Христа и служа ему,

доказывает любовь свою делами. Каждая из сих добродетелей есть особый путь к спасению, и несомненно приводит к одной какой-либо из вечных и блаженных обителей... Посему пусть один исполняет сию добродетель, другой – другую, иной – многие, а кто-нибудь, если возможно, и все; *только да шествует каждый безостановочно, да стремится вперед*». ¹²⁷⁴ Но при этом однако же должно заметить, что Св. Григорий Богослов выражался, что «дела как ступени ведут к созерцанию», и едва ли должно думать, будто дело может следовать в обратном порядке. – Этим, по нашему мнению, наилучшим способом выражено гомилетическое учение о том, что проповедник приспособляется к обществу и не исключает из него никакие формы жизни (кроме преступных и греховных), никакие индивидуальные положения, как абсолютно препятствующие достижению спасения, как низменные с точки зрения путей к жизни.

Митрополиту Филарету однажды священник приходской церкви представил проповедь в неделю мытаря и фарисея на тему «о сокровенной жизни». Филарет позволил произнести проповедь в приходской церкви, но при этом заметил: «ныне и просто-то не умеем жить, а беремся рассуждать о высших подвигах». ¹²⁷⁵ Что же – ужели Филарет в других не одобрял проповедование «о высших подвигах», когда сам проповедовал о том же, признавая законность потребности отдохновения души от томящих её жизненных дел, а эту клеть для отдохновения души и представляет собою кафедра церковная, когда

–184–

она возводит хотя на несколько минут к ничем неомрачаемому идеалу? Нет. Его мыслью, как он выразил это в собственной проповеди о сокровенной жизни, было лишь то, что «созерцание благочестивое должно быть *не праздно, а деятельно*», следовательно и «созерцательное учение», иначе – предметы высшего порядка в области христианского теоретического и практического учения, должны обращаться на церковной кафедре по мере возможности не быть словом праздным, улаждающим самого проповедника и слушателей только как прекрасная музыка, как игра на арфе, по выражению

Златоуста, или лучше сказать применяясь к Филарету же, слово о важных предметах должно быть словом *праздника* духовного в противоположность – позволим прибавить от себя – духовным будням, в которых живет большинство людей.¹²⁷⁶ Бесспорно, хорош праздник духовный, но и будни имеют свои потребности, которые не становятся от того презренными, так как большинство рода человеческого волею Провидения поставлено вести свою жизнь не в празднике духа, а в «рабочих днях жизни», по выражению того же проповедника. Не во власти проповедника, а может быть и не в свойстве дела, если оно так предуставлено Создателем человека, превратить будни духовные в вечный праздник духа: с этой невозможностью нам должно примириться на земле, то есть с тем, что для духа человеческого поставлена не одна возможность созерцать о горнем, но и необходимость мыслить о земном, как уже несомненно не во власти проповедника рабочие дни жизни людей обратить в непрерывное ликование. Словом, человеку, как он есть помимо исключений, предстоит «жить просто», и эта простота не унижительна для христианина, – скорее унижительно «праздное созерцание» высших подвигов. Но как простота физической жизни не значит неопрятности её, подобно тому как и наоборот: стремление

–185–

к роскоши иногда заслоняет потребности простой опрятности; так и в духовной жизни: нужно *уметь* жить просто и это умение дается не легко: рабочие дни в духовном и в физическом смысле жизни большинства людей, что переиначить, повторяем, не во власти проповедника, требуют того, чтобы большинство находило себе на кафедре церковной руководство, утешение и ободрение.¹²⁷⁷ Прибавим также, что упущение из виду этой простой, но важной теории об умении жить простою жизнью, как о

–186–

серьезной задаче церковного учительства, подтверждает опыт и инославных исповеданий. Вот что было заявлено в начале шестидесятых годов о католической проповеди во Франции: «в настоящее время католическое духовенство

возбуждает своих верующих крайним мистицизмом, пропитывает их проповедями, в которых редко проявляется практический дух евангельского учения. От мирян (самых обыденных профессий) требуют энтузиазма и восторга духовного, которыми ознаменовалась некогда жизнь Св. Терезы». «Новые (французские) проповедники, соображаясь со своей келейной жизнью, со своими отшельническими привычками, требуют от матери семейства того же самого, что требуется от инокини, и на кафедрах только и толкуют, что о постоянном созерцании, и требуют этого созерцания от слушателей, которых главная обязанность состоит в исполнении положительных, сообразных с их родом жизни добродетелей и чистых нравов. Такая запутанность в воззрениях произвела уже свой плод. Теперь решительно ни в чем толку не добьешься, так что если слушаешь проповедь в приходе, где преобладает простонародье, то по неволе приходит на ум вопрос: кому же здесь проповедуют эти монахи: самим себе или простым работникам и их семействам?»¹²⁷⁸

–187–

И так, жить *просто по христиански* есть то, без чего христианский мир пока еще не может обойтись, и это *пока* есть филаретовское *ныне*, а долгое ли время оно продолжится – ответ на этот вопрос кто даст? Научение жить просто, конечно, признано может быть черновой работой и – стало быть проповедник вращающийся в этой области есть черновой работник? Да, конечно; но это не унижение для него, как не унижение работа в поте лица над нивою, доставляющею хлеб для созерцателя высших истин. И в области труда учения в церкви не унижителен этот труд, пока не приготовлен материал для труда высшего, а этот материал и в самом деле теперь еще едва ли готов, – стоит лишь послушать проповедников обличителей! – Человечество еще преизобилует братией меньшей решительно во всяком смысле, и преизобилует вероятно не от того, что о задачах высшей морали оно редко слышало, – об этом начинал заботиться еще Ориген, – а просто от того, что мало слышало, или по крайней мере плохо усвоило,

понятия о задачах общедоступных, то есть чисто евангельских, ибо недоступных Евангелие не предлагает.

На этой точке зрения стоял и Макарий в своих проповедях почти не занимаясь высшими и особенными (в противоположность общим) вопросами христианской морали.

–188–

Иначе сказать, преобладающие вопросы его нравоучения суть вопросы общенародного интереса. Нужно впрочем прибавить, что и вопросы высшего порядка в понимании Макария принимали несколько иной характер, по сравнению с пониманием общераспространенным, и от того христианская мораль в его проповедях становилась более общедоступной, но конечно уже не низменной. В самом деле, что такое, по Макарию, так называемая «духовная жизнь» и где место для высших подвигов, добровольно приемлемых на себя христианином? Не говоря уже о том, что рассуждения Макария о духовной жизни чужды порицательных отношений ко всякому попечению о земной жизни, мы должны сказать, что духовная жизнь у Макария есть просто исполнение нравственного закона, без всякого отношения к какому-нибудь условному пониманию этого закона. «Высшее и основное отправление нашей духовной жизни есть *вера в Бога*», говорил однажды Макарий. Нечего и говорить, что это понятие Макарий не употребляет в каком-либо принужденном смысле. «Другое отправление¹²⁷⁹ нашей духовной жизни есть исполнение нравственного закона, начертанного в совести и объясненного в Св. Евангелии, или точнее *в этом то исполнении нравственного закона* во всех его частностях и подробностях и *проявляется собственно духовная жизнь*, тогда как вера служит только её основанием и условием». ¹²⁸⁰ Что значит обязанность не «любить кого-либо паче Бога», обязанность обыкновенно столь растяжимо предлагающаяся в проповедях? Значит: «из любви к кому-либо не согласиться нарушить заповеди евангельские»: излишне и разъяснять доступность такого требования для человечества. Мы упоминали, что по Макарию выражением суммы отдельных положений христианской этики или её постулатом может быть

признано: «человек прежде всего обязан быть человеком». Но конечно можно спросить: ужели христианство ничего не требует –
–189–

бует более сего, а также – *когда же в самом деле мы бываем человеками?* Решение последнего вопроса у Макария дает собою и решение первого вопроса. «Мы будем людьми, будем тем, чем должны быть по намерению Создателя, когда будем жить и действовать по тем законам, какие начертаны в нашей совести и сердце». И ничего более? Нет. Дело в том, что формальное начало жизни по законам совести и сердца может правильно осуществляться единственно только при свете и руководствовании христианством: «только вера Христова... дает нам силы необходимые для того, чтобы мы могли жить и действовать по нравственным законам, могли более и более усовершенствоваться в добре и таким образом достигать святости, к которой мы предназначены. Следовательно, наша первая обязанность сделаться истинными христианами: ибо только под этим условием мы можем сделаться и истинными людьми, то есть, такими, какими вышли из рук Создателя».¹²⁸¹ Но это рассуждение – не круг понятий, как то может представиться на первый взгляд, (т. е. быть человеком значит быть христианином, а христианином – быть человеком), а лестница понятий: христианство действительно дает возможность быть человеком, но на этом не останавливается: оно дает *высшее содержание* самому понятию о человечности. Но и это ступень не окончательная: последняя ступень, достигнув которой человек истинно достигает своего человеческого предназначения, «заключается в самом Боге». Этого высочайшего предназначения мы достигаем в вечных обителях нашего Творца и Господа, «но (опять) достигнем только в таком случае, если будем *жить* здесь и для себя – для приобретения себе святости и совершенства, и для ближних – для их истинного блага и счастья, и особенно для Бога во славу Его имени». Жить! Но жить, по Макарию, значит действовать и таким образом оказывается, что достижение целей бытия человека в зависимости от вопроса *как жить*, подразумевая при сем, очевидно, не какое-либо понятие отдаленное, а ближайшее,

все-тоже филаретовское: как жить *просто*, *всякому*, потому что, ведь, спасение не предопределено не-всякому, какому-либо исключительному человеку, а всякому хотящему быть христианином. Справедливо говорят, что древняя Русь смотрела на людей удрученных в жизни особенными тягостями (несчастливых с точки зрения внешнего благополучия) как на людей необходимых всем прочим людям для их спасения, как необходим больной для клиники. Для Макария человеком необходимым для спасения был весь мир в смысле совокупности людей и людских отношений: мы уже видели, что он признает самый факт существования общества человеческого фактом содействующим, а не противодействующим спасению человека, и отсюда то положение, что «каждый из нас, проходя надлежащим образом то или другое служение в обществе, каково бы это служение ни было, благоугождает Богу». «Нужно только при этом соблюдать в себе живую веру во Христа Спасителя».¹²⁸² – Но если так, если уже чрез надлежащее прохождение своего служения в обществе цели настоящей жизни могут быть достигаемы; то ужели у Макария не признано известное различие *степеней* нравственных совершенств, различие подвига и подвижника нравственного закона от простого исполнителя лишь повеленного, – того только, без чего христианин перестает быть христианином? Нет, как мы уже замечали, Макарий не оставляет обычного разделения евангельских заповедей и евангельских советов; и последование советам он признает делом, образующим степень высшую в моральной жизни. Но следование одним заповедям или вместе и советам может обозначать собою, по Макарию, действительные степени потому, что может обозначать собственно *степень самоотвержения*, обязательного уже для всякого христианина, и притом – потолику, поколику выражает действительное самоотвержение. Самая цель самоотвержения во всякой его степени есть, опять, как бы педагогическая, как прием человека в перевоспитании самого себя с тех сторон нашей человеческой природы, которые могут образовать претыкания для

истинной нравственной жизни. Что такое в самом деле *самоотвержение* (Мк.8:34)? Иначе, что значит отвергнуться себя? Мы не будем ставить тех частных вопросов, которые при вопросе об этом ставил митр. Филарет. Но Макарий здесь как будто бы дополняет Филарета. По Филарету, отвергнуться себя не значит бросить без попечения тело и душу; по Макарию – не значит «не любить себя» (конечно, возможное предположение, что Макарий проповедовал самолюбие или самоугождение должно оставить!): «самоотвержение, требуемое от нас христианством, не противно нашей природе, нашей естественной любви к себе» (мысль эта у Макария выражена в форме вопросительной, Слова, 502). Оно значит: прерывание привязанностей «к самым дорогим благам, если они *удерживают* от последования за Христом, удаляют от закона Божия и располагают к порочной жизни». «Мы должны любить Бога всем своим существом»: «значит, мы должны отказываться от всего, и в нас самих, и вне нас, что только может быть несогласно с любовью к Богу, чем можем мы оскорблять Его, что может вести к беззаконию, к нечестию». И вот «в этом то отречении от всего несогласного с любовью к Богу, от всего греховного или влекущего к грехам – и состоит христианское *самоотвержение*». Естественным, конечно, является вопрос: но что же именно может влечь к порочной жизни? Конечно не то, что произошло от Бога же: ни общество, ни известное естественное состояние, ни потребности человеческие, и посему христианин «отнюдь не подавляет законных потребностей своей природы, не убивает её невинных стремлений и влечений. Человечеству естественно (например) влечение к семейной жизни – и христианство не только не запрещает брака, но освящает его особым таинством». Иными словами, по Макарию, как мы сказали, самоотвержение в известном смысле обязательно для каждого христианина, и следовательно возможно в каждом христианском положении. Но в некоторых случаях, при некоторых индивидуальных расположениях, влечением к порочной жизни может оказаться и

то, что само по себе, как выражается Макарий, естественно, и потому нравственно безразлично; следова-

–192–

тельно, безразличное становится в некотором смысле *опасным*: тогда наступает момент, с коего отвержение безразличного является нравственной потребностью, и это-то есть высшая степень самоотвержения, которое можно возлагать на себя, но можно и нет, (если, например, и сознавая опасности известного положения человек признает в себе достаточно силы устоять в опасностях) и которое, как дело доброй воли, становится заслугою, но заслугою в том смысле, в каком больной, тщательно следующий предписаниям врача, должен быть признан более «истинно любящим себя» (истинно, т. е. по христиански), нежели другой больной, в своей болезни не обращающийся к пособию средств более или менее удостоверенных в своей полезности. «Чтобы оценить значение высших (выражаемых евангельскими советами), равно как и низших степеней христианского самоотвержения, надобно посмотреть внимательнее на *цель* христианского самоотвержения, которая *достигается на тех и других степенях*, (но) только в различной мере. Цель, к которой идет христианин путем самоотвержения, ближайшая и непосредственная есть нравственное исцеление и обновление, и цель высшая и последняя, для достижения которой его нравственное исцеление и обновление служит только средством»: вечное блаженство.¹²⁸³ Но что же значит выражение проповедника: «цель достигается на тех и других степенях, *только в различной мере?*» Ужели же спасенные не одинаково спасены? Из обращения проповедника к сравнению двух больных, повинующегося советам врача и неповинующегося, и потому исцеляющегося и не исцеляющегося, видно, что, раз уже цель достигается, то «в различной мере» обозначает: с большею или меньшею степенью вероятности на успех, по аналогии между преуспевающим в выздоровлении больным и больным вследствие пренебрежения к испытанным средствам выздоровления не получающим. Но, как известно, и не

следующие советам врача ни как не должны считаться обреченными на смерть неминуемую.

Отсюда и взгляд Макария на подвиг, как на высшую

–193–

степень самоотвержения. Если самоотвержение возможно в разных областях жизни, то также точно и подвиги: всякое нравственное отношение может включать в себе подвиг. Поэтому, так сказать условной области для подвигов быть не может, ибо отвергнуться себя, перестать, в разных посредствующих степенях, существовать для себя ради целей высших, можно на разных поприщах: всякая жизнь может давать поприще для подвига и потому подвиг может быть всюду. Удаление от жизни и поставление себя в исключительные условия есть, конечно, подвиг: ибо предпринимается ради спасения души – «чтобы беспрепятственнее трудиться над своим нравственным исправлением и усовершеншением», то есть, чтобы поставить себя в наилучшие условия для совершения спасения. Но это так сказать удобство совершения спасения, по мысли Макария, налагает некоторые особенные нравственные обязанности на совершающего подвиг, и в то же время или тем самым дает некоторую ценность и жизни тех людей, которые не совершают этого подвига. «Вы удалились от мира, говорил Макарий в одном из монастырей, прервали внешнюю связь с обществом человеческим. Но вы не могли прервать с ним связи духовной: там в мире вы родились; там среди общества вы вырастали, воспитывались и провели может быть многие годы; общество и отечество доставляют вам и теперь средства для вашего физического существования. *Чем же вы можете здесь служить обществу и отечеству?*» Поставление этого вопроса Макарием показывает, как Макарий был далек от мысли, что подвиг дает только одностороннее право и через то как будто бы создает в мире христианском ничем неоправдываемое неравенство в условиях спасения: право одних на условия лучшие для спасения, а вместе и обязанность других, неимеющих возможности воспользоваться этими лучшими условиями для спасения, обязанность служить им в области низшей, но неизбежной, по условиям человеческого

существования, даже и для избравших подвиг исключительного состояния. Такая постановка вопроса не часто встречается в проповедях; но она – высоконравственна, потому что высокосправедлива, и в особенности полезна

–194–

при скептическом настроении в образованном обществе к самой необходимости подвига отречения от мира, – как, повторяем, разрешающая вопрос о справедливости в распределении средств спасения. Выбирайте любой способ спасения – можно сказать при таком способе воззрения (сравн. приведенную выше мысль Григория Богослова о различии этих способов) и не завидуйте лучшим условиям одних, ибо эти лучшие условия – не туне получаемое право, но заслуживаемое несением обязанностей, оправдывающих право. Эту возможность служения обществу людей удаляющихся от мира Макарий видит в служении обществу духовными средствами и прежде всего усердными молитвами. «Было время, говорит Макарий, когда наши обители служили в некоторой степени и рассадниками просвещения для всего нашего, отечества: да пребудут же они ныне, как бывали и прежде по крайней мере училищами благочестия для притекающего в них народа!» Поэтому «светлым временем русского монашества» Макарий называет время древнее, и заповедует ревновать древним подвижникам, «чтобы не только спасти собственные души, но и *принести долю нравственной пользы* тому народу, из которого вышли, и той стране, в которой наслаждаетесь миром и благоденствием»¹²⁸⁴ – С этой же точки зрения, что подвига там нет, где есть

–195–

одна забота о личном благе, потому что самоотвержение, как сущность подвига, и эгоизм суть понятия взаимно себя исключающие, Макарий видит подвиг в жизни человека по-видимому всецело отдавшегося делу только земной жизни: как мы говорили, жизнь С. М. Соловьева он называет «подвижническим трудом». И кто будет обвинять проповедника в преувеличении, вспомнив, по словам проповедника, «мужество, терпение, самоотвержение» человека,

«проводящего дни и ночи над древними хартиями», чтобы этим трудом «способствовать раскрытию самосознания в русском народе»? Вообще по мысли Макария, «всякое доброе дело освящает нас (само по себе), проводит как бы новую черту святости в нас», а кто хочет иметь поприще для многих и непрерывных добрых дел, тому для этого представит обширное поприще жизнь, какого бы внешнего характера она ни была: «жизнь указывает бесчисленное множество для действительного упражнения себя в подвигах благочестия, для действительного усовершенствования себя в добре» и Макарий не оставляет указывать при случае, сколь мало надобности в усиленном *искании* подвига, когда есть желание совершать его. Напомним здесь его обращение к будущим женам священников: «вся наша земная жизнь, говорил Макарий, есть ничто иное как школа, в которой мы должны приготовиться для вечности», а «разные обстоятельства и случаи, какого бы рода они ни были, суть уроки, которые дает нам Промысл и которыми мы должны воспользоваться для нравственного совершенствования себя», – уроки достаточные для своей цели, если при них будет продолжен труд «ревностного исполнения обязанностей звания своего», труд, хотя бы «в самой скромной доле», но который, если он будет переноситься «с кротостью, смирением и самоотвержением», достойно приготовит к вечной жизни, дабы там «представить отчет в делах своих и получить праведное вечное мздовоздаяние». Ибо разве, в самом деле, не составит подвига исполнение того, к чему приглашает проповедник этих будущих жен: «доказать *на деле* (среди условий своего быта), что сердце ваше испол-

–196–

нено христианской любовью?» чему так много учат нас в теории.¹²⁸⁵

Если всякая жизнь может быть поприщем для добродетели, то естественно, что мысль проповедника будет склоняться к тому, что задачею проповеди как учения, а равно и всякого христианского делателя на земле, будет не изыскание способов избегания жизни, а улучшения неизбежной жизни на земле, – и это то дает новую черту в образе практического учения нашего

проповедника, еще рельефнее выражающую стремление научить как жить просто всякому, так как люди исключительных нравственных свойств сами для себя найдут твердые пути жизни. Поэтому ко всему, что попадалось на глаза, Макарий относится как бы с вопросом: как это должно бы быть, чтобы оно оказалось ни в каком смысле не противным понятию об истинно христианской жизни. Уже древний проповедник (св. Григорий Двоеслов) замечал, что пасомые считают себя в праве отворачиваться от церковной кафедры, если сам пастырь отворачивается от их обыденных нужд, т. е. идет к жизни с отрицанием, а не с заботливым вниманием об её улучшении. И Макарий применял это начиная от высших сторон жизни до низших, твердо, с кафедры, заявив однажды, что жизнь временная – никак не вне сферы пастырского попечения: пастырь, ведь, учит на земле и будет учить пока только пребывает на земле. При вступлении на московскую паству Макарий говорил: «мой долг возвещать вам *и те истины* божественного откровения,

–197–

которые касаются нашей временной жизни. Ибо вера Христова (1Тим.4:8), научая нас всему, что нужно нам знать и делать для вечного спасения, учит нас вместе главнейшим обязанностям нашим *в быту* семейном и общественном, и своим живоносным учением, своими возвышенными заповедями о самоотвержении и любви, приготовляя граждан для царства небесного, приготовляет граждан и для царств земных»,¹²⁸⁶ т. е. если перевести условную фразу на язык общих понятий, то проповедник объявляет не вне сферы своего учения и вопросы земного существования, и конечно – не с точки зрения равнодушного любопытства или презрительного объявления низменности подобных вопросов для христианина, что, к сожалению, иногда прикрывается теорией: не прилепляйтесь к земному.¹²⁸⁷ С первого взгляда представляется, как будто бы, во-первых, слишком смело проповедник хочет Откровение привести к вопросам временной жизни: Библия, как сам проповедник замечал в другом месте, ведь не научает земледелию и вообще вопросам быта; а во-

вторых, сам проповедник, как мы упоминали, содержанием проповеди поставляет то, что служит к вечному спасению.¹²⁸⁸ Но Макарий, очевидно, не

–198–

впадает в недоразумение, по которому в подобных вопросах смешиваются две стороны одного и того же дела: если вопрос о земледелии к вечному спасению не относится; то относится именно к вечному спасению вопрос о земледельце, о его труде, как вопрос, в котором так ненравственно (или наоборот) могут переплетаться интересы человека, и вопрос из низменного (по крайней мере физически) делается вопросом совсем не ничтожным.¹²⁸⁹ Недаром, например, в забываемом теперь Исповедании Петра Могилы хотя бы удержание заработной платы относится к числу грехов «вопиющих к Богу об отомщении». Как же может быть равнодушным проповедник хотя бы к подобным вопросам скромной сельской этики, где о вопросах высшего порядка и не слыхали, за то часто до физической боли чувствительно бывает пренебрежение самыми элементарными правилами справедливости? Это давало всему проповедничеству Макария характер, так сказать, простоты истины, но вместе с тем и высоты (сравним приведенное выше определение того, что значит любить Бога, откуда ясно становится, как это возможно для всякого!). Как это проявляется у Макария, можно указать на следующее. Так, как будто бы даже не совсем прилично говорить о пожертвованиях на алчущих, когда церковь призывает ни о чем земном не помышлять: Спаситель мира изъявленный – лежит во гробе! Но Макарий этого не находит, – если «ныне (в один из голодных годов) Христос устами меньших своих братьев вопиет посреди нас и к нам: алчу!» «Ужели же мы не подвигнемся для питания наших алчущих?» То есть, в Великий день мораль проповедника чрезмерно проста: «во имя Висящего на кресте дайте хлеба собрату: бедствие народное не низменно вспомнить и в этот день забвения всего земного»: как бы так говорит проповедник. – Когда у проповедника идет прямая речь в каком-либо отношении о «простом» народе: то он не прикрывает простой народ в его недостатках,

–199–

но за то – не прикрывается и учением о разделении свыше жребиев на земле когда говорит о «незавидном его существовании» на земле, столь рельефно, прежде Макария и довольно нередко, представляемом уже у Иннокентия.¹²⁹⁰ «Взгляните на наших поселян, на эти миллионы наших меньших братий, говорил однажды Макарий. Ежедневный тяжелый труд, постоянные нужды во всем, иногда самом существенном и необходимом, разного рода лишения и неудачи, многочисленные болезни, нередко без всякого пособия от врачей, столь же многочисленные другие бедствия и страдания, без надлежащего умения охранять себя от них и бороться с ними: вот из чего преимущественно слагается жизнь этих людей»!¹²⁹¹ Но это «путь скорбный»! По теории непротивления злу, спасительности и потому – необходимости бедствий на земле, предначертания

–200–

жребиев на земле и т. п. проповедник мог бы сказать, что это его не касается, так как то не относится к вопросу о спасении, процветает ли земская медицина, или земское страхование и т. п. Но у Макария нет двух мер для суждения о вещах, нет двойкой этики в христианстве: если он признал возможность для человека счастья на земле, не одного только счастья почитаемого таковым по заблуждению и греховному омрачению, а и счастья истинного,¹²⁹² то он конечно к такому положению массы и должен отнестись иначе, чем можно было относиться по теории сейчас указанной: ибо в конце концов большинство бедствий зависит ни от чего иного, как лишь от несовершенства нравственных, точнее от несовершенства христианских, отношений между людьми, которые никак не слагаются к тому, чтобы осуществлялось царствие Божие на земле,¹²⁹³ которое, конечно, не есть еда и питье, но не есть и не правда.¹²⁹⁴ С другой сто-

–201–

ромы, Макарий всенародно провозглашал, что «отечественная церковь ревнует о высших, благороднейших *потребностях народа*», а ко всем вообще обращал такое

нравоучение: «живите по духу церкви и будьте уверены, что она воспитает вас и *для истинного счастья*

–202–

на земле, и для вечного блаженства на небеси».¹²⁹⁵ Но ужели счастье народа составляют условия того быта, который так ярко очерчивал Иннокентий, и наличие которого едва ли отрицать стал бы и Макарий? (Ср. сейчас приведенную выдержку Макария). И вот Макарий учит, что и народу для незапрещенного счастья на земле нужно то же самое, из чего складывается земное благоустройство всех других людей. Это – христианство, которое народ мало знает, и человеческое образование, и что умножение земного благополучия никогда ничуть не повредит спасению души каждого отдельного человека, как это не вредит, конечно, классам людей, на долю которых не выпали многочисленные бедствия и страдания. «Вера, живущая в наших меньших братьях, поддерживает их на их скорбном пути, дает силы с бодростью нести тяжкое бремя от колыбели до гроба». Даже более того: «голос науки (помимо веры) остался бы чуждым и непонятным для простых людей». Но, может быть, не лучше ли оставить поэтому народ при одних утешениях верою? Нет. По Макарию, как мы знаем, «не одно, а два блага (Сам) Господь даровал нам в Своей благости: разум и Откровение, или науку и христианство». Поэтому с одной стороны и Макарий, конечно, признает, что, «тот не живет полною человеческою жизнью, кто довольствуется одною наукою и отвергается христианства». Но с другой и «эта (полная человеческая) жизнь для того лишь доступна во всей своей широте, лишь тот способен всецело исполнить свое человеческое призвание, и как сын земли, и как будущий гражданин неба, кто нераздельно пользуется и естественными пособиями науки, и сверхъестественными пособиями христианства». Или, как Макарий в другом месте выражался, «пусть наука укажет все

–203–

пути к возможному на земле счастью, и приготовит нас для борьбы с бедствиями неизбежными, а вера наставит и вразумит, в чем собственно может состоять счастье, доступное человеку-

христианину на земле». А по сему как бы последнее пожелание для человека христианина должно составлять следующее: «да поможет Господь всем нам *при свете веры и науки успешно совершить наше земное странствование*, а затем удостоиться и вечно блаженной жизни на небеси!»¹²⁹⁶ Эта же тенденция, что народная нравственность и христианские обязанности народа не требуют того, чтобы народ был лишен блага просвещения научного или блага материального, проглядывала в проповедничестве Макария и в тех случаях, когда ему приходилось определять значение реформ для народной жизни. Так Макарий (в противоположность Иоанну Соколову) сочувственно относится и к реформе Петра, потому что она положила начало просвещению массы народа. В понятие об улучшении быта включает не только «личную независимость», но и «право собственности, так необходимое в жизни»; поэтому в свое время он приглашал «уделить крестьянам участки земли, и все это соразмерить так, чтобы положение крестьян сделалось действительно лучше, а не хуже», решить вопрос «человечнее и ближе к духу христианства», то есть «не заботиться только о том, как бы более обеспечить самих себя и как бы менее уделить крестьянам и наложить на них тягчайшие условия», – решить вопрос так, «чтобы можно было сказать: его решали не только люди истинно образованные и благородные, но истинные христиане, к чести своего века и своей страны». Макарий, как мы упоминали, жаждет и образования для народа опять по-

–204–

тому, что настоящее состояние народа заставляет желать многих улучшений в жизни семейной, общественной и гражданской.¹²⁹⁷ Здесь для сравнения напомним, что такое истинно нравственное отношение к народной жизни не всегда выдерживают даже те, кои считают себя обязанными размышлять о внешнем быте народа в качестве призванных (более или менее) радетелей народа: нравственные, даже христиански-нравственные, отношения к народу, как и благо народа, понимается в неприкосновенности вопроса о его быте, как деле для истинного блага будто бы совершенно

безразличном. Отстранял же народ, например, тот же Гоголь от просвещения общечеловеческого, в непонятном стремлении будто христианское совершенство не может гармонировать с просвещением народа, и может вредить добродетели народной. Народу, будто бы, «не следует и знать, есть ли какие книги, кроме святых», то есть церковных.¹²⁹⁸ Как это не согласно с Макарием, признававшим за народом решительно одинаковое право на всякое духовное благо, на которое имеет право и всякий человек: меньшая братия для него потому только меньшая, что она, но неисповедимым предначертаниям, не сравнялась еще с братией старшей; но сравняться ей с христиански этической стороны ничто не может препятствовать. И очевидно, если знание другой книги для народа кроме священной будет зло; то оно таково же будет и для всех других людей; а если – добро, то и для народа будет добро. В развитии самосознания народного Макарий видел благо народа, а не в выделении его в особый духовный тип, исключительным достоинством которого должно быть смирение, то есть наибольшая терпеливость ко всяким невзгодам. «В самосознании, говорил Макарий, первое условие для правильного хода жизни и деятельности, как у человека, так и у (целого) народа» – из которого, конечно, не может же быть выделен класс «простого народа», со столь неясным признаком, каково изобилие внешних тягостей и бедствий! – «в самосознании первое условие для искоре-

–205–

нения погрешностей и недостатков, для развития и усовершенствования способностей и сил, для образования и укрепления личных, своеобразных характеров. Самосознание народа есть как бы его душа, его внутренняя сила, не только моральная, но и физическая, способная поддержать народ в самые критические минуты и подвигнуть его к самым героическим подвигам».¹²⁹⁹ Почему же, стало быть, нужно прятать от народа то, что не прячется же от других? Но знаменитый парадокс Гоголя, кажется, не забыт всеми еще и теперь, а он только и требует, что забвения. Повторим: «церковь ревнует о благороднейших потребностях народа»: стало быть

ничто благородное не должно быть и скрывается от народа! Если «сердце ваше исполнено христианскою любовью, то старайтесь *возвышать* меньших братий до себя», а не ограждайтесь от них: вот принцип Макария.

Макарий, как мы знаем, утверждал, что вера, т. е. христианство, учит нас и тому, что мы должны делать в быту общественном, следов. он признает право на существование проповедей и по общественным вопросам, из которых, конечно, исключить нельзя и вопросов, соприкасающихся с предметами чисто государственными – так назыв. политическими. В сороковых годах русская интеллигенция выражала чрезвычайное недоверие к русской проповеди по вопросам общественным, признавая за нашей проповедью возможность одного содержания: защищение и превозношение действительности, какова бы она ни была. Так образованнейший и благороднейший человек (не говорим о том, что это был истинный христианин) Ю. Ф. Самарин смущался той «тучей недоразумений, которая стоит (у нас) между церковью и верующими», и в число этих недоразумений включал и то, что мнения по общественным вопросам, провозглашаемые с кафедры, принимаются русской интеллигенцией как *учение церкви* как божественного установления, а между тем, будто бы, как скоро эти мнения будут признаны учением церкви, прямое следствие этого то, что церковь, чрез церковную кафедру, провозглашает недопустимость усовершенствований

–206–

в быту общественном.¹³⁰⁰ Не очень, конечно, громкий голос с кафедры Макария слышался однако так, что Макарий едва ли оказывался в числе тех, кого могли иметь в виду хотя бы тогдашние славянофилы. Можно подумать, что взгляд Макария на общество, как на руководимое, в отношении к своим *порядкам*, непосредственно рукою Провидения (о чем была речь выше), поведет к отрицанию возможности совершенствования общества и вообще к отрицанию участия творчества человеческой мысли на этом поприще. Но этого вывода у Макария нет, разумеется потому же самому, почему не может быть отрицания совершенствования человека при

признании промысления о человеке. Как в своей Догматике, и в проповедях Макарий говорил, что «наши гражданские обязанности возложил на нас Сам Господь Бог не в том только смысле, что они начертаны, по своим коренным началам, в законе совести, данном от Бога, а и в том, что они ясно предписаны нам в божественном, в сверхъестественном Откровении», и он перечисляет эти обязанности: повиновение Верховной Власти, несение известных повинностей, взаимные обязанности лиц разных сословий. «Скажешь ли, что в Откровении изложены только главные и общие наши гражданские обязанности? Правда», соглашается проповедник: «но из этих главных выводятся и все прочие, излагаемые в кодексе гражданском».¹³⁰¹ Стало быть, подлежит ли общественной христианской мысли и деятельности что-либо иное, кроме заботы о наиболее полном соответствии кодексу? Но здесь-то, говорим, Макарий и не делает таких выводов, какие часто

–207–

делаются, а если и делает, то не в той односторонности, какая возбуждала к себе недоверие к учению церковной кафедры о вопросах права и общественного быта. Простейший пример этого отсутствия односторонности следующий: «наши жребии на земле, наши положения в обществе» – predetermined. «Творец располагает обстоятельствами нашей жизни так, что мы занимаем то или другое служение». Что же – всякое покушение изменить свое общественное положение есть, опять, противление Промыслу? Нет, такое приложение делалось, по Макарий обращает внимание на другую сторону. У него приложение о распределении жребиев следующее: если так, то, говорит проповедник, «ужели же потому, что я родился в известном сословии и занимаю известную ступень в лестнице общественной, я в праве пренебрегать моим собратом, занимающим иное место? Это значило бы оскорблять не ближнего нашего только, а Самого Бога, распределителя наших судеб». «Самые высшие сословия не в праве *не уважить* низших и служебных».¹³⁰² То есть, истинно христианское отношение к факту разности людей по общественному

положению требует не столько наблюдения над ближним, сколько наблюдения над нашими отношениями к ближнему, ибо «вера внушает нам, что от какого бы корня мы ни происходили, мы все безразличны во Христе». Тоже и об отношении к кодексу гражданскому: при указанном отношении к этому кодексу, Макарий однако же однажды замечал: «не та наша мысль, будто человек чрез исполнение одних гражданских законов может сделаться истинным сыном церкви, вполне угодить Богу, и чрез то достигнуть вечного спасения: нет, этого не

–208–

скажет никто!»¹³⁰³ Очевидно, этим Макарий желает предупредить излишества в умозаключении о религиозной обязательности повиновения человеческим кодексам: религия не состоит из одного этого повиновения, и не делает справедливым положения обратного тому, что христианин есть в тоже время хороший гражданин.¹³⁰⁴ Макарий в своих проповедях разумеется не допускает и тени того, чтобы кто-нибудь имел право видеть в нем притязания на какую-нибудь реформу общественного русского строя того времени: для него власть как принцип и как факт священна; и проповеди Макария, в особенности первой половины его деятельности, когда он касался общественных вопросов, не отступают от обычного типа, если можно так выразиться, политических проповедей того времени: содержанием их служит в принципиальном отношении защита того положения, что фактический порядок должен быть почитаем не только за страх, но и за совесть, что союз церкви с государством есть начало

–209–

благотворное для жизни христианской, а что желательнее прежде всего, так это индивидуальное каждого усовершенствование; иногда он при этом касается, по-видимому, слышавшихся в обществе пожеланий для современного общественного быта.¹³⁰⁵ Основанием, почему кафедра церковная даже не должна, не только не может, походить на своего рода политическую трибуну, Макарий видел, конечно, в том, что Христос, хотя «возродил человечество в отношении гражданском или общественном», однако «не имел в

виду изменять и преобразовывать гражданские общества, не указал каких-либо новых, лучших форм государственного управления», в каком единственно случае только и возможно было бы учение об этом с церковной кафедры. Но опять все это не есть знак и того, что христианские общества должны руково-

–210–

диться таким принципом, что всякое совершенствование гражданского быта противно христианству: напротив – вполне согласно, христианство этому благоприятствует, действительно этот быт усвершенствует, хотя совершенствование это и идет другими путями, чем многие обыкновенно думают: вот, так сказать, государственное учение Макария. Мы уже приводили мнение Макария о том, что церковь существует на земле для того, чтобы вести народ к нескончаемому совершенствованию, – только, прибавляет Макарий, «для всякого улучшения нужны не слова, не одни слова!» Странно, конечно, было бы видеть в этом мнении Макария отрицание миссии церкви для *вечного* спасения и искать в этих словах противоречия его мысли, что Христом нам не заповедано какой-либо реформы общественного устройства, ибо конечно улучшение, усвершенствование всегда более или менее и обозначает реформу. Но в возможности соглашения обеих задач, подлежащих церкви, то есть вести к усвершенствованию на земле и в то же время к вечному спасению, мы убедимся, если обратим внимание на то, как, по мысли Макария, истинное христианство, сохраняемое и возвещаемое церковью, совершенствует и общественный быт. Христианство не рассуждает о форме общественного устройства; но «христианство как религия, внушающая нам заботиться о душе и об *усовершенствовании* её сил, *способствует развитию и процветанию* всякого рода на-

–211–

ук и знаний в человеческом роде». Посему «ныне самые просвещенные нации в мире суть христианские». Христос «не указал форм управления»: «но Он возвестил миру новые и совершеннейшие понятия о взаимных обязанностях мужа и жены, о взаимных обязанностях государей и подданных,

властей и подчиненных; Он заповедал своим последователям самое высшее уважение, самую глубокую справедливость, самую всестороннюю любовь во всех вообще отношениях (людей) друг к другу, на каком бы поприще жизни они ни действовали и не встречались. И эти-то понятия, *эти новые начала*, истинно гуманные или человеческие, мало-помалу проникая в течение веков в законодательства и в самый строй жизни христианских народов, произвели наконец то, что ныне народы христианские далеко превосходят все другие и своею гражданственностью и своим государственным бытом». ¹³⁰⁶ И так, совершенствование при свете христианского просвещения и осуществление в жизни христианской этики – вот общественный идеал Макария, который он основывает на самых началах христианства. Макарий не говорит, что в быте христианских народов можно удовлетворяться тем, чего они достигли: достигли они пока только превосходства перед нехристианскими народами, а превосходство не означает еще абсолютного совершенства. Не достигли же потому, что не осуществили вполне коренных начал единственной в мире этики, ведущей к общественному усовершенствованию, – начала которой Макарий формулирует как учение «о любви к ближним, как новой заповеди и великом благе». – С этой точки зрения проповедник смотрел и на факты истории (нашей), и на факты действительности: где нет стремления так или иначе утвердить началом общественной жизни новую заповедь, где нет просвещения, там нет совершенствования, а где есть совершенствование, и там мерою служит именно это, и ни что другое. Отсюда же, кажется, должно сказать, что и так называемые общественные идеалы Макарий усматривал обыкновенно не назади истории, как то свойственно людям наклонным к пессимизму,

–212–

а впереди истории, отчего расходился с мнениями очень распространенными. Так он не идеализирует общественный и нравственный быт древней Руси, и именно потому, что здесь были только слабые признаки общественной христианской этики и просвещения. Монгольское иго – это, по Макарию, наказание

за то, что «сыны России прогневали Бога особенно отсутствием между ними взаимной христианской любви, взаимною ненавистью. Княжества почти постоянно воевали; войны отличались крайнею жестокостью; русские, казалось, забывали даже, что они христиане, варварски разоряя свои же русские города и умерщвляя жителей».¹³⁰⁷ Отсюда, конечно, происходило, как мы знаем, и его сочувствие реформам императора Александра, ибо эти реформы были совершенствованием по началам просвещения и гуманности. Отсюда же его сочувствие Петру I, который хотел «пересоздать землю русскую по образцу просвещеннейших стран Европы», «сблизить её с образованным западом и через то пересадить на свежую почву России семена всех благодетельных учреждений, содействующих усовершению человечества». И это Макарий говорил и в половине сороковых, и в половине шестидесятых годов, в последнем случае только выражая опасение, чтобы в наши дни не повторилось то, что было при Петре, когда «сами русские не сочувствовали нововведениям, не понимали их, даже противодействовали им тайно и явно чем и как могли».¹³⁰⁸ Вообще в петровской реформе Макарий

–213–

не видел ничего с интересами христианского совершенствования несогласного и православному русскому народу противного. «Уроки истории, заметил однажды Макарий, – самые сильные и непререкаемые уроки»! И вот с точки зрения этих уроков в новый 1865 год Макарий приглашал, так сказать, не повторять ошибок предков и бесполезно не сопротивляться явной необходимости искать иных путей в направлении общественной жизни, когда прежние не оказались надежными, – быть консерваторами и в тоже время не упрямясь в мысли, что только то, что есть или что было достойно внимания. «Что такое, сыны России, эти новые узаконения, которые так быстро, одни за другими, исходят на нас от престола Государя? Не погрешим, если назовем их вином новым (текстом проповеди взято: Лк.5:37), точно также как не погрешим, если сознаемся, что мы то сами представляем в гражданском отношении мехи ветхие. Да, много в нас крайне ветхого! Это

застарелая привычка жить так, как жили наши отцы и деды без всякого различия того, что было у них доброго, что худого, что следует сохранять и улучшать и что следовало бы давным-давно оставить,

–214–

есть истинная ветошь!» «Разрозненность сословий», «безучастность к общественным интересам», «отсутствие гражданского мужества», «слабость только говорить об общем благе и ничего не делать»: все это ветоши! «Да и можно ли перечислить все, что есть в нас ветхого, никуда негодного, и что необходимо нам оставить, если желаем действительного обновления нашего гражданского быта»? – Скажут: стало быть Макарий был самый обыкновенный «прогрессист», каких тогда было много, лишь только повторявший на кафедре то, что говорили газеты? Да, конечно, это было бы так, если бы можно было забыть, что Макарий (как мы указывали) таковым был еще и в догматике, если, конечно, вдуматься в его догматику, да еще если бы можно было забыть то, что он желал прогресса не во имя того, что «так на западе», и потоплику, поколику это нужно для уравнивания с западом, а во имя все того же, что стремление осуществить «новую заповедь» (если, конечно, мы считаем её важною!) по Макарию не может оставлять и русского человека на ступени быта времени монголов, которое он так беспристрастно охарактеризовал, – как равно желал этого прогресса потоплику, поколику видел опять возможность большего проявления этой заповеди, а не общественного комфорта. – Но, как известно, почти во все время жизни Макария, теории совершенствования общественного задерживающим образом противопоставлялась другая теория, разделяемая тогда людьми заслуживавшими глубокого уважения, но готовыми видеть совершенство быта не там, где видел Макарий: не в будущем, а в прошедшем. Разумею теорию так называемой «народности», по которой, будто бы, нет объективного критерия для понятия о хорошем и не хорошем, а есть критерий согласия и несогласия с духом народа, который (дух) и толковался как кому угодно. И этой «народностью»

мерилось прежде всего достоинство просвещения.¹³⁰⁹ Но «Макарий признает одно просвещение: общечеловеческое»¹³¹⁰

любовь, как и одну меру для оценки народного благосостояния и интересов благоустройства, именно – когда оно может быть признано таковым вообще, то есть для каждого человека и для каждого народа. В слове в день столетнего юбилея Крылова Макарий говорил: «да воодушевляет же вас эта святая любовь (какова она была в Крылове) ко всему отечественному, к родному нашему слову, к нашей родной стране и ко всем коренным началам нашей народной жизни!... Русскими создал нас Бог: наш долг исполнить эту волю о нас Творца, не изменять нашей природе. Развивайте же ваши силы и способности (обращение к молодому поколению), воспитывайте и укрепляйте их во всем истинном, добром и прекрасном, обогащайте себя всякими познаниями *откуда бы они ни происходили*, старайтесь усвоить себе плоды общеевропейского, общечеловеческого образования. Но зачем?» прерывает себя проповедник, может быть, чтобы не поселить подозрения, что он приглашает изменить своей русской природе. А «затем, отвечает, затем, помните, чтобы *все добро* вами приобретенное, принести в жертву ей – вашей родной Матери – России»¹³¹⁰. Едва ли, поэтому, и Макарий, приглашающий к усвоению европейской науки, может быть признан забывавшим интересы народности. Макарий не восхищается складом народной жизни, а скорбит о массах народных, которые не восприимчивы к улучшениям: «они не способны или мало способны понимать те преобразования и нововведения, какие совершаются для них» же; но положи руку на сердце – как всякий образованный человек мог восхищаться этим складом полстолетия тому назад? Не даром, как мы замечали и отчасти «народнический» проповедник Иоанн Соколов, во всяком случае мало западнический, пришел ни к чему иному, как к тому же призыву ко внутренней, христиански культурной миссии среди народа. «Народ, как и отдельный

человек, говорил Макарий, раскрывает в себе самосознание медленно, постепенно,

–216–

частью чрез вникание в самого себя и наблюдение над самим собою, а преимущественно чрез изучение своей прошедшей жизни и деятельности». ¹³¹¹ Вывод ясен: ни история народа, ни его настоящее положение не есть мера добра: его определяет вникание в себя, самосознание, а не самопоклонение пред фактами истории жизни народа, хотя бы и народа русского, богоносца. – Прилагая такую же меру к современности Макарий если что одобрял или не одобрял, то никак не по тенденции превосходства западного перед русским, или обязанности копировать факты древнерусского быта. Суд присяжных в глазах проповедника не потому, что иноземен, достоин учреждения (хотя по взгляду противоположному таковой будто бы уже потому самому, что он ранее явился не у нас, не сроден русскому народу!), а земство желательно не потому, что оно напоминало древнерусское вече, давало место русской общине и т. п., а просто потому, что проповедник надеялся, что суд такого устройства «может обуздывать неправду издавать торжество правде в нашей жизни общественной», а земство – потому, что надеялся от него на искоренение разрозненности сословий, вредной для общественного благосостояния, и в том числе благосостояния народа. ¹³¹² Не запад сам в себе и со своими учреждениями был идеалом проповедника, а царство христианской правды, которую нужно «полюбить всем существом и неизменно служить ей в наших душах, проявлять её в наших словах и делах»: это первое условие, но оно не значило и того, чтобы непременно нужно было устра-

–217–

нять и то, что, по человеческим чаяниям, хотя по возможности обуздывает неправду. ¹³¹³

Любя русский народ и глубоко сочувствуя всем начинаниям к усовершенствованию его внутреннего и внешнего быта, Макарий любил и русское духовенство, как плоть от плоти народа, как сословие, в членах которого нет ни единого атома

не вскормленного народом (Никанор); радовался всякому совершенствованию в его быте и защищал в проповеди от охотников «налечь на духовенство, по выражению одного из старших современников Макария, под предлогом заботы о православии». Но при этом он опять глядел на действительность быта духовного сословия с точки зрения возможности или невозможности *жить просто*, что не значит жить бесполезно, – не возлагая на духовенство невозможных задач и не обвиняя его в неисполнении задач для людей невыполнимых. Примеры того, что Макарий желал видеть в духовенстве, мы отчасти указывали, упоминая о содержании его речей в женских епархиальных училищах, именно: не скрывая того, что внешняя доля духовенства не всегда завидна, он напоминал, что и в этой доле могут быть выполняемы великие задачи при всей простоте средств и скромности общественного положения: это – просвещение народа словом и примером. Никаких прещений на духовенство ни при каком случае у Макария мы не найдем.¹³¹⁴

–218–

В Вильне, например, собраны были некоторые средства в пользу страждущих (в 1876 году) славян: Макарий отмечает «полное усердие достойных пастырей церкви, действовавших и словом и собственным примером». Бедственное положение духовного учащегося юношества, внешняя неприглядность учебной обстановки его к началу 60 годов были яснее бета Божьего.¹³¹⁵ Но находились люди, которые к этому бедственному положению считали себя в праве относиться с открытым презрением, как будто бы образование и неприглядность наружности учебного заведения и учащегося – одно и то же. В этом отношении в литературе особенно памятна, упомянутая выше, статья в «Журнале землевладельцев», следовательно в специальном органе просвещеннейшего сословия.¹³¹⁶ Проектируя открыть вместо Духовных Академий богословские факультеты, «куда могли бы быть принимаемы без различия

–219–

состояний, оканчивающие полный курс гимназический», статья объявляет, что теперешние духовно-учебные заведения *совершенно не годны*. «Теперь наверное ни один порядочный отец, дорожащий нравственностью своего сына, ни за что не решится отдать его в Духовную Академию, а тем менее в семинарию». И вот Макарий, несколько лет спустя, по обычаю своему, мягко упрекает русское общество в этих походах против своего духовенства. «Нет сомнения, говорил он по указанному прежде случаю, что многие из вас, если не все, не раз слышали недобрые отзывы о нашем духовном воспитании и образовании. Многие, может быть, и сами не раз изрекали слова порицания и осуждения и на наших духовных воспитателей и воспитанников. А многие ли, скажите, принимали на себя труд рассудить о деле беспристрастно и справедливо. Многие ли относились к вопиющим нуждам наших духовных училищ с живым сочувствием и благожелательством»? И вот все случаи, когда Макарий видел явственный знак движения к усовершенствованию или споспешествованию духовного образования, он считал случаями истинной радости. Таковы речи его при открытии Братства преподобного Сергия и по случаю преобразования харьковской семинарии. В первом случае он выражал надежду, что во всех краях России найдутся люди, которые «понимают значение высшего духовного образования», и потому «пожелают большего и большего распространения его в нашем отечестве», и следовательно придут на помощь «юношеству богатому любовью к науке, но совершенно бедному средствами к жизни». Во втором – радуется, что «настала, наконец, лучшая пора».¹³¹⁷ И, повторяем, это не сословная и не должностная радость: это радость при виде того, что умножается елей для света,

–220–

который возжигает церковь, а оспорить необходимость елея для света – едва ли возможно будет и самым предприимчивым людям!

Наконец, мы замечали уже (гл. III и IV), что в Области нравоучения у Макария с раннего периода его проповеднической деятельности выступает заметным образом

одна идея, заставлявшая его сочувствовать многому в современной ему жизни: это идея христианской *любви*, называемая им «законом любви». Конечно, едва ли есть слово более часто повторявшееся в христианской истории и едва ли есть слово, наиболее злоупотреблявшееся в течение этой же истории, – злоупотреблявшееся начиная от какого-нибудь великого инквизитора до ничтожного истязателя беззащитного пред ним ближнего, – во имя всякого рода блага – блага отечества, блага справедливости, блага правосудия, блага душевного, блага примера, блага «культуры» и т. п., при чем существо, созданное по образу Божию вменялось в умет, лишь бы достигалось это разнообразное благо! И об этом можно сказать разве словами Гоголя: «не столько зла произвели безбожники, сколько лицемерные и даже неподготовленные проповедники» этого «закона любви». Но Макарий в этом отношении был *подготовленным* проповедником, ибо постигал этот закон не по веянию любителей хороших слов и не по усвоению сантиментальных взоров на жизнь, а по постижению, как мы отчасти упоминали, богословского основания этого закона. Оттого Макарий, наоборот, не постигал, кажется, блага всякого рода мучительств, во имя какой бы любви их не предназначали человечеству, и кто бы такое предназначение не пророчествовал: страдания ученика семинарии, питающегося с черепка материалом назначаемым для помойной ямы, для него так же есть зло, как зло, когда «вы, пользуясь своею властью, своим богатством, своим положением в обществе, унижаете бедного собрата, не цените его способностей и трудов» и т. п. То и другое одинаково нарушает закон *любви ко всем*, и потому не есть уже благо. В раннейшее время эта подготовка к тому, что Макарий не будет учителем той любви, от осуществле-

–221–

ния которой кто-нибудь должен непременно стонать,¹³¹⁸ обнаруживалась в его догматических суждениях. Чему учат таинства *вообще*? спрашивал Макарий. «Любви», отвечал он, ибо Бог дарует их нам по своей благодати. И *в частности* «по отношению к ближним учат взаимному единению и братской любви». И если кто хочет серьезно вдуматься, то пусть скажет:

может ли в самом деле следовать иное поучение для людей, сколько бы внешне между собою ни различавшихся, но приступающих к единой во всяком смысле чаше Крови Единого за всех Страдальца? Это, как мы отчасти замечали, будет основанием много убедительнее для истинно верующего человека, чем учение о братстве народов, будто бы к братству уже обязанных помимо положительной заповеди христианства. Или еще примеры: искупление совершено: «научимся же воздавать за великую любовь Господа взаимною любовью!» Человек сотворен Ботом и люди произошли от единой крови: к чему ведет факт единства естества? Конечно, не к тому, как выражался Макарий потом в проповедях, чтобы кто-нибудь имел право смотреть на другого, как на существо низшей породы, а к тому, что «мы должны жить как братья, образуя одно семейство».¹³¹⁹ Подобные сим соображения были потом высказываемы и во многих проповедях. Припомним, что в одной из виленских проповедей защитников православия Макарий учит, что самое православие есть не только чистейшая истина в христианстве, но и совершеннейшая любовь и совершеннейшая правда (см. гл. IV).¹³²⁰ Основываясь на этом незыбком основании,

–222–

когда однажды у православных проявилось стремление к насилию над людьми иноплеменными, в глазах некоторых оправдываемое племенной ненавистью (в свою очередь возбуждаемую, будто бы, племенными пороками насилуемых) Макарий не усомнился сказать слова, могущие казаться неуважительными в отношении к собственной народности и оскорбляющими патриотизм (если его понимать и в смысле умолчания о народных недостатках): это по поводу еврейских погромов 1881 года о том, «какова должна быть наша любовь к людям». Здесь он говорил: «если мы любим только своих соплеменников и единоверцев: тут христианского еще мало. Любите всех людей без различия какого бы племени они ни были, какой бы веры ни держались, будут ли то христиане иных неправославных исповеданий, будут ли то иудеи, магометане, язычники; любите самых врагов ваших»! Не новые, конечно, это

истины; но это и не понятия газетного патриотизма. И Макарий, конечно, проповедовал, что христианин должен «отличаться совершеннейшею любовью к стране отечественной», и опровергал мысль (в одной из проповедей сороковых годов), будто особенная «любовь к отечеству не совместима с любовью к человечеству, будто люди должны *равно* любить всех своих сограждан (по человечеству), где бы они ни родились, к какому бы обществу политическому не принадлежали». Но это не составляло ни противоречия учению о любви ко всем, ни делало Макария похожим на проповедников национальной исключительности: по мысли Макария «возможно совмещать в себе то и другое: возможно *любить всех людей по христиански* и в то же время любить особенно тех, кои соединены с нами» по отечеству.¹³²¹ Как часто повто-

–223–

ряет Макарий с какой-либо стороны эту заповедь, которую почитал нужным повторять себе в своих сердечных помышлениях другой подобный ему,¹³²² это показывает уже и простой счет случаев употребления этого слова:¹³²³ а ведь еще можно учить любви и не одним так сказать не спусканием слова с языка и повторением слова кстати и не кстати! – Особенность проповеди Макария о любви можно формулировать так: он не знает любви без человеколюбия. И эта формула, позволим себе настаивать, не есть ни прикрытие тождесловия, ни притязания с нашей стороны на какую-либо новость наблюдения. Этим мы хотим выразить, что по Макарию любовь будет там, где получает благо человек *как он есть*, человек действительный, а не идеальный, без ненужных в каждом данном случае соображений, о том, так ли человек должен быть, как он есть теперь в своем земном существовании.¹³²⁴ Высочайшее

–224–

благо человека, без сомнения, не в настоящей жизни: «вечное счастье наше на небеси»; но безразличие к положению человека и в настоящей жизни не есть выражение человеколюбия, сколько бы ни казались ничтожными, по сравнению с абсолютными, его потребности, его радости и печали: ибо теперь мы имеем дело с человеком сей жизни.

Отсюда любовь к ближним есть не только «и сама по себе великое благо» для человека, но она же «есть величайшее благо и для нашего быта житейского», ибо – она не есть факт теоретический, – «заключается не в одних только чувствованиях или благочестивых намерениях»! (Сл. 449:85). Поэтому типичнейшим выражением Макариева взгляда на этот вопрос может быть признана его проповедь «о содействии *счастью* ближних»: доставление счастья человеку, то есть того, что потребно человеку для устранения его бедствий на земле (напомним приведенную выше мысль Макария, что «большая часть наших *бедствий на земле* происходит от недостатка христианской любви») есть действительное выражение любви к нему, и всегда будет таковым, и это опять у Макария имеет соотношение с мыслью о необходимости для проповедника прежде всего считаться с жизнью просто, как она есть по воле Творца. Например, в обществе благоустроенном жизнь человеческая ограждается правами каждому усвоенными: нарушение прав уже не есть любовь, и Макарий призывает выражать любовь к человеку прежде всего уважением к его правам. Отсюда же призыв к уважению чужих прав во всякой области и низшей и высшей (ср. указанное слово о евреях), – и никакой любви при благожелательном насилии над человеком Макарий не знает. «Правда есть следствие совершеннейшей любви». Поэтому для самых высших интересов та же самая любовь не терпит никакой неправды: таковы интересы совести наших ближних и их священнейших убеждений. И должно назвать замечательными рассуждения Макария о делах того рода, где часто представляется наиболее соблазна ради любви к ближнему (допуская искренность таковой) сойти с пути правды – о делах пропаганды истинной веры. «Мы называем нечестным человека, который для достижения своих личных выгод употребляет лишь

–225–

обман, хитрость, коварство, насилие, рассуждал Макарий. Не можем назвать честным и общественного деятеля, когда он, увлекаемый честолюбием или другими страстями, приносит в жертву себе права ближних и заставляет их терпеть разные

притеснения. Как же назовем христианина, особенно православного, будет ли он простой мирянин или пастырь церкви, если он ревнуя, по-видимому, о славе Божией и успехах своего исповедания, не устыдится действовать обманом (*ria Fraus*), обольщением, насилием и вообще *неправдой*? Эта неправда может унизить не только действующего, но и самое дело, для которого ею пользуются. Ревнуйте о славе Божией, об истинной вере Христовой, о спасении ближних: но помните, что православие есть чистейший свет и отнюдь не должно распространяться путями тьмы!»! Итак – правда первое выражение любви истинной, исключаящее всякое насилие от любви. «Уважать права других, воздавать всем должное – это, по выражению Макария, есть (даже) закон природы», потому что нельзя же в самом деле уверить кого-нибудь, что и там есть любовь, где нет правды, и если это составляет непереносимый закон в деле высшего порядка, где высота цели по-видимому может несколько заслонять свойство средств: то отступление от правды в делах относительного (земного) счастья человека становится еще менее достоверным признаком существования любви. Отсюда не однократное пожелание от общества прежде всего правды как условия и в то же время как первичного выражения действительной, а не мечтательной любви. «Правда в душах, правда в словах, правда в делах» – вот элементы, из которых слагается почва для действий истинной любви. Но Макарий, впрочем, не подставляет под понятие правды понятие юридической справедливости: «правда в делах» есть устранение всего, что могло бы «оскорбить личность наших ближних, повредить их жизни и их собственности»: а отсюда, стало быть, например, и историческая правда порабощения одних другим, как не уважающая ни личность, ни собственность – не есть правда, выражающая собою любовь. В иных случаях действительную правду Макарий называет «жизненной правдой», как такую, которая имеет осно-

–226–

вание в совести живого человека, а не в мертвой букве закона. По причине того, что любовь и правда так или иначе нераздельны, у Макария встречаются выражения, в которых

прежняя мысль о бедствовании от недостатка любви принимает новый оттенок: бедствия наши – от недостатка правды, или иначе: правда есть «главнейшее и самое необходимое условие истинного счастья», или еще – «справедливость содействует счастью». А иногда оба понятия любви и правды он как бы соединяет в одно: таково его пожелание, чтобы отношения землевладельцев к крестьянам установлены были «по закону любви и правды». Таково же положение, чтобы нам дарован был «вместе с другими благами, необходимыми в жизни, особенно дух правды и любви, чтобы мы могли содействовать счастью друг друга на земле и приготовить себе вечное счастье на небеси». (Слов. 482:500).

Выражением той же мысли, что любви не может быть вне отношений к действительным человеческим потребностям, служит, конечно, и то, *какие действия* у Макария называются «делом любви» или «делом человеколюбия». Так он называет «христиански высокой и человеколюбивой мысль» об освобождении крестьян. Здесь «чем бескорыстнее будет любовь к ближним, тем человечнее и ближе к духу христианства решится великий вопрос». Но такая бескорыстная любовь, по Макарию, действительно объявится тогда, когда обнаружится забота о лучшем быте крестьян – о «возможности пользоваться не только личною независимостью, но и правом собственности, так необходимым в жизни, когда им будут уделены известные участки земли» (Слова 422). В противном случае что будет за любовь к народу земледельцу? – Как на дела человеколюбия Макарий смотрел и на другие реформы, как мы об этом упоминали. При этом конечно, нельзя считать невозможным и вопросов таких: что же человеколюбивого может быть, например, в земских учреждениях и какое приложение здесь может иметь любовь, с понятием о которой всего обычнее соединяется представление о самоотвержении исключительном, в вопросах о хозяйстве как будто бы не имеющем и приложения? Но по Макарию, человеколюбива здесь

–227–

прежде всего самая основа учреждения: «попечение о счастье» народа русского. Оно-то привело законодателя к мысли о том, чтобы все сословия «сами совокупными силами устроили свое общественное благо». Стало быть, есть основание сказать, как и сказал Макарий: «новый закон дан любовью». Практического же приложения идея любви здесь, по рассуждению Макария, потребует при необходимости соглашать одни интересы с другими, чего сделать «не в силах никакой закон, никакая внешняя власть: это в состоянии совершить только одна истинная христианская *любовь* к ближним». Только она «подкрепит чувство правды против натисков самолюбия и своекорыстия». Да и всякий необходимый в коллективном деле индивидуальный «труд тогда только совершается легко и успешно, когда одушевляется *любовью* к тем, для кого трудимся». Вот, стало быть, по мысли Макария сколько сторон требующих для своего осуществления любви к человеку даже и в таком деле, как дело общественного хозяйства, и сколько могут вложить в него христианской любви те, как выразился Макарий, «добрые и благочестивые души, для которых любовь к человечеству есть не расчет эгоизма, а священнейшая обязанность и невольное влечение». И потому, понятно становится намерение проповедника «при новом деле напомнить и новую заповедь Спасителя нашего» о любви и пожелание, чтобы «осуществилась эта новая заповедь при осуществлении нового закона о земстве!» (Слов. 3,.. 615–16).

Как венец рассуждений Макария об этой новой заповеди, хотя «для многих христиан доселе еще остающейся как бы неизвестною и неизведанною в жизни», можно указать на его рассуждение о том, как относятся между собою «закон правды и закон любви» как два момента в совершенствовании христианского отношения к человеку (здесь Макарий безразлично употребляет слова: справедливость и правда). Долг *справедливости* к ближним есть долг налагаемый на нас самою природою. «Все наши ближние имеют свои права, охраняющие их личность, деятельность, достояние: да будут же для нас священны эти права: не нарушайте их, не отнимайте ни у кого, – каждый наш ближний есть такой же человек, как и

мы»... Долг взаимной *любви* налагается на нас не столько природою, сколько христианством. «Выполняя требования справедливости, не нарушая прав ближнего, мы можем, однако же, оставаться совершенно чуждыми друг другу. Одна любовь научает нас видеть в ближних наших братьев... Чрез исполнение закона правды мы можем способствовать счастью ближних более отрицательно, не отнимая у них того, что они уже имеют, и предохраняя их от тех бедствий, какие мы могли бы причинять им своею несправедливостью. Повинуясь любви, мы будем содействовать счастью ближних положительно, даруя им то, чего они еще не имеют». И потому «начнем воздавать всем должная по законам *справедливости и любви*», ибо едва ли можно мечтать о подвигах второй, когда не можем оставаться на почве первой, – едва ли сумеем видеть в наших ближних *братьев*, когда наперед не научимся почитать в них *человека!*

* * *

Я думаю, что теперь наконец на основании сказанного есть возможность поставить вопрос: что же? Составляет ли проповедничество Макария одно из действительных звеньев в цепи истории литературы проповеднической, как это предсказывал ему Иннокентий? Или же это звено может быть и выкинуто, и пустого места здесь не почувствуется, и вреда от отсутствия этого звена не окажется? Иначе – Макарий своей необширной проповеднической деятельностью внес ли в дело русского проповедничества что-либо такое, отсутствие чего было бы не полезно для последующих поколений проповедников? Положение проповедничества Макария и его значение как проповедника может быть определено таким образом: имя Макария в истории русского проповедничества не будет включено в каталог *великих* проповедников; но цепь истории проповедничества будет несомненно порвана, если исключим из неё имя Макария. Уже одно то дает ему право на память истории, что на заре новой жизни нашего отечества Макарий от имени церкви своей проповедью призывал к безбоязненному вступлению в область этой новой жизни, как

область света, область действительно христианских идей, призывал вступать без страха оказаться только

–229–

«прогрессистом» и более ничего, – вследствие чего русский образованный человек, конечно не желающий порвать связи с церковью, но не желающий и апологетировать все то, что противоречило лучшим приобретениям христианской культуры, но казалось как будто бы вполне согласным с законами христианской любви и правды, уверенно может опереться на Макария, а это весьма и весьма не ничтожное дело! При этом со стороны проповедника никогда не было заявляемо требований не осуществимых, ни надежд несбыточных. Макарий был проповедник хорошо знающий как то, что несовершенства человеческие неустранимы до predetermined времени, так и то, что тем не менее и естественные человеческие свойства не представляют чего-либо неодолимого к тому, чтобы, при свете христианского просвещения ума и сердца, незаконно было желание поставить человека на пути к возможному для него совершенству. Этими беседами народными, этими книжками для народа не то же ли самое мы стараемся делать теперь, чего желал и чего чаял некогда и Макарий? Трудно сказать, на сколько мы прееменьствуем Макарию, а также сказать, что было бы, если бы Макарий не взывал своими поучениями, что – от недостатка христианского света эта, ничуть не требуемая интересами вечного спасения, жалкая духовно, и потому скорбная даже физически, окружающая нас человеческая жизнь. Но за именем Макария по меньшей мере останется то, что он был *один* из других, которые не только сочувствовали всему, что добро и человеколюбиво, но и в меру возможности и власти неустанно проповедовали об этом.

В. Кипарисов

**Введенский А. И. Философия в современной
Германии. III. Теория познания (Гносеология) //**
**Богословский вестник 1893. Т. 3. № 8. С. 230–261 (2-я
пагин.). (Продолжение.)¹³²⁵**

–230–

Изучая направления современной немецкой философии, мы нашли, что всякий раз, когда философские идеи слагаются в одну законченную и связную систему мирообъяснения, эта система осуществляется не иначе, как путем перенесения на внешнюю действительность одного из свойств нашего духа: ума (панлогизм), воли (пантелизм) или чувства (папэстетизм). То обстоятельство, что в системах возвышается один какой-нибудь из этих принципов есть, конечно, их слабая сторона, служащая источником многих односторонностей и ошибок. Но если эти односторонности будут устранены; если в истолковании бытия найдут равно законное применение все силы нашего духа: можно ли тогда будет сказать, что тем самым системе обеспечено полное объективно-научное значение? Говоря иначе, возможна ли метафизика, как научное объяснение *объективной* действительности, если это истолкование, как ясно показывает история новейшей немецкой философии, осуществляется не иначе, как путем перенесения на неё наших *субъективных* свойств?

Совершенно очевидно, что на вопрос, поставленный в такой форме (а он теперь именно в этой форме и ставится¹³²⁶ ответ должен быть дан отрицательный. Ведь,

–231–

предполагая себя во внешней действительности, наш метафизирующий ум делает не что иное как удвояет так сказать себя, – проектирует вне себя свое отображение в фантастически увеличенных размерах. Истолкуем ли мы мировой субъект вместе с Гегелем, как разум, вместе с Шопенгауэром – как волю, или вместе с Лотце – как чувство; станем ли усвоить вместе с представителями современного монизма каждому физическому атому жизнь, или,

последовательнее, вместе с Лейбницем, разрешим всю материю в систему монад-сил: во всех этих и подобных случаях, очевидно, мир является не более, как простым и может быть даже *искаженным* отображением нашей субъективной жизни. Таким образом, результат метафизических изысканий нисколько не отвечает намерению, с которым они предпринимаются: метафизик хочет, так сказать, уловить самое существо объективной действительности, а получает лишь свое чудовищно увеличенное отображение, – свою бесконечно осложненную субъективность. С ним случается нечто подобное тому легендарному юноше, о котором рассказывает Новалис (Фридрих фон-Гарденберг), в одной из своих сказок. Юношу томит страстное желание проникнуть в тайны природы. Ради удовлетворения этого беспокойного и мучительного желания он бросает все – родину, семью и даже свою возлюбленную; предпринимает отдаленное путешествие, чтобы насладиться созерцанием чудного лика великой богини Изиды. Вот наконец, он стоит пред богиней; снимает с неё легкое и блестящее покрывало и, – вдруг неожиданность: пред ним его покинутая возлюбленная! Когда метафизику кажется, будто ему, после долгих и упорных трудов и докучливых дум, удалось наконец, снять покров, скрывающий от наших взоров сущность природы, то оказывается, что он нашел в ней лишь самого себя. И действительно, признание этого всегда было последним словом Метафизики. Она говорила в различные эпохи различным языком, – языком трезвого рассудка, бурной страсти, поэтического одушевления и т. д., – но её резюме было всегда одинаково: *«природа – это другое, увеличенное я»*.

Вот почему за Метафизикой, как тень за человеком,
–232–

всегда следовал скептицизм. Он непрестанно доказывал ей принципиальную невозможность и призрачность всех её притязаний познать объективную действительность и настаивал на том, что, прежде чем отваживаться на это смелое и рискованное предприятие, нужно исследовать сферу компетенции нашего разума, – выяснить, что он может знать и от чего заранее должен отказаться, т. е. настаивал на

необходимости поставить *выше* и может быть даже *в замен* Метафизики Теорию знания или Гносеологию. Метафизика, скептицизм, теория знания: такова необходимая смена фазисов философствования, как у отдельного мыслителя, так и у нации, так, наконец, и у целого человечества. Весьма понятно, поэтому, и совершенно последовательно, что и Германия, которая еще так недавно пережила «метафизическое опьянение», в которой, затем, за последнее время особенно так резко обнаружилось веяние скептицизма (новокантианство, критицизм), – из всех философских дисциплин отдает теперь решительное предпочтение «Теории познания» (Erkenntnistheorie), считая её если не единственной, то во всяком случае одною из самых солидных, пока еще не скомпрометированных, философских наук. Вот почему, тогда как Метафизика в настоящее время совсем изгнана из германских университетов или же вводится в неё так сказать контрабандою, под другим названием (типичный пример – вышеизложенный курс проф. Паульсена: «Введение в философию»), – «Теории познания» обыкновенно посвящается в одном и том же университете несколько параллельных курсов.¹³²⁷

Ознакомимся ближе с этою почетною или, – сказать точнее, – модною современною философскою дисциплиною.

Её *задача*, в общих чертах, определяется совершенно одинаково: она должна выяснить 1) сущность знания (определить степень его объективного значения) и 2) его происхождение т. е. должна ответить на вопросы, что такое знание, из каких источников и каким образом оно возникает и сообщает ли оно нам познание подлин-

–233–

ной действительности, или же мы осуждены вечно оставаться в заколдованном кругу состояний нашего сознания и мышления.

Сложнее и спутаннее вопрос о *границах*, отделяющих эту науку от других, смежных – Психологии и Логики, с одной стороны, и Метафизики (если эта последняя еще признается в своем научном значении) с другой. Здесь мы встречаем много готовых, установившихся и общепризнанных формул, по-

видимому, исчерпывающих сущность дела, и однако, если вникнуть в них ближе, окажется, что остается еще много открытых вопросов.

Так, прежде всего, от Психологии и Логики Теорию познания хотят отличить по одной, будто бы совершенно определенной черте: она, – говорят, – берет знание *в отношении к действительности*, чего, не делают и не должны делать ни Психология, ни Логика. Обе последние науки изучают только познавательные процессы – Психология, как наука *описательная* и *объяснительная*, Логика как наука *нормативная*; но за пределы субъективного мира познавательных актов они не выступают. Психолог изучает субъективные законы, управляющие нашими познавательными процессами, фактически в нашей наличной вседневной жизни связывающими и вызывающими отдельные акты знания. Раз элементы знания определены, психологические законы их соотношения и связи установлены, – задача психолога исполнена. Ему нет дела до того, соответствуют или нет этим субъективным процессам процессы объективные, реальные. Еще равнодушнее к этому последнему вопросу Логика. Даже больше: этот вопрос по существу исключается из её кругозора и компетентности. Ведь она исследует лишь формы и нормы мышления; содержание же, предмет исключает из своей области по существу, принципиально. Это различие хорошо выразил и подметил уже Кант, который метко назвал Гносеологию (Теорию знания) *трансцендентальной логикой*. Таким образом, Теория познания, – говорят, – является необходимым дополнением Психологии и Логики: воспринимая в себя элементы той и другой, она доводит их дело до конца.

Таково, в сжатой форме, господствующее в настоящее
–234–

время в Германии понимание отношения теории познания к психологии и логике. Нельзя, конечно, не признать за ним значения некоторого *приблизительного* разграничения этих сфер; но назвать его вполне отчетливым и точным едва ли можно. В самом деле, тот признак, который в данном случае считается демаркационной линией, – отношение знания к

бытию, – может ли он быть признан специфической чертой, характеризующей из трех перечисленных дисциплин исключительно одну Теорию познания? Конечно, нет. Совершенно очевидно, прежде всего, что даже и Логика, не говоря уже о Психологии, поскольку она формулирует законы *реально-сущей* силы нашего духа, мышления, уже тем самым содержит в себе некоторое утверждение о *бытии*. С другой стороны и самая Теория знания, поскольку она говорит об источниках, генезисе и организации знания, очевидно, включает в себя в значительном объеме специально-психологическое и логическое содержание. Вот почему мы находим в современной философской литературе Германии столь колебательные и разноречивые суждения по занимающему нас теперь частному вопросу. Тогда как одни настаивают на принципиальном и глубоком различии логики и Теории познания и на возможности обрабатывать и излагать их совершенно обособленно,¹³²⁸ другие склонны рассматривать по-гегелевски Теорию познания как прикладную Логiku и излагают её в качестве примечаний и выводов из соответствующих трактатов этой последней,¹³²⁹ третьи, наконец, наоборот, Логiku подчиняют Теории познания и рассматривают как её подразделение.¹³³⁰ В громадном же большинстве случаев, как бы изверившись в возможности достигнуть принципиального разграничения занимающих нас теперь смежных сфер знания, теоретики перемешивают их самым наивным и беззастенчивым способом, своими совершенно искусственными рубриками

–235–

лишь яснее оттеняя логическую беспринципность сочетания в одном курсе, под общим двусоставным заглавием: «Логика и Теория познания» (Logik und Erkenntnistheorie), разнохарактерных, лишь механически связанных элементов Логики, Психологии и собственно Теории познания или, – по более устойчивой и определенной прежней терминологии, – Гносеологии.¹³³¹ Такое положение дела уже априори сильно подрывает доверие к способности незаслуженно возвеличенной частной философской дисциплины стать на место метафизики и чуть ли даже не всей философии.

Столь же колебательны и неустойчивы и господствующие в настоящее время в Германии взгляды на *отношение Теории познания к Метафизике*. Конечно, если ей, как это принято ныне, заранее ставится чисто отрицательная по отношению к Метафизике задача, – доказать этой последней, что она в смысле науки невозможна (выражение Ланге, взгляд всех крайних новокантианцев и критицистов), – то вопрос об отношении Теории познания к Метафизике решается определенным образом сам собою т. е. просто зачеркивается: говорить об отношении Теории знания к Метафизике, очевидно, с этой точки зрения уже совершенно излишне. Но положение дела осложняется и запутывается, когда, признавая Метафизику, не хотят однако же усвоить ей центрального, руководящего и направляющего места и значения в ряду других философских дисциплин, которое так долго сохранялось за нею по традиции, и когда хотят удержать модный взгляд на первенствующую роль Теории познания. В таком случае ничего другого, конечно, не приходится делать, как рассматривать Метафизику в смысле комментария к тезисам Теории знания или её прикладною, специальною частью, т. е. различать эти дисциплины лишь количественно, – по степени их общности. Мы находим рельефное и типичное выражение этого последнего взгляда у Фолькельта. «Не подлежит спору, – говорит он,¹³³² – что у Метафизики и Теории познания много общего. Пространство

–236–

и время, единство и множество, причинность и субстанция, конечное и бесконечное и т. под. суть такие понятия, *которыми занимаются как Метафизика, так и Теория познания*. И именно, и в той, и в другой они исследуются с точки зрения их объективного значения. Теперь, можно пожалуй сказать, что Теория знания имеет своею задачею исследовать эти понятия *в их общем элементе*, тогда как Метафизика, *вместе с тем*, принимает во внимание *и особенности* различных сфер бытия, а следовательно и различие в *частнейшем* определении этих понятий. Вопрос, однако, этим не исчерпывается. Различие между этими дисциплинами, *сверх того*, лежит в *направлении*,

в котором они ведут исследование этих понятий, равно как и в методе, которым они исследуются. *Теория познания* спрашивает, какие заключаются в наших воззрительных формах и категориях нормы для объективного познания. Соответственно этому их объективное значение определяется здесь главным образом их субъективной принудительностью, их обязательностью для мысли, причем, конечно, основным приемом здесь является самоиспытание мышления (*Selbstbesinnung*). Мир внешнего и внутреннего опыта здесь поэтому не принимается в соображение в своем многообразии и обособленности: он входит в исследование лишь в своем *общем* элементе, как та самопонятная основа мышления, в которой оно нуждается для применения своих форм, а следовательно и для самоиспытания. *Метафизика*, напротив, обращается со своими запросами прямо к транссубъективному бытию, – спрашивает, в каких законах и формах должна быть мыслима действительность, насколько можно проникнуть в её существо. Поэтому *Метафизика* исходит из чувственного и духовного опыта и стремится лишь определить, как логически упорядочить его соответственно нашим всеобщим понятиям (т. е. формам воззрения и категориям). Здесь, таким образом, опытная основа исследования признается во всей своей широте; тогда как там (в *Теории знания*), напротив, она ограничивается лишь теми фактами, которые мышление испытывает при своем самораскрытии. Таким образом, *Теория познания* приходит к метафизическим

–237–

определениям пространства и времени, единства и множества, причинности и субстанции и т. под. *не тем же путем*, как *Метафизика*». В этом их различие. Едва ли в современной философской литературе по вопросу об отношении *Теории познания* к *Метафизике* мы найдем что-либо яснее только что приведенного взгляда Фолькельта. Но и им привыкшее к отчетливой ясности и требовательное мышление, конечно, не удовлетворится. В самом деле, если вопросы у *Теории знания* и *Метафизики* одни и те же и решение в сущности одно и то же, с тою лишь не существенною разницею,

что в одном случае они берутся в смысле более широком и общем, а в другом в более узком и конкретном, в одном случае устанавливаются одним методом, в другом – другим: то ясно, что различие между названными дисциплинами сводится к форме и не касается существа. Но одно формальное различие едва ли может обеспечить Метафизике самостоятельность, едва ли даже вообще способно сообщить решению занимающего нас вопроса хоть какую-нибудь степень определенности и устойчивости.

Путаница в ходячих современных взглядах на отношение Теории познания к Метафизике увеличивается еще тем обстоятельством, что в последнее время делаются попытки, так сказать, переставить места Теории познания и Метафизики, – сделать первую из пропедевтики или первой части последней (какое место Теория познания, по традиции, занимала прежде) заключением или венцом метафизических исследований и во всяком случае независимо от Метафизики и ей вовсе не подчиненною дисциплиною. Мы знакомы уже отчасти с этим взглядом, по курсу проф. Паульсена.¹³³³ Проф. Паульсен мотивирует свое мнение о необходимости указанной перестановки двумя соображениями: во-первых, думает он, таков именно был исторический порядок возникновения философских проблем; во-вторых, в таком случае разработка Гносеологии получит будто бы больше самостоятельности, так

–238–

как уже Метафизика будет тогда ожидать санкции от Гносеологии, а не на оборот, как теперь, когда Теория познания (Гносеология) так сказать подтягивается, приспосабливается к Метафизике, – решает свои проблемы как нужно для целей Онтологии и Космологии. Таковы доводы проф. Паульсена в пользу необходимости перестановки места Теории познания в отношении к Метафизике. Едва ли, однако, можно признать их основательными. Что касается прежде всего ссылки на Историю философии, то ведь она, как известно, показывает не только то, что гносеологическая проблема возникла позднее метафизических (у софистов), но и то, что она часто сообщала такое или иное направление этим последним. Не решает дела в

пользу Паульсена и второй довод. Ведь подтягивать, приспособлять гносеологию к метафизике можно повсюду, – где мы её ни поставим: в начале или в конце этой последней. Но вот важный вопрос: во что обратится Метафизика, если, выражаясь словами Паульсена, она «будет ожидать решения своей участи» т. е. санкции своих приговоров от Гносеологии – в конце? При таком условии, конечно, она может быть развиваема лишь *гипотетически*. Таким образом, если в первом случае, – допустим это, как настаивает Паульсен, – Гносеология будет прислушиваться к тенденциям Метафизики, в ущерб объективности и научности, то во втором, на оборот, эта последняя должна прислушиваться к первой. Но в таком случае, вместо того, чтобы «ожидать», – не лучше ли Метафизике с самого начала справиться, как Гносеология решает свои проблемы. Во всяком случае естественный порядок в философии, как и вообще в науке, должен быть, очевидно, такой: начинать с наиболее известного и основного. А что для нас известнее фактов нашего собственного знания? И что для Метафизики важнее и существеннее, как не исследование наших основных идей? – Далее, нельзя не заметить в рассуждениях Паульсена некоторой странности в самой постановке дела. Он задаётся вопросом о том, что к чему должно прислушиваться, что к чему может быть подтягиваемо, – Теория познания к Метафизике или наоборот. Но возможна и иная постановка вопроса: может быть обе философские

–239–

дисциплины должны сообразоваться с чем-либо третьим, – с каким-нибудь общим руководящим началом или принципом? – Итак, аргументация проф. Паульсена в пользу необходимости переставить отношения Теории познания и Метафизики, как видим, далеко не решает вопроса бесспорно и окончательно. Это есть лишь одно из бесчисленных разномнений, которые осложняют и запутывают и без того далеко не ясный вопрос.

Мы не будем касаться других мнений по вопросу о границах, значении и месте Теории познания в ряду других философских дисциплин. Полагаем, что и из сказанного достаточно ясно, что господствующее в современной

Германской философии мнение, будто Теория познания если и не должна сделаться исключительною философскою дисциплиною, то должна воспринять, как бы поглотить или, по крайней мере, подчинить себе Метафизику, – это мнение мотивировано пока еще очень и очень недостаточно. Оставляя поэтому предварительные или пропедевтические вопросы, перейдем к характеристике основных направлений, в которых в настоящее время разрабатывается Теория познания и к ознакомлению с её составом и содержанием.

Изучая современную немецкую литературу по Теории знания, мы легко различим в ней два основных типа, из которых один можно назвать *эмпирическим феноменализмом или релятивизмом*, а другой – *рационалистическим реализмом*.

Основной тезис представителей первого направления в разработке Теории познания состоит в том, что мы знаем только явления и что поэтому *все наше знание относительно*. Эта относительность понимается в трояком смысле: *субъективном, объективном и историческом*. – Прежде всего, – говорят, – те впечатления и представления, из которых складывается и организуется все наше знание, и которые мы одни только и знаем непосредственно, как известно, вовсе не есть самая действительность в ней самой, а – лишь наше субъективное состояние. Значит, все элементы знания обусловлены нашею субъективною организацией и вообще субъективным отношением к познаваемой действительности, субъективною точкою зрения на неё. Каждый

–240–

пространственный образ непременно хоть отчасти обусловлен его положением относительно нашего, воспринимающего глаза или осязающей руки. Каждое временное впечатление обусловлено ритмом переживаемых нами впечатлений (наступление одного и того же события может поэтому казаться нам то более быстрым то более медленным). Качество ощущений обусловлено отношением внешних раздражений к органам наших чувств и т. д. Словом, все наше познание подчинено закону психической или субъективной относительности, от которой освободиться оно никогда не

может. – Таков закон *субъективной* относительности знания. Наука изменяет отчасти эту субъективную точку зрения (хотя и не в силах освободить наше познание от субъективности вполне) и, так сказать, переставляет центр тяжести в познавательном процессе из подвижной и изменчивой субъективной сферы вне субъекта, – в самую систему или объективную связь вещей. Она развивает идею объективного пространства, в котором каждая отдельная интеллигенция занимает свое определенное место; объективное время, в котором «настоящее» каждого индивидуума занимает свое определенное положение; выясняет закон объективной причинности и взаимоотношения явлений и т. д. Таким образом всякое суждение о существовании или свойствах того или другого предмета определяется теперь пониманием его отношений к другим предметам, с которыми он связан по бытию и свойствам. Этим законом *объективной* соотносительности явлений уже априори исключаются все метафизические замыслы доискиваться сути вещей. В самом деле, так как составные части данного внешнего мира, как неоднородные и несравнимые (цвет, плотность, форма, запах и т. д.), несводимы и не выводимы друг из друга т. е. со стороны их внутренней связи совершенно непонятны и связаны лишь законом внешней соотносительности: то от познания объективной сущности уже заранее приходится отказаться, удовольствовавшись изучением системы вещей и явлений и определением их относительного места в системе опыта, каковое отношение затем наука и стремится выразить в математико-механических законах и формулах. Таким образом с *объективной стороны* наше

–241–

познание вдвойне относительно – и как познание лишь внешней стороны, не проникающее во внутреннюю природу вещей, и как познание каждого явления в его механико-математическом соотношении с другими. – Наконец, *наше познание относительно и с временной или исторической точки зрения*. Личное содержание душевной жизни обьято непрерывным процессом преобразования, вследствие чего в каждую следующую минуту, при расширенной опытности, может

стать не тем, чем было. Что справедливо относительно каждого отдельного человека; тоже имеет значение и относительно целых народов и всего человечества. Каждая метафизическая система непременно отражает на себе настроение эпохи, в свою очередь определявшее то положение, в котором тот или другой мыслитель решал «мировые вопросы». Вместе с изменением настроения эпохи и отдельных мыслителей меняется и характер философских идей и философских систем. Грек времен Платона или Аристотеля имел одно понимание мировых начал и причин. Раскрылось христианское мирозерцание и философские идеи совершенно обновились, преобразовались, – точно была отнята стена, которая дотоле закрывала сущность мира и его Первовиновника и т. д. Подобным же образом и мы должны сказать, что не знаем, что скрывается за тою стеною, которая отовсюду замыкает наш кругозор, как кольцо. Вообще душевная и умственная жизнь изменяется, как историческая и культурная жизнь человечества. Таким образом, – говорят, – и в историческом отношении теория относительности знания сохраняет за собою полное право.¹³³⁴

Противовес этому скептико-позитивистическому релятивизму, как сказано, образует рационалистический релятивизм. Сущность этого направления выражается в убеж-

–242–

дении, что «логически правильное мышление может вполне овладеть природою предмета, подлинною действительностью». – Первая ступень такого обладания природою вещей или истиною осуществляется в форме понятий. Логически точно определенное понятие выражает реальную силу, формующий принцип или потенцию в космосе, – *природу* или *сущность* вещи, в противоположность её проявлению, видимости, названию; *начало*, объединяющее, сдерживающее и организующее множественность; *субстанцию*, неизменно пребывающую в потоке изменения. Вследствие этого, преобразуя наше непосредственное чувственное познание в форму точно отграниченных и устойчивых понятий, мы возвышаемся до понимания истинного существа мира, как внепространственной и вневременной, всегда себе равной и

неизменной субстанции. Классификация и систематизация понятий расчленяет эту субстанцию и преобразует её в один, внутренне связный организм существ, располагающихся по ступеням восходящей сложности и совершенства, – классы, роды, виды. Далее, тогда как понятие уловляет и выражает лишь пребывающую и неизменную сущность предметов, суждение берет предметы в их изменчивом и текущем взаимоотношении, – в процессе становления, в истории. Бесконечный поток процессов, из которых слагается общий мировой процесс, точно так же отображается в наших логически необходимых суждениях, как вечно устойчивые элементы или типы мира отображаются в наших *понятиях*. Система суждений есть самораскрытие мировой идеи в её отдельных моментах, из которых слагается содержание всей мировой истории. В суждениях и умозаклечениях, принципы и основания которых, в качестве верховных аксиом и предпосылок знания, мы носим в себе самих, наш познающий дух из внешней ему сферы (из области непосредственного чувственного знания) как бы снова возвращается в самого себя, – входит в обладание своею собственною сущностью. Таким образом, *логическая обработка знания*, его упорядочение и организация *есть процесс возрастания нашего духа*, постепенное увеличение его власти над собою и над всем своим содержанием. – Основная тенденция рационалистического реализма суще-

–243–

ственно телеологична. Воплощающийся в чувственном материале мира формующий идеальный принцип (идея, логос) есть вместе и верховная цель сущего. Идея есть идеальное предварение реального, – пребывающая вечно тождественною с собою идеальная сила, обуславливающая и определяющая мировую жизнь. Вечно тождественное повторение типов существ и процессов служит доказательством реального бытия идей-целей. Только с телеологической точки зрения возможно законченное миропонимание. Напротив, механизм его исключает, как это всего яснее доказывает формально-логическая критика дарвинизма: изгоняя из мира все необходимое, все устойчиво пребывающее, все устойчивые

формы и типы, он делает невозможным логически связное мышление о мире. Но признавая в мире цели, которые вместе суть и его формирующие принципы, мы должны признать целеполагающий творческий Разум, равно как и Его полнейшее выражение в нашем мире, – в Лице Сына Божия, Богочеловека (совмещение всеобщечеловеческого и индивидуального). К понятию творческого Разума, как единого мирового начала (монизм), мы логически необходимо приходим, различив в мире начала реальное и идеальное, материю и форму: если бы они не стояли в каком-либо изначальном отношении и связи в творческом Первоначале мира, их наличное соединение в нем было бы непонятно и совсем необъяснимо.¹³³⁵

–244–

Таковы господствующие в современной Германии основные типы в постановке и разработке Теории познания, в их полярной противоположности. Так как этот последний тип есть не что иное, как слегка подновленное и уравновешенное реалистическими элементами гегельянство т. е. тип мысли, уже хорошо известный; то мы остановимся здесь лишь на первом, который для характеристики современного состояния философии в Германии представляет не малый интерес. Но и здесь мы исключим из своего обозрения все общелогические и специально психологические элементы Теории познания, так как они представляют мало типичного и характерного,¹³³⁶ и остановим

–245–

внимание на решении лишь некоторых частных теоретико-познавательных проблем. Служа наилучшим средством ознакомиться с сущностью современного немецкого эмпирического феноменализма или релятивизма, изучение этих проблем представляет еще и другой интерес, – показывает, что релятивизм, не смотря на свое предубеждение против всякой метафизики, все же как бы невольно становится под влияние модной современной философии волюнтаризма. Волюнтаристическая тенденция релятивизма вообще сказывается довольно заметно и осязательно, но всего яснее она выступает в решении важнейшей гносеологической

проблемы, – проблемы о реальности внешнего мира, к которой мы теперь и переходим.

1. Проблема реальности внешнего мира

Проблема реальности внешнего мира есть одна из самых популярных современных философских проблем. Её громадная трудность, при кажущейся простоте, делает из неё что-то в роде фокуса: за неё берутся, чтобы испробовать свою диалектическую виртуозность, очень многие, но, не смотря на все эти попытки, она еще и доселе стоит во всей своей внушительной серьезности. Вот почему всякий, сопровождаемый сознанием трудности проблемы и притом не лишенный своеобразности, опыт её решения заслуживает того, чтобы быть отмеченным. Таков по нашему мнению и есть опыт проф. Дильтея. Он не может быть, правда, назван вполне оригинальным, но он не лишен, как увидим, некоторых интересных и своеобразных деталей, а главное, – построен вполне методически и со вниманием к самой сути проблемы, к самой главной её трудности.

Проф. Дильтей¹³³⁷ начинает свое исследование выяснением подлинного смысла проблемы. Для наивного мышления

–246–

она не существует; для него внешний мир есть непосредственно известный факт. Иначе относится к делу осторожное, критическое мышление, которое возвысилось до понимания основоположения релятивизма (феноменальности нашего познания – d. Satz der Phänomenalität). По смыслу этого основоположения, все существует только для сознания и весь бесконечный мир построен из наших ощущений, т. е. имеет существование лишь субъективное. Пытаться отстранить этот последний вывод ссылкой на то, что «нашим ощущениям соответствует-де некоторая реальность» значит в сущности не сказать ничего: ибо ведь и само противопоставление субъективного и объективного, нашего и не нашего, ощущений и их объективных коррелятов существует опять-таки лишь в нашем сознании. Эту феноменальность (гносеологический тезис) превращают в феноменализм (метафизическая доктрина, отрицающая внешнюю реальность), с одной стороны, Юм,

Тюрго, д'Аламбер, Милль и др., с другой, – Кант, Маймон, Бекк и др. Так сложилось и получило право гражданства в истории новой философии тонко развитое и хорошо, по-видимому, мотивированное отрицание реальности внешнего мира. Вот исторический генезис занимающей нас проблемы.

Между тем как эта проблема бесплодно ставилась и переставлялась на специально философской или диалектической почве, за неё, особенно в самое последнее время взялись естественники и главным образом физиологи. Иоанн Мюллер и его ученик, знаменитый Гельмгольц, подошли к ней с эмпирической стороны и думали решить её своими точными методами. Именно, они решили вопрос о реальности внешнего мира положительно и объяснили нашу уверенность в ней умозаключением по закону причинности (отчасти сознательным, отчасти бессознательным), обосновав и раскрыв процесс такого умозаключения (в этом их отличие от Шопенгауэра и Фихте) *индуктивно и экспериментально*, как медленный процесс выработки представления о внешнем мире из многих *опытов и элементарных принудительных представлений*. Следует, однако, заметить, что их намерение пройти в решении проблемы путем точных эмпириче-

–247–

ских наук в сущности не удалось: их теория, особенно у Гельмгольца (в первой её формулировке – в «Физиологической Оптике») носит существенно интеллектуалистическую окраску и при том, с их точки зрения, реальность внешнего мира является в сущности лишь простою *гипотезой*, которая не исключает и противоположной, не только вообще мыслимой, по даже и «не опровержимой» гипотезы. Лишь в позднейшей переработке своей теории¹³³⁸ Гельмгольц, точно так же как и Целлер, восполнили свою теорию реальности внешнего мира волюнтаристическим моментом, который возвышает нашу уверенность в реальности внешнего мира со ступени чисто теоретической гипотезы на степень, исключающей сомнение, веры или непосредственно-достоверного знания. Именно, как на источник этой нашей уверенности в реальности внешнего мира они указали на тот хорошо известный каждому

психологический факт, что наша воля не может по произволу распоряжаться ощущениями, которые именно поэтому самому мы и истолковываем, как независимые от нас в своем источнике или объективной причине. В этой последней мысли Дильтей видит зерно истинного решения проблемы и своею задачею ставит лишь развить, оформить и аргументировать её с волюнтаристической точки зрения.

«Я объясняю веру во внешний мир, – так формулирует проф. Дильтей спой основной тезис, свой «принцип объяснения», – не из мыслимой, а *из жизненно-практической* связи нашей с миром, данной во влечении, воле, чувстве, каковая связь затем посредствуется процессами, имеющими свои эквиваленты в процессах мысли».¹³³⁹ «Животно-человеческое жизненное единство, – развивает он свой тезис далее, – с внутренней стороны, есть лишь связка (d. Bündel) влечений, чувствований (удовольствия и

–248–

неудовольствия) и желаний. Питание, половое влечение, любовь к детям, чувство самосохранения, потребность в движении и покое, затем примыкающие сюда интеллектуальные и социальные чувствования и желания, – все это в совокупности составляет в человеке волю к жизни, которая повсюду ищет своего наполнения и удовлетворения», в чем уже непосредственно дано признание внешней реальности.¹³⁴⁰

Именно, по Дильтею, отличие нашей собственной жизни от чего-то другого, от нас независимого, возникает впервые *из отношения наших произвольных импульсов к противодействию*, как это доказывают наблюдения над новорожденными, и новейшие исследования роли в нашей психической и частнее умственной жизни мускульного чувства. В чувстве сопротивления мы различаем, во-первых, ощущение *давления*, во-вторых, чувство *задержки*, ограничения, стеснения, легкой неудовлетворенности, неудовольствия, подобно тому как к импульсу всегда присоединяется чувство удовольствия (обыкновенно едва приметное). Итак, *импульс и противодействие*, – эти два основных и элементарных состояния воли суть первые основания нашей веры в

объективную реальность. Промежуточный член между сознанием импульса воли и чувством его задержки т. е. агрегат давлений или точнее ощущений давления и есть то, что мы называем внешностью. Эти основные и элементарные опыты дополняются и укрепляются затем целым рядом других более сложных опытов. В живом и непосредственном опыте собственных самопроизвольных импульсов дается нам первый зародыш нашей идеи о «я»; в живом чувстве противодействия этим импульсам – зародыш идеи мира, как некоторого «не-я». Эти элементарные опыты в течение нашей жизни как бы сгущаются в целые стены реальности и таким образом мы постепенно научаемся противопоставлять себе внешний мир, как устойчивое и хорошо расчлененное единство. Здесь громадную услугу нам оказывают наши внешние чувства, – прежде всего осязание, потом зрение и т. д.

–249–

Из содержания ощущений, на основании опытов задержки, построена нами прежде всего идея нашего собственного тела, к которому относится все то, что непосредственно удовлетворяет наш импульс к деятельности (почему, наприм., паралич не относит к себе своей, неповинующей ему руки или ноги, а ласточка считает как бы собственной частью и гнезда, и детенышей): все же, что удовлетворяет наш импульс к произвольной деятельности лишь *посредственно*, – все это расчленяется и истолковывается, как «другие тела». Далее, к этой общей волюнтаристической основе нашей веры в реальность внешнего мира присоединяются специальные душевные процессы, которые обосновывают признание других людей (по закону аналогии). Прежде всего слагается представление о «ты» т. е. о тех людях, которые входят с нами в особенно тесное и близкое соприкосновение (для ребенка первая реальность – его мать, склонившаяся над его изголовьем). Вместе с признанием других «ты», углубляется и наше собственное «я», усиливается самочувствие и, так как мы ставим свое «я», при усиленном самочувствии, целью и центром всего, то по аналогии и в других жизненных единствах мы начинаем так же видеть «самоцели» (это – «энергическое,

как бы конденсированное сгущение реальности»), а за тем, если мы со стороны этих «служащих себе целью живых единств» не встречаем ограничения, задержки наших самопроизвольных импульсов, развиваются чувства нашей существенной однородности с ними, симпатии и вся вообще скала моральных, альтруистических чувствований. Здесь, примыкая к Фихте и Рилу, Дильтей развивает известное так называемое *моральное доказательство реальности внешнего мира* (через постановку других «волей» и «совестей»). На основе этого сочувствия, сознания нашей солидарности с другими, их самостоятельности и равноценности с нами (*der kernhaften Existenz*) возникает усиливающая веру в их реальность «потребность видеть и знать, что наши чувствования разделяют и другие, что наше знание утверждается в своей всеобщей значимости и со стороны других, что наше достоинство признается всеми». Таким образом, чувство уединенности, отчужденности, которым повсюду веет от

–250–

природы исчезает, когда мы вступаем в отношение к другим людям; а это есть яснейшее доказательство, что «я» не один, – сильнейшее опровержение солипсизма.

Теперь к жизненно-практическим мотивам признания реальности внешнего мира присоединяется теоретическая работа духа, как её истолковали в последнее время особенно Гельмгольц и Целлер,¹³⁴¹ т. е. *обратное заключение* (по закону причинности) *от состояний нашего сознания ко внешней реальности, как их причине*, при постоянной поверке этого заключения дополнительными наблюдениями и опытами (закон перспективы, изменения ощущений в зависимости от изменения места, поверка своих опытов опытами других и т. д.). Здесь, однако, в отличие от названных мыслителей, Дильтей повсюду подчеркивает, – и в этом главная своеобразность и, по нашему мнению, важное преимущество его теории, – волюнтаристический элемент в выводных процессах. Общее явление здесь то, что степень энергии и живости нашего сознания о внешнем мире постоянно изменяется в зависимости от участия, заинтересованности в нем воли и чувства. Иметь

представление или образ предмета еще далеко недостаточно, чтобы признавать его реальность. Наблюдение над жизнью людей, страдающих галлюцинациями показывает, что галлюцинации перестают преследовать больного, коль скоро он перестает быть заинтересован в них практически, – волею и чувством и, так как чувство и воля ослабевают при общем ослаблении самочувствия, то у больных, страдающих ослаблением этого последнего, замечается обыкновенно ослабление и веры в реальность внешнего мира. С этой же точки зрения объясняется и тот общеизвестный факт, что, хотя мы и усвояем своим сонным грезам реальность, но – реальность какую-то тенеподобную, призрачную: это зависит от того, что сновидения слагаются из *мысленных* образов и живут игрою *представлений*, в которых нет усилий воли, самопроизвольных импульсов, равно как нет и соответствующих им задержек, так как активность души во сне

–251–

почти совсем (если только не совсем) исчезает. В том же самом убеждает нас и наблюдение над пробуждением от наркоза: сначала пробуждающийся не сознает ни себя ни других, в их отличии от себя, хотя его глаза раскрыты и зрительные восприятия, образы людей и предметов, у него несомненно существуют и только лишь, когда пробуждается от сна его воля, когда он делает самопроизвольное движение к предметам и встречает в них сопротивление, – лишь после этого к нему возвращается сознание реальности.

Косвенное подтверждение своей теории нашей веры в реальность внешнего мира Дильтей видит в том, что внешний мир признается всеми людьми и вообще существами, у которых умозаключающая или вообще теоретическая жизнь духа довольно слаба. Отсюда следует, конечно, что она коренится не в этой последней, а – в той стороне нашей душевной жизни, которая у всех существ и у людей на всех ступенях их развития одинакова т. е. держится на основе волюнтаристической – на самочувствии, на стремлении к удовлетворению наших практических стремлений и т. д.

Дильтей думает (и по нашему мнению справедливо), что в своем решении проблемы о реальности внешнего мира он благополучно прошел между Сциллой наивного реализма (Якоби и Шотландская школа), который объясняет признание внешнего мира непосредственной верой в него и Харибдой интеллектуализма (Фихте, Шопенгауэр, Гельмгольц, Целлер), который объясняет её из прирожденного закона причинности (с различными модификациями). Объяснение наивного реализма, как это очевидно с первого взгляда, есть в сущности не объяснение, а простая тавтология (*я признаю, потому что верю т. е. потому что признаю*). Притом указание на непосредственный будто бы характер веры с психологической точки зрения не состоятельно: психологический анализ показал что наши восприятия и даже ощущения суть акты сложные, опосредствованные интеллектуальными процессами и что, следовательно, и знание о внешнем сознанию бытии, вера в него не может быть знанием непосредственным. Что касается далее интеллектуализма, то, не говоря уже о тех специ-

–252–

альных трудностях, которые соединены с признанием врожденности закона причинности, он, как сказано выше, не исключает и противоположной *гипотезы* (т. е. иллюзорности внешнего мира), так как его доказательство есть доказательство косвенное, основанное на мысли о невозможности других гипотез, а эта мысль, это предположение, свою очередь, ни на чем не обосновано, ничем не доказано. В сравнении с теорией интеллектуалистов Дильтей считает свою теорию (и по нашему мнению справедливо) *прямым* доказательством реальности внешнего мира.

Результат своего продолжительного и сложного исследования занимающего нас вопроса проф. Дильтей формулирует таким образом.¹³⁴² «Основа, подмостки, так сказать остов нашей жизни – характера практического: интеллект дает для этой основы (в техническом смысле слова) только уток. От обычного решения я, – говорит Дильтей, – уклоняюсь в двух пунктах: во 1-х) признаю, что внешность не построена по закону причинности, как учат

интеллектуалисты, но – *дана*, непосредственно *присутствует*, в нашей жизни, как причина задержки и противодействия нашим импульсам; во 2-х) по обычному представлению, восприятия или образы предметов *относятся* к вещам и *сливаются* с ними, по моему же сочетание ощущений есть лишь *внешняя сторона* той самой силы, которая мне противодействует и внутренне известна в усилиях воли (так что чрез внешние чувства, по Дильтею, мир есть для нас только *явление*, реальностью же становится лишь чрез наши волю и чувство). Вышеприведенное основоположение релятивизма (закон относительности или феноменальности знания), очевидно, – продолжает проф. Дильтей, – этою теориею нисколько не нарушается. Познающий субъект и познаваемые предметы лежат, с этой точки зрения, *в пределах одного и того же сознания*: ибо в воздействиях на нашу волю и чувство нам непосредственно дана, присутствует в нас внешняя сила. Далее, объект с этой точки зрения признается обладающим в сущности тем же самым бытием, как

–253–

и субъект (d. Object hat dieselbe Kernhaftigkeit, als d. Subject). В самом деле, ведь теперь он не построивается мышлением в какой-то пустоте (как выходило у интеллектуалистов), но в переживании, в опытах нашей воли имеет свою собственную жизнь и зерно своего самостоятельного бытия».

Таким образом, по мнению проф. Дильтея, – вопрос о нашем праве на веру в объективность решается простою ссылкой на её данность: она дана и в этом её право, – дана прежде всего в других личностях, затем во всех вообще предметах т. е. в «таких сочетаниях ощущений, которые не обладая структурою живого волящего целого, являются относительно пребывающею причиною системы действий». Этим феноменализм опровергнут и, – что особенно важно, – не на интеллектуалистической т. е. отвлеченной и *гипотетической* почве, но на совершенно-достоверной почве фактов (хотение, влечение, импульс, задержка) т. е. на почве физиопсихологической. Отрицать реальность внешнего мира, при такой постановке дела, было бы все равно, что напр., во время

еды и реального чувства насыщения, говорить, что я не ем и вовсе не чувствую насыщения. Доказательство реальности здесь строится по формуле противоречия: А не может быть вместе и не-А; точно так же и воля не может препятствовать совершению того, чего сама же желает. На этой почве прекращаются споры о внутреннем и внешнем, спекуляции и жизни: все это взаимопроникающие элементы. Таким образом критически постановляется единство миропонимания, которым владеет, хотя лишь в бессознательной и внешне несистематической форме, наивное сознание, к которому приближается иногда и научное сознание (пример – физики 18-го стол.), но которое составляет лишь трудно осуществимый идеал *современного* мышления, с его строгими запросами. И именно, с этой точки зрения, все в основе своей оказывается каким-то образом объединенным, связанным, так что за единичными предметами и существами, открывается, хотя лишь в неясной дали, окутанный туманом, как бы их общий фон, – общая основа, обуславливающая родство и солидарность всего сущего. Теперь должны пасть все отвлеченно-метафизические спекуляции о субъективном и объ-

–254–

ективном, духе и теле и т. д.: если мы ограничим и поставим точнее вопросы, по методу критической философии на волюнтаристической или жизненно-практической (физиопсихологической) почве, то откроется возможность их удовлетворительно разрешить.

Таково предложенное проф. Дильтеем¹³⁴³ решение вопроса о реальности внешнего мира. Не трудно заметить, что оно связано многими нитями с новейшими движениями в области философской мысли: одни из этих нитей он и сам указал, другие не трудно было бы указать. Конечно, это несколько уменьшает заслугу *автора* (так как лишает отчасти его построение оригинальности), но едва ли лишает значения самую *теорию*. Совершенно напротив, именно то обстоятельство, что теория опирается на работы и научные выводы представителей различных отраслей знания и в философии – представителей различных школ, показывает, что

она занимает в отношении к вопросу солидную позицию и решается правильным методом. Теория не исключает, конечно, и даже прямо требует некоторых изменений и поправок (наприм., выводным процессам и в частности выводам по закону причинности должно быть, по нашему мнению, усвоено гораздо большее значение в

–255–

выработке нашей уверенности в существовании внешнего мира; определение значения и роли внешних восприятий и ощущений т. е. элементов внешнего опыта так же требует большей тщательности и более серьезного отношения и пр.); но *в общем, со стороны принципиальной*, едва ли есть достаточные побуждения желать перестановки проблемы. Согласие в отношении к данному вопросу мыслителей, которые шли, по-видимому, независимо друг от друга и однако пришли к тем же результатам доказывает, что теория Дильтея отвечает современным запросам и методам, – по крайней мере в существенном.

2. Что познаваемо во внешнем мире?

Признавать существование объективной действительности или «вещи в себе», по терминологии Канта, и в тоже время считать эту «вещь в себе», как делал названный мыслитель, непознаваемою – это очевидное противоречие. Ведь признавая «вещь в себе», объективную, внешнюю по отношению к нам, действительность, мы, конечно, опираемся на какие-нибудь её свойства, проявления; следовательно, хотя *что-нибудь* о ней уже знаем и таким образом говорить об её непознаваемости, очевидно, не имеем никаких поводов и права. Но совсем другой вопрос: *насколько* познаваема внешняя действительность – вполне или только отчасти? Этот последний вопрос, – вопрос о степени познаваемости внешнего мира распадается на два частных: 1) на вопрос об объективном значении ощущений и 2) о значении их пространственного размещения, пространственной схемы мира.

Итак, объективны ли наши ощущения т. е. неразложимые, качественно и количественно (по степени интенсивности) различные элементы восприятий? Известно, что современная

физиология, вслед за знаменитым физиологом Иоанном Мюллером, отвечает на этот вопрос отрицательно. Вне нас нет ни цветов, ни звуков, а есть только движение или колебание эфира или воздуха. Уже мы сами, по законам своей психофизической организации, преобразуем эти движения в различные ощущения, так

–256–

что один и тот же агент (наприм., электрическое раздражение или механическое давление) производит в глазу ощущение света, в ухе («удар по уху») – ощущение звука и т. д. Даже более: иногда без всяких объективных возбуждений, под влиянием чисто субъективных изменений в нашей нервной системе, в крови, настроении и т. д. у нас возникают различные тоны, цвета и при том не только в патологическом состоянии (у алкоголиков, галлюцинаторов и пр.), но – и в совершенно нормальном (свидетельство о себе Гёте). Таким образом все дело в субъекте: не мир нас восторгает звуками и озаряет светом и цветами, но мы сами оживляем и освещаем его своим творчеством. Таково современное решение вопроса об объективности наших ощущений (так называемая «теория специфических энергий органов чувств»). С ним, однако же, по Дильтею, нельзя согласиться вполне. Правда, специфическая энергия внешних чувств определяет характер нашего чувственного восприятия; но с другой стороны, как показывает его методическое изучение, оно стоит в постоянной причинной связи и соотношении со своим объективным коррелятом (так, для глаза специфический раздражитель – колебание эфира, для слуха – колебание воздуха, для вкуса – химические свойства тел и т. д.). Следовательно, ощущение света, звука, хотя и суть нами самими, по законам нашей собственной организации, творимые знаки объективных коррелятов (движений и др. процессов), но – знаки не условные, а совершенно необходимые (наприм., на вокзале фонари и свистки – знаки условные, произвольные, которые можно изменить как угодно, но наши ощущения, как всякому известно, суть знаки совершенно иного характера, – необходимые и принудительные). Вот почему, по изменениям в системе наших

субъективных ощущений всегда можно заключать об изменениях в системе их объективных коррелятов. Вот почему, далее, хотя и можно сказать, что мы сами одеваем мир цветами и красками и наполняем звуками, но – с необходимым дополнением: одеваем лишь по поводу и при постоянном содействии очень сложных и разнообразных объективных причин, в отношении к которым наши субъективные ощущения –257–

являются правильными и постоянными символами, их закономерным, хотя и обусловленным субъективно, следствием. Но, конечно, при этом необходимо признать, что самая природа или сущность объективных причин или коррелятов наших субъективных восприятий нам неизвестна и навсегда должна остаться неизвестною. Допускать противное значило бы признавать возможным познание предметов помимо тех средств, которыми их единственно только и можно (?) познавать, но это был бы спиритизм с его учением о возможности какого-то непосредственного мистического отношения к предметам. Да нам и не нужно это невозможное познание каких-то мистических сущностей: для наших практических целей, для направления нашей деятельности нам совершенно достаточно знания закономерной связи явлений, – *символического* познания действительности, определяемого строгим законом относительности знания. Таково решение вопроса о степени познаваемости внешней действительности: так как наше познание есть произведение двух производителей, которые взаимно определяют и обуславливают друг друга, то все в нем относительно и условно, абсолютного же, адекватно и вполне исчерпывающего предметы, познания нет. Наш образ внешнего мира есть, следовательно, система знаков, выражающих отношение нашей психофизической организации к некоторому X-у, к некоторой, совершенно нам неизвестной, величине и природе.

Если наше представление внешнего мира есть не что иное, как система элементов восприятия, точно соответствующих системе своих, хотя и не известных нам в своей внутренней природе, объективных коррелятов: то, очевидно, эти последние,

так как они образуют систему, находятся между собою в правильном пространственном распорядке и взаимоотношении. Значит, существует объективное пространство. Но здесь мы переходим уже к дальнейшей теоретико-познавательной проблеме.

3. О пространстве и времени

Философия релятивизма понимает пространство реалистически, т. е. усваивает ему объективное значение, хотя,

–258–

следуя своему основному приему и отказывается от понимания его сущности и свойств: это – *ens sui generis*. Идея пространства *образуется нами самими* из объективных восприятий (осязательных и зрительных), но по априорному закону или схеме. Этим пониманием генезиса идеи пространства избегаются разом крайности одностороннего эмпиризма (школы ассоциационистов), Кантовского формального априоризма и идеалистической теории проэекционистов (Шопенгауэр и Лотце – в раннейший период своего философского развития, отчасти Гельмгольц и др.). В ближайшем понимании процесса выработки идеи пространства философия релятивизма примыкает к Вундту – к его известной теории «психической химии» (преобразующей каким-то непостижимым образом воззрительные представления в инородную форму абстрактной идеи пространства). Тенденцию к такому образованию идеи пространства мы приносим с собою: она нам врождена и не только нам, но и всем вообще живым существам (у новорожденных в их первых движениях уже дано некоторое скрытое зерно представления об объективном пространстве, *как возможности движения*). Важное вспомогательное средство при выработке понятия о пространстве есть *число*: пространство не дано нам в готовой форме, но есть понятие, постепенно построенное посредством сложения, умножения, деления и т. д. (с тем лишь отличием от отчетных математических операций и вычислений, что здесь, при выработке идеи пространства, эти операции совершаются как-то таинственно). Каждое зрительное и осязательное восприятие есть величина, выражающая

некоторое протяжение. Последовательные частные протяжения, о которых нам дают показания наши отдельные чувства (A+B+C+D+E...), дают целое пространство. Так как к каждому данному пространству мы можем мысленно присоединять новые протяжения, то мы образуем идею так называемого бесконечного пространства. Эта идея, как и идея «пустого» пространства, есть идея не положительная, но отрицательная: мы не можем реализовать её в своем воображении в отчетливой положительной форме, представляем её смутно, в неясных очертаниях – символически, посред-

–259–

ством условных формул, знаков, числовых отношений, сравнений и т. д. Отсюда ясно, что идея бесконечного пустого пространства вовсе не есть, как думал Кант, необходимая и наглядная интуиция, чистая форма воззрения или созерцания, но – образованное совершенно обыкновенным способом абстрактное понятие. Пространственность есть абстракция (возможность движений, данных в воззрении протяжений и т. д.). Бесконечное пространство есть комбинация абстракций (возможность последовательных и совместных протяжений). Всякая иная точка зрения на вопрос, по мнению представителей философии релятивизма, ведет к образованию мистико-мифологических теорий, в роде пресловутой теории Канта, о которой справедливо можно сказать: «коротко и неясно». Наконец, как образуемое из протяжений, данных в воззрении, пространство необходимо трехмерно: концепции пространства n-ых измерений, как слишком искусственные, не останавливают на себе внимания представителей университетских философских кафедр, не смотря на пробужденный ими в недавнее время почти всеобщий интерес. В конце концов *идея пространства*, точно так же как и представление внешнего мира, *есть знак или символ неизвестных нам в своем существе отношений элементов действительности*, – однако, символ, возбуждаемый самими своими объективными коррелятами, точно им соответствующий и потому *необходимый*.

Идея времени представляет полный параллелизм идее пространства как по своему генезису, так по содержанию, так, наконец, и по значению. – Генезис идеи времени объясняется с соблюдением середины между формалистическим априоризмом Канта и Локковским эмпиризмом: она образуется опять-таки из эмпирических данных, но по априорному закону, хотя материал здесь берется уже из внутреннего восприятия, а не из внешнего. По своему содержанию идея времени есть идея непрерывного течения преемственных моментов, точно так же как идея пространства есть идея их непрерывного подлеположения или совместности. Омологичность содержания идеи времени с идеею пространства проявляется в возможности различения

–260–

трех направлений времени, подобно тому как в пространстве мы различаем три измерения. *Время есть отношение живого, полного движения, желаний, мыслей и страстей настоящего к бледному, хранящемуся лишь в воспоминании, хотя и воздействующему на настоящее, продолжающему в нём свое идеальное существование, прошедшему и проектируемому в воображении, предваряемому желанием и ожиданием, будущему.* Таким образом, время есть прежде всего реальная форма осуществления нашей внутренней жизни, условие её возможности. От времени так сказать субъективного, как формы наших психических процессов, нужно отличать время объективное, как форму объективных реальных или мировых процессов, которое измеряется и нормируется неизменным и вечным движением светил небесных. Эта объективная мера и норма прилагается и к измерению субъективного времени, которое в себе самом, вследствие изменчивости психического ритма (т. е. то большей, то меньшей его скорости, в зависимости от различных физио-психологических изменений), не обладает постоянною единицею меры (иной, как известно, за минуту переживает целые годы, – в патологических состояниях или вследствие сильных душевных потрясений). В качестве косвенного подтверждения реалистического понимания времени выставляется то соображение, что, если бы время не

существовало реально, то не возможна была бы система реальных, преемственных и взаимно-обуславливающих друг друга мировых процессов. Говоря иначе, время реально потому, что оно есть prius или необходимое условие реальных процессов, их взаимоотношения и взаимозависимости. История философии знает, и кроме Кантовской, много попыток истолковать время идеалистически («время, – говорят, – коренится в вечности, а вечность, как идею бесконечной продолжаемости души, мы носим-де в своей вечно тождественной себе самости или сущности, погружаясь в которую сливаемся с самим Божеством» и т. д.). Но место всех подобных попыток идеалистического истолкования времени в системах «теологизирующей метафизики» (мистика есть дочь метафизики), а никак не в курсах критической, основанной на положительных (?) научных выводах, Теории познания.

–261–

Таково отношение господствующей современной Теории познания к глубочайшим вопросам метафизики. Мы видим, что, при решении их, некоторые существенные пункты (напр., отношение времени к вечности, идея бесконечного пространства и пр.) обойдены и объявлены делом исключительной настроенности (чуть ли даже не патологической) и личного вкуса: о вкусах, конечно, не спорят!

А. Введенский

(Окончание следует)

Герман, митр. Афинский. Из церковной жизни православного востока. Доклад митрополита Афинского Германа депутатам 13-го периода Парламента греческою королевства / Пер. архим. Антиох. Рафаила; под ред. И. Н. Корсунского // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 8. С. 262–283 (2-я пагин.). (Окончание.)

–262–

II. Об образовании священного клира

Постоянно, и в печати и частным образом, много пишут и говорят против служителей Вышнего, обвиняя их во многих недостатках, и особенно в чрезмерном невежестве. Что обвинения эти справедливы, никто не станет оспаривать; но мы должны исследовать, откуда происходят эти недостатки, почему господствует среди духовенства чрезмерное невежество, и каким образом можно исправить зло.

Если обратим внимание на духовное состояние служителей церквей других народов не только православных, но и неправославных, то найдем у них жизнь, деятельность, у нас неизвестную. Даже народы Балканского полуострова, которые получили свою независимость после нашего народа, и эти уже имеют хорошо устроенные священнические школы, духовные академии, удивительно хорошо исполняющие свое назначение. *Почти только вчера еще полуосвободившийся Болгарский народ прежде всего позаботился о священном клире – этом педагоге обществ.* На Ионических островах, где, до присоединения их, управляли местными делами чужеземцы, была учреждена духовная академия, плоды которой весьма содейство-

–263–

вали воспитанию населения этих островов. Но после присоединения, академия эта была упразднена как ненужная, а оставшиеся в живых её духовные сыны составляют и поныне драгоценные украшения Церкви, занимая в ней видные места.

В совершенно ином положении находятся наши церковные дела. По восстановлении, Божиею милостью, нашей нации, была предпринята забота о всех её нуждах, но в отношении к церковному управлению, о том, чтобы Церковь была почти совсем подчинена гражданскому правительству, усиленно позаботились, относительно же образования священного клира, по-видимому, признано было полезным оставить его без всякой заботы. Упущение это может дать повод к подозрению, что гражданское правительство нарочно не позаботилось об образовании священного клира, для того чтобы иметь его в полном своем подчинении. Подозрение это усиливают, с одной стороны, *упразднение законоучительских кафедр в гимназиях и других школах и поручение преподавания уроков закона Божию лицам часто неблагочестивым*, а, с другой – рекомендуемые каждый раз гг. Депутатами такие кандидаты на священнические должности, которые большею частью вовсе необразованы и почти безграмотны.

И мы, конечно, если бы видели какую-нибудь опасность от образования клира, или, если бы видели, что происходящий от не образования клира ущерб возмещается каким-либо другим способом, то не написали бы этих строк. Но так как от чрезмерного необразования клира слово Божие остается недейственным, ибо клирики ограничиваются просто уставным совершением таинств и других священнодействий, – а нечестие с каждым днем распространяется, и потому благочестивые и добродетельные считаются единицами, между тем как беды и нелепости у нас умножаются: то всякий болезнующий о своей нации должен возвысить свой голос и действовать чем может с целью улучшения её злополучного положения, и с целью исправления уже сделанных Церкви великих несправедливостей.

Может быть, кто-нибудь заметит: как, неужели гражданское правительство не позаботилось об образовании

–264–

клира? Богословская школа при университете, Ризарская школа, и еще три священнических школы в государстве разве не достаточны для образования священного клира? разве не

исполняют эти школы своего назначения? – Нет не так, как следует, – отвечаем. Даже можно сказать, что многоименные школы эти весьма мало пользы принесли Церкви.

1) *Богословская школа при университете*, считающаяся лишнею в университете, с начала её учреждения содержится очень бедно, и потому она никогда не имела более шести профессоров. В последнее время даже и это число уменьшилось до четырех, каковое число совершенно недостаточно для систематического богословского образования учащихся, хотя бы учащие считались самыми трудолюбивыми и самыми учеными профессорами.¹³⁴⁴ Студенты записываются в эту школу, одни из истинной любви к науке, а другие или потому, что вынуждены к этому какими-либо внешними побуждениями или из желания пользоваться стипендиями из оставленных некоторыми благочестивыми людьми, по завещанию, капиталов; эти последние записываются в богословскую школу, а слушают лекции чаще всего в других школах (на других факультетах). Отсюда понятно, почему плоды богословской школы нашего университета не соответствуют надеждам Церкви и нуждам нации. Может ли эта школа дать много кандидатов, которые бы отличались надлежащим церковным образованием, силою красноречия и церковно-административными способностями? Конечно, нет. В других местах существуют школы, которые, хотя и не имеют великого титула университетской школы, однако приносят добрые плоды, выпуская воспитанников лишь по имени низших, чем кандидаты Богословской университетской школы, а в сущности более выдающихся в церковной иерархии. Мы согласны признавать, что и у нас находятся люди, отличающиеся церковным обра-

–265–

зованием и глубокой ученостью; нескрываем, что и среди клириков и среди светских богословов находятся ученые делающие немалую честь богословской науке. Но таковые или получили свое образование в других местах или, будучи способными от природы, неустанным трудом саморазвития достигли того, что отличаются от других, хотя, при столь долгой

жизни наших школ, мы не можем указать ни одного ни Иконома, ни Минятия, ни Вамву, ни Дуку, ни Феотоки, ни Булгариса; тогда как, при лучших условиях, в течение стольких лет со времени основания университета, среди его школ должна была бы иметь первое в христианском мире научное место наша Богословская школа, на которую обращал бы свои взоры весь ученый мир. Новый Завет, – эта основа и неисчерпаемый источник всякого богословского знания, – сочинения великих отцов Церкви, в коих находятся изъясненными все догматы истинной веры, написаны на греческом языке, который никому другому не может быть так совершенно доступен, как Грекам, которые, если бы, как и должны были, напрягали свои силы, то могли бы приносить многообразную пользу и Церкви и отечеству, делая Афины центром богословской науки. К сожалению, в настоящее время мы не можем показать, если не высших, то, по крайней мере, равных бывшим до нас ученым клирикам, которые без университета и материальных средств, продолжали собою непрерывную цепь святых отцов Церкви; между тем как из числа нынешних образованных клириков, одни стоят гораздо ниже бывших до нас ученых клириков, а другие не исполняют того, что говорят: *глаголют бо, и не творят* (Мф.23:3). Итак, необходимо пополнение и возвышение Богословской школы университета.

2) *Ризарская школа*. К счастью для нашей нации, в чем отстает правительственный почин, к тому идет на помощь частная благотворительность. Как к столь многим другим национальным нуждам, так и к нужде в образовании священного клира пришли на помощь двое приснопамятных Ризаров *Манф и Георгий*, которые все свое состояние, приобретенное трудами и лишениями, посвятили делу образования священного клира. Но, к со-

–266–

жалению, сей щедрый и по истине царский дар нации и Церкви не был оценен как следует теми, от кого зависело исполнение воли жертвователей, и потому не вполне достигнутою осталась цель приснопамятных Ризаров; ибо в завещании они ясно и определенно высказали свое желание,

чтобы в их школе получали образование лишь те из детей Греков, которые намерены облечься в священническое одеяние.¹³⁴⁵ Такая неудача в достижении их заветной цели происходит от того, что, с одной стороны, люди, поставленные на стражу точного исполнения всех пунктов завещания Ризаров, или вовсе пренебрегают им или иногда делают определения *противоположные указанному в завещании и уставе*, принимая на себя таким образом великую и тяжкую ответственность пред нацией и пред душами почтенных Ризаров; а с другой, приготавливающиеся к принятию священного сана, иногда и до окончания учения, не обращают на это внимания, а по окончании учения немедленно бросают священное одеяние и надевают светское, и предаются обыкновенно другим занятиям, следуя примеру прежних, старших по курсу учения, сотоварищей.

Посему безусловно необходимо, чтобы, насколько возможно, скорее были определены, специальной комиссией, дела Ризарской школы согласно со священным желанием и святой и общепользительной целью великих благодетелей нации, приснопамятных Ризаров.

Необходимо определить возраст поступающих в сию школу и постановить, чтобы выпускаемые из неё по окончании курса не могли записываться в какую-нибудь другую школу кроме Богословской, к которой они и приготавливаются, а прежде всего чтобы гражданское правительство заботилось об оканчивающих в ней курс учения, как оно заботится об оканчивающих курс в воен-

–267–

ной и морской школах. – Пишем это по чрезмерной любви к этому благотворному и полезному для нации учреждению.¹³⁴⁶

3) *Священнические школы.* Рассмотрим теперь существующие в государстве священнические школы. Как известно, прежде существовало четыре таких школы. Но в настоящее время существуют только три, так как бывшая в Керкире закрыта по недостатку учеников (!). Тот, кто в 1856 году узаконил учреждение этих школ, был побужден к тому доброю целью ради Церкви. Но, к сожалению, и хорошее дело, если оно

не хорошо поставлено, будет не хорошо. Вскоре после своего учреждения, священнические школы остались без всякого наблюдения, а устав их не только вовсе не видоизменяем был к лучшему, но и остается поныне в том же виде в каком он был сначала составлен, так как никто не наблюдал за его применением, а управляющая этими школами комиссия даже ни одного разу в год не собирается. Оставляя с стороне многие недостатки этих школ, мы скажем лишь об одном из них, чтоб показать их бесполезность.

Священнические школы, как известно, состоят из трех классов, в коих, кроме некоторых особых духовных предметов, относящихся к священническому поприщу, преподаются еще и предметы греческой школы; но эти последние так безуспешно преподаются, что выходящие из этих школ, если не употребят обыкновенных у нас, к сожалению, средств, то не могут поступить ни в гимназию, ни в училище. Поступая же сюда, по большей части выходят полуучеными, ибо лишены твердых оснований, имея лишь некоторые спутанные идеи. Выходящие из священнических школ обыкновенно имеют менее двадцати лет от роду, следовательно требуется еще по меньшей мере десять лет, чтоб они были рукоположены во священники, потому что, как известно, по священным канонам, рукополагаемый в сан пресви-

—268—

тера должен иметь тридцать лет от роду. Поэтому, окончивший курс учения в священнической школе осужден на безделье в течение целого десятилетия, притом в важнейший период человеческой жизни. И если этот оканчивающий курс принадлежит к состоятельному семейству, имеющему возможность прокормить его ничем не занимающегося, то зло кое-как поправляется, хотя от многолетней праздности много зол происходит, ибо «праздность мать всякого зла», а по словам поэта:

Τίκτηι γὰρ οὐδὲν ἐσθλὸν εἰκαῖα σχολή.
Θεὸς δὲ τοῖς ἀργοῦσιν οὐ παρίσταται.
(Софокл. 'Ιφιγ.)
то есть:

«Бесполезная праздность ничего хорошего не рождает.

А Бог праздным (людям) не помогает».

Если же оканчивающий курс принадлежит к бедному семейству, то, хотя он и имел доброе расположение к посвящению себя на служение Церкви, однако, не имея средств к жизни, принимается за другое дело, доставляющее ему средства к жизни, за которым и остается до конца, так что от трехлетнего своего учения в священнической школе он ничего другого не получает, кроме освобождения от воинской повинности на славу так позаботившихся о Церкви и священном клире.¹³⁴⁷

Из вышесказанного явствует, что забота, предпринятая ради образования клира, *никого другого так не тягощает, как только само гражданское правительство, которое так безжалостно отнеслось к этому делу.* Обвинения, взводимые по временам на клириков, должны быть обращены против тех, которые с достойной наказания безжалостностью отнеслись к Церкви, последствием чего было ослабление общественных связей, разложение самых оснований общества. Горе тому обществу, которое не осве-

—269—

жается животворным веянием Евангелия! Горе тому обществу, которое не руководствуется на пути благочестия добродетельными служителями, достойными своего звания и высоты своего служения!

Показав, по возможности, положение учебных заведений для священного клира, считаем своим долгом высказать теперь наше смиренное мнение о возможном улучшении их, согласно нуждам отечества и Церкви. Полагаем, что надобно начать не с высшего учебного заведения, но с низших.

Как уже доказано, священнические школы, будучи неудовлетворительными для нужд Церкви и нации, должны быть упразднены, а вместо их надобно учредить три училища, одно на материке, другое в Пелопоннесе, а третье на одном из островов. В училища эти, которые, сообразно с их целью, могут быть названы духовными училищами (*ἱεροδιδασκαλεῖα*), будут присылаться изо всех округов государства, соответственно

числу их населения, юноши, имеющие *свидетельство добро от внешних* (1Тим.3:7) и качества, определяемые особым уставом. В случае же, если из одного округа появятся желающих более потребного числа, то клир определяет самых лучших из них. В духовных училищах должны преподаваться все учебные предметы, преподаваемые в нынешних училищах, к тому же и церковные предметы сообразные потребностям сельских священников, которые, будучи таким образом подготовляемы, могли бы и Св. Писание хорошо понимать и толковать, и назидательные беседы говорить. Должно устроить эти духовные училища вдали от городов, назначить для них наблюдательные комиссии, имеющие председателем местного епископа, а членами – проповедника округа, в котором находится духовное училище, и начальника округа. Начальниками этих училищ должны быть непременно клирики, известные благочестием и строгой нравственностью, наставниками же могут быть, в случае необходимости, по недостатку клириков, и светские. Начальники и наставники духовных училищ назначаются и увольняются Правительством по предложению наблюдательных комиссий. Ученики должны быть живущими в самых ду-

–270–

ховных училищах, носить однообразное, приличное священному званию, платье и быть освобождаемыми от воинской повинности. По окончании ими учения, они должны немедленно быть назначаемы народными учителями в своих округах; затем, своевременно вступив в брак, посвящаются во диаконы, по достижении ими двадцати пяти лет, и в пресвитеры, по достижении тридцати лет, когда и назначаются священниками того села, в котором учат. Если же почему-либо они остаются нерукоположенными в священный сан, то их следует увольнять от общественной службы, запретить им всякое учение и обязать отбыванием воинской повинности. Из числа более успешных учеников духовных училищ желающие высшего церковного образования и считающиеся к тому способными, поступают в Ризарскую школу. Ризарская школа, почти не достигнув, как выше сказано, священной цели её приснопамятных

основателей, должна быть устроена так, чтобы выходящие из духовных училищ, определяемы были в её первый класс и учились в ней стольким предметам, сколько их необходимо учителям греческого языка в государстве, начальникам школ, второстепенным проповедникам и городским священникам. Оканчивающие курс учения в этой школе немедленно назначаются на одно из этих мест (т. е. учителя греческого языка, начальника школы, второстепенного проповедника). По достижении ими установленного канонами возраста, они рукополагаются во диакона и пресвитера, будучи назначаемы в то же время и городскими священниками тех мест, где учат. Наиболее отличающиеся успехами из учеников Ризарской школы и желающие высшего образования, определяются в Богословскую школу при университете, но с тем, *чтобы им запрещено было записываться в другую школу* (на другой факультет), как мы раньше сказали. По окончании курса в университете, они назначаются на одно из высших церковных мест, как профессора, проповедники, секретари и т. д. Когда же достигнут законного возраста, то они, согласно вышесказанному, посвящаются в диаконы и пресвитеры и получают подходящие места внутри страны, или посылаются за границу на церковные служения.

–271–

Если и эти не будут посвящены в свое время, то увольняются от всякой общественной службы и исполняют обязанности по воинской повинности.

На вышесказанное кто-нибудь может заметить, что по предлагаемой системе, низшее образование подвергается опасности перейти к клиру, и что эта система не была одобрена в свое время по причинам, объясненным разными учеными; следовательно по тем же причинам и теперь не должна быть одобряема. Да будет нам позволено заметить, что эти доводы ошибочны, потому что не опираются на истинных основаниях. Нападающие на предлагаемую систему собственно приводят три причины: а) что священники неспособны учить юношество, так как, не имея соответственных знаний, не могут удовлетворить, своими несовершенными знаниями, нынешним

потребностям народного образования; б) что не могут быть совмещаемы обе должности, священническая и учительская в одном и том же лице, и в) что есть опасность, чтобы не утвердилась и не усилилась у нас иерократия (преобладание клира). На эти замечания ответим вкратце следующее. – Что касается первого замечания, то согласны и мы, что, в том положении, в котором находятся священники в настоящее время, конечно, они не в состоянии принять на себя дело учительства; даже нелепо утверждать противное. Мы просим воспользоваться священным клиром для народного образования, но не иначе как после того, когда он сам получит образование в духовных училищах, а по окончании этого образования, он пусть будет делать тоже самое, что делают нынешние народные учителя; различие однако и преимущество в таком случае будет то, что эти новые народные учителя (клирики) будут мало-помалу напаять нежные сердца детей благочестием и добродетелью, упражняясь сами, как служители Вышнего, в добродетелях. Что же касается второго замечания, что оба занятия не могут быть соединены в одном и том же лице по недостатку времени, то это не правда. Лишь в случае погребения или непредвиденной смерти кого-либо из прихожан может священник покинуть свою учительскую кафедру и поспешить туда, куда на время призывает его высший долг;

–272–

но такие случаи весьма редки в городах, где временное отсутствие священника могут заменить сотоварищи, а в селах и деревнях они бывают еще реже. Обыкновенные и положенные по уставу священнодействия совершаются в будничные дни до восхода солнца и по закате, а таинства брака и крещения обыкновенно совершаются по воскресеньям и праздникам.¹³⁴⁸ Следовательно, если сопоставить случаи отсутствия клириков – народных учителей со случаями отсутствия светских народных учителей, то и с этой точки зрения должны быть предпочтены клирики, тем более, что им не позволено посещение кофеен и кабаков, где часто светские учителя проводят свое драгоценное время в двойной ущерб юношеству. Относительно же третьего замечания, мы считаем прискорбным и упоминать о нём, не в

рассуждении предложивших его, но в рассуждении тех, которые с крайним снисхождением выслушали его. Эти господа желают унижения священного клира из страха преобладания у нас иерократии, добавляя соображение, что где преобладала иерократия, там народы оставались неподвижными в своем развитии. Приводят в пример «Китайцев, Японцев, Индейцев, Ассириян, Халдейцев, Египтян, Евреев и Римлян», то есть все народы не просвещенные небесным светом Евангелия. И чтоб сгладить неуместность приводимых примеров, эти господа приводят наконец и времена Византийских Императоров, когда по причине религиозных споров, случились некоторые беды с Византийским государством. Но мы полагаем, что именно те беды случились не потому, что преобладал клир, но потому, что многие императоры, оставив управление государством, теряли драгоценное время в религиозных

–273–

спорах и в составлении тропарей. Итак, думаем, справедливость требует, чтобы, вместо порицания клира, который всегда деятельно трудился на пользу государства, мы осуждали тех правителей, которые, выйдя из пределов своего полномочия и вмешавшись в чужие обязанности, и государству принесли вред, и церковь унизили. Что клир может с успехом учить и руководствовать юношество, этому ясным доказательством служит то, что хотя и ныне многие клирики состоят начальниками школ, профессорами, преподавателями греческого языка и народными учителями, однако это не мешает исполнению их религиозных и церковных обязанностей, и никогда ни одной жалобы не было против них. Если же клирики будут получать образование, какое ныне получают народные учителя, то, кроме того, что успешно будут занимать места народных учителей, в тоже время подниматься из нынешнего своего унижения и упадка, еще и юношество станет более благочестивым и более нравственным на благо погрязающего ныне в порочности общества. А что предлагаемая система будет иметь благотворное действие на нацию, и в применении на практике со стороны священного клира будет иметь полный успех, об этом свидетельствует один из самых ярых

противников её: «И учили, говорит сей досточтимый господин, и учили в тех школах греческое юношество также многие клирики; они, обладая религиозными знаниями, владели греческим образованием и знанием и почерпали как из последнего, так и из европейского научного знания, чистые и прозрачные струи премудрости». И далее он же говорит: «священник необходимо должен наставлять и учить детей нравственности и в домах, и в храме, и в школе»; а это именно мы и предлагаем как спасительное.

Достаточно и этого относительно вышеприведенных замечаний. Что касается подробностей устройства предлагаемых духовных училищ и прочих преобразований, то они могут быть урегулированы посредством сведущих людей особыми уставами, и определены законами. Полагаем, что лишь таким образом может Церковь возвыситься, а общество – постепенно и понемногу возвратиться

–274–

на потерянный путь нравственности, с которого оно так далеко ушло, продолжая чрез то свое дело цивилизации. Весьма печально, что разные рясоносцы, принадлежащие к разным, многоименным органам пропаганды, разъезжают по нашему отечеству, имея главной целью не распространение благочестия, которого они лишены, но повреждение национальных вожделений и интересов, возмущение совести и разделение обществ, тогда как мы не только вовсе не двигаемся, оставляя на произвол судьбы самую существенную и самую полезную для нации обязанность, но и оспариваем у своих, как вредное и неудобное, то, в чем не отказываем иностранцам, злоумышляющим против нас и против нашего отечества.

Таким радикальным преобразованием не только в свободной Греции совершится подъем религиозного чувства, а народ, просвещаемый, начнет идти царским путем, но и братья наши, которые доселе еще не дышат многоценным духом свободы, посредством ученых и благочестивых клириков, отсюда посылаемых сделаются причастными высшему благочестию и приличному Грекам образованию. Безысходная

скорбь объемлет душу, когда представишь себе, что Македония, Фракия, Эпир, Малая Азия и многие острова наводнены разными рясноносцами, служащими более политическим интересам, нежели религиозным, – между тем как свободная Греция, которая имеет неоспоримые права над этими областями, оставляет беззащитными истинных братьев, терзаемых разными корыстолюбцами.

Кроме вышесказанных благ, предлагаемую системой откроется нашему священному клиру широкое поприще свободной и поработченной Греции. Есть много весьма широких кругов деятельности во всем цивилизованном мире, то есть там, где бодрость и трудолюбие нашего племени призывают сынов отечества к деятельности. В Турции, России, Румынии, Италии, Австрии, Англии и Америке существуют тысячи Греков, из коих лишь весьма немногие слушают Евангелие читаемым на родном языке, а большая часть, по нерадению митрополии, даже и не слушают Евангелия. Столь многие тысячи наших братьев,

–275–

с одной стороны, постепенно и понемногу будучи подавляемы большинством народа, среди которого проживают, а с другой – по недостатку подобающего Грекам учения, совершенно вырождаются, изменяя к тому же и окончание своей фамилии. Сколько отличающихся богатством, воинскими способностями, политическим достоинством, которые давно перестали за границею называться Греками, благодаря нерадению греческого правительства! А между тем, наоборот, достойные служители Вышнего, чувствуя свое назначение, отлично могут, без преследования интересов, оскорбляющих кого бы то ни было, приносить пользу нашему отечеству и возвысить его до подобающего положения, если они будут посылаться за границу как священники и учителя.

Может быть, заметит кто-нибудь, что отправление образованных клириков в православные государства или туда, где находятся центры православных, излишне, ибо там учат Евангелию по православному, а в неправославные, где находятся Греки, там уже позаботились учредить церкви и иметь

священнослужителей. На это замечание ответим, что все нации повсюду посылают своих клириков, чтобы они заботились и религиозно о своих подданных, возгревая в их сердцах любовь и преданность к отечеству. Что касается неправославных государств, то утверждаем, что во многих местах ни священники не поставлены, ни священные храмы не построены. А в тех местах, где греческий патриотизм учредил общины и соорудил храмы и содержит священников, замечаем, что эти священники, большею частью, ограничиваются совершением своих религиозных обязанностей, нисколько не интересуясь высшими целями. Священники эти, не имея никакой связи с каким-либо высшим церковным начальством, нередко делаются причинами многих соблазнов; даже часто, имея единственной целью накопление денег, священники эти, по приобретении их, проводят, ни от кого не завися, светскую жизнь среди Европы. Следовательно, таковые священники не только своего назначения не исполняют, но и часто делаются причинами большего вреда и для церкви, и для отечества. Посему почитаем необходимым, чтобы граж-

—276—

данское правительство, в согласии с Церковью, правильно организовало систему отправления за границу священников, могущих приносить великую пользу отечеству. Величайшие выгоды будут извлекаться как из образования свящ. клира, так и из его такового устройства. Опыт должен был бы научить нас не пренебрегать сею великою силой. Великие нации, занимающие первостепенное положение в мире, должны быть нам примерами. Может быть управляющие судьбами этих наций не отличаются благочестием и большим расположением к клиру: однако они не только отнюдь не пренебрегли религиозным воспитанием народов, которыми управляют, но и более систематически его организовали. Правители великих наций, зная великую просветительную силу клира, повсюду его поддерживают, извлекая часто из его духовной деятельности гораздо более политических выгод, чем посредством своих войск и флотов. Мы же, хвалящиеся тем, что обладаем истиною, не только ничего не делаем для её распространения,

но и говорящих о ней отталкиваем. Но мы отдадим отчет блаженным отцам нашим за такое нерадение, а история не доброе расскажет о нас будущим поколениям.

III. О церковном имуществе

Один из вопросов, который должен возбудить внимание гражданского правительства, и особенно гг. представителей нации, – это вопрос о церковном имуществе. Церковное имущество, с древнейших времен христианства до последних дней, было под управлением епископов согласно св. правилам (Прав. св. Апост. 38). Св. правила, нашею конституцией пренебрегаемые, подробно определяют способ управления этим имуществом, с заботливостью о полном обеспечении его. Но, чтобы епископ не по своему произволу управлял церковным имуществом, *посвященным исключительно нуждам Церкви*, св. правила повелевают ему назначать *экономов*, которые могли бы с благоговением, согласно мнению епи-

–277–

скопа, управлять этим имуществом, заботясь о церковных нуждах (IV Всел. Соб. пр. 26). Исполнение сей обязанности было настолько важно, что когда митрополит или епископ пренебрегал точным её исполнением, то эконома назначал в митрополии патриарх, а в епископии – митрополит (VII Всел. Соб. пр. 11). Эконом этот должен был «ежегодно давать отчет в своем управлении епископу и отвечать за убытки или недостатки». В случае же, если б он умер до представления им должного отчета, то к этому обязывались его наследники (Номоканон Фотия, титл. 10, гл. 1). Для того, чтоб имения и доходы с них обеспечивались и честно управлялись, пресвитеры и диаконы епископии имели не только право, но и долг получать точные сведения о всем церковном имуществе, так чтобы, в случае смерти епископа, весь клир знал, какое имущество имела церковь (Антиох. Соб. пр. 2. 4) и, следовательно, чтобы никто не мог присвоить себе что-нибудь; изобличенный же в сделанном посредственно или непосредственно злоупотреблении, предаваем был анафеме (Гангр. соб. пр. 7). Такая великая строгость господствовала в сохранении церковного имущества, что лишь в крайней нужде

церкви допускалось отчуждение церковного имущества, для удовлетворения именно церковных нужд. В таком случае, епископ должен был посоветоваться с соседними епископами, оправдать пред ними необходимость отчуждения и получить на это их согласие, чтобы во время годичного местного собора достаточно оправдано было отчуждение (Карфаг. соб. пр. 34). Надобно отметить, что часто в церквях представлялись необыкновенные нужды, так как на обязанности Церкви лежало достолепное содержание не только св. храмов, школ, библиотек и прочих к образованию относящихся учреждений, но и приютов для бедных, для сирот, для престарелых, для малолетних детей и странноприимных домов. Кроме этого, еще и другие более подробные предосторожности для охраны церковного имущества предусматриваются св. канонами. Чем внимательнее читаешь церковную историю и священные каноны, тем более удивляешься, с одной стороны, разумному попечению св. отцов о церковном имуществе и благочестии граж-

–278–

данских властей, которые утвердили те священные законы и до последнего времени покровительствовали им, а с другой – нынешнему нашему не благоговению и безжалостности как по отношению к св. канонам, так и по отношению к церковному имуществу. Все мы знаем и признаемся, что и в этом отношении мы отстаем не только от своих отцов, но и от других церквей. Для некоторого исправления сего зла предлагаем следующее.

Церковное имущество можно разделить на монастырское и на приходское.

Кроме находящихся на Ионических островах и в Фессалии монастырей, по освобождении нашей нации, существовало в государстве 543 монастыря. Каждый из этих монастырей владел более или менее достаточным имуществом, которым мог и себя содержать и в тоже время удовлетворению разнообразных нужд Церкви помогать. Гражданское правительство однако, по учреждении его в Греции, нисколько не приняв во внимание ни священных церковных канонов, ни древнего управления и порядка церковного, ни способа, по которому в других странах

монастыри содержатся и их доходы с пользою употребляются, одним приказом из числа 543 монастырей упразднило 412. Мы не намерены здесь распространяться ни о способе сего распоряжения, ни об образе отчуждения движимых и недвижимых имуществ св. монастырей, ни о целях, на которые была употреблена их стоимость. Лишь скажем то, что все это было сделано так соблазнительно и с таким не благоговением, что виновники этого дела могли считаться скорее иноплеменными и инославными завоевателями, чем туземными и православными христианами.

По упразднении 412 св. монастырей, осталось всего 131 (не включая 72 монастырей на Ионических островах и в Фессалии), которые считались в состоянии содержаться и жить. Но, к сожалению, новоизобретенная система управления сими монастырями столь ошибочна, что, если не принята будет о них благовременная забота, то и они мало-помалу уничтожатся к великому ущербу Церкви и нации, не смотря на то, что из этого не выйдет никакой пользы ни государству, ни Церкви. Касающийся управ-

—279—

ления монастырями устав был утвержден королевским указом в 1859 году, а установленный для священного Синода закон говорит относительно монастырей лишь то, что епископ «наблюдает за духовным состоянием св. монастырей и за поведением монашествующих в них по монастырским определениям, к тому же и за благолепием находящихся при сих монастырях храмов» (Зак. 6, № 8). И не смотря на то, что по св. канонам, управление монастырским имуществом было возложено на епископов, в настоящее время оно совсем отнято у них и поручено трехчленному совету, называемому настоятельским советом, который избирается открытым голосованием большинства монахов; а в добавок, новым указом было отнято у епископов и право проверять отчеты и сметы и поручено и это трехчленной комиссии из светских.

Быть может, кто-нибудь заметит, что таким образом монастыри лучше управляются, а церковное имущество более обеспечивается в своей целостности. С прискорбием замечаем, что

этот взгляд неверен. Известно, что доход с неупраздненных монастырей простирается до многих сотней тысяч драхм, а между тем и без того незначительное число монахов со дня на день уменьшается. Мало того, в то время как в прежние времена монастырские доходы не только были достаточны для содержания в четыре раза большего числа монахов, но и много благотворений из них совершалось, в настоящее время и это небольшое число монахов бедствует, лишенное часто самого необходимого для жизни. Долги, которые ранее были совсем неизвестны монастырям, ныне подавляют их, а большинство монашеских общин, которые прежде были так хорошо устроены, ныне отличаются невероятной распущенностью. Доходы с более богатых монастырей, вместо того, чтоб быть употребляемыми на церковные нужды, расточаются на пособия и помощь людям, часто вовсе не нуждающимся в помощи, на образование юношей всякого рода, только не благочестивых и обучающихся на счет монастырей всякой другой науке, кроме богословской. С тех пор как было приведено в действие относительное определение закона «об управлении сохранив-

—280—

шимися монастырями и об употреблении их имущества», разделение — этот пагубный источник, — усилилось в монастырях, а монахи, разделенные на два враждебных лагеря, сражаются друг с другом, ни о чем ином ни заботясь, как только об уничтожении власти; ибо побеждающая партия притесняет побежденную и расточает церковное имущество чтобы держаться у власти, а побежденная партия старается всячески низвергнуть управляющих монастырскими делами. Отсюда, как и от других причин, о которых не можем здесь упомянуть, монастыри быстрыми шагами идут к совершенному разложению, так как уже доказало, что управление ими согласно королевскому указу разрушительно, а церковное имущество расточается без основания и без цели.

Но не в лучшем ли состоянии находится церковное имущество приходских храмов? В злополучные дни рабства, доходом обносимой в храме тарелки содержались и школа, и больница, и священники, и диаконы, и певцы, и сама церковь,

которая и уплачивала особенный налог – *эмватикон* (налог в пользу архиерея). И в настоящее время обносимою в храме тарелкою содержатся все процветающие в Турции школы, общественные учреждения, училища, гимназии, девичьи институты, больницы и другие благотворительные заведения. До присоединения Фессалии, говорил один наш добрый иерарх, уже покойный, тарелочным сбором содержались все учебные и благотворительные заведения, а св. храмы в те время изобиловали доходами, не смотря на то, что тогда христиане жертвовали грошами (парами); но теперь, хотя гроши заменились гривенниками и пятаками (декалептами и пенталептами), церкви пришли в крайнюю нужду, не имея часто ни свечей, ни ладана, ни масла. Отчего же происходит это состояние? От господствующей системы, по которой управление финансами храмов принимает на себя не честный и благочестивый, а получивший большинство голосов и принадлежащий к партии, который, в вознаграждение за свои услуги господствующей политической партии, пользуется из этого собора для подкупа церковного совета. Неоднократно уже сказано, и все знаем, что постановление о церковных советах вообще не удачно, и бывают лишь редкие

–281–

случаи, в которых церковные советники благоговейно распоряжаются церковным имуществом. Следовательно, и этот второй доход церковный глубоко обрезається в ущерб Церкви и без всякой пользы для государства. Итак, это положение дел не должно ускользать от зоркого взгляда составляющих настоящую Палату депутатов, но должно вызвать их сильную заботу для улучшения наших церковных дел.

Для этого предлагаем следующее.

Что касается монастырского управления, мы должны возвратиться к древнему порядку, по которому местные епископы должны избирать игуменов, как управляющих монастырским имуществом и духовных отцов монашествующих, представляемых последними епископу. В случае, чего не дай Бог, если какой-либо епископ окажется злоупотребляющим этим правом, возводя в сан игумена не самого лучшего, то Синод

принимает на себя епископское право по предварительном рассмотрении дела, и назначает, кого одобрит, из представляемых к игуменству братию. Что же касается управления монастырским имуществом, то и это, согласно со св. канонами, должно быть под непосредственным наблюдением и контролем епископов, с сохранением и за гражданским правительством права, как наблюдения за этим имуществом, так и всякий раз когда бы оно сочло это нужным, за управляющими им. Тоже самое надобно привести в действие и относительно имущества приходских храмов, непосредственное наблюдение за коим и контроль должны иметь епископы, не исключая однако и правительственного наблюдения и контроля.

Мы уверены, что никто не может допустить какую-нибудь заднюю мысль в предлагаемых мерах, а напротив, всякий должен иметь более доверия к епископу, которому вверено столь много душ, несравненно драгоценнейших всех сокровищ, нежели к случайному монаху или гражданину, которого личный интерес заставил быть распорядителем священного имущества. Если же все это будет так устроено, при чем будут назначены монахам необходимые издержки для их свободного содержания, а расходы на благолепное содержание св. монасты-

—282—

рей и приходских храмов будут заранее правильно распределяться, то вместо нынешних недочетов будем иметь порядочную прибыль. Если же эта прибыль будет собираться в особой кассе, управляемой св. Синодом и находящейся под наблюдением гражданского правительства, то она в скором времени составит значительный капитал, проценты с которого Церковь может употреблять на более совершенное образование клириков, на отправление таковых к находящимся вдали от отечества общинам, которые не в состоянии содержать духовных отцов, на отправление проповедников и учителей и в страны, находящиеся вне пределов государства, туда именно, где истинные братья наши лишены духовной пищи, и вообще на другие духовные нужды Церкви. Для увеличения сумм этой

кассы, которая может приносить столь великую пользу Церкви и отечеству, можно насчитать много источников. – Полагаем, что одним из таких источников могут быть имущества преосвященных епископов и других высших клириков, числящихся в безбрачном духовенстве, которые совершенно несправедливо переходят во владение праздных людей, часто не имеющих даже и наследнического права, а Церкви, как прямой наследнице, не принадлежат. Поэтому надобно установить соответствующий закон, согласно с св. канонами (Апост. пр. 40; IV Всел. соб. пр. 22; Антиох. соб. пр. 24; Юстин. новел. 131; Арменопул. книг. V, титул 9), который бы мог урегулировать сей, столь животрепещущий для Церкви, вопрос.

Предлагая гг. представителям нации вышеприведенные соображения об управлении Церкви, образовании священного клира и полезном употреблении церковного имущества, мы вовсе не считаем их непогрешимыми, напротив, обремененные многими заботами, считаем их недостаточными и требующими дополнения и лучшей обработки. Цель обнародования нами этих соображений есть наше желание, – с одной стороны, видеть нашу святую Церковь занимающею подобающее ей место, а наш клир – подвигающимся вперед к своему высокому назначению, а с другой, – возбудить внимание состоящих во власти людей

–283–

и вызвать обсуждение этих важных предметов. Если это обсуждение произведено будет с должным благоговением к нашей святой Церкви, то оно принесет много благ, ибо оно, с одной стороны, удержит нацию от падения в пропасть, а с другой, принесет много благ нашему отечеству, которое находится в тесной и неразрывной связи с нашей святой Церковью.

Писано в Афинах 24 мая 1892.

Воскресенский Г. А. Из церковной жизни южных славян: 2. Из церковной жизни сербов // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 8. С. 284–308 (2-я пагин.).

–284–

Православная сербская церковь в королевстве Сербии. – Народонаселение. Школы. Периодическая печать. – Закон о церковных властях восточно-православной церкви в королевстве Сербии от 27 апреля 1890 года. – Архиерейский сербский Собор. Обсуждавшиеся в прошлогодних заседаниях сербского Архиерейского Собора вопросы: о поднятии нравственности в народе, о точном соблюдении церковных уставов духовными лицами, особенно монахами, об ограничении белого духовенства от вмешательства в борьбу политических партий, об упорядочении семейственной жизни, о распрях между духовными судами и представителями епископской власти, об отбывании наказаний духовными лицами в монастырях, об облегчении монастырей от государственных пошлин, о взаимных отношениях церквей приходских и монастырских. – Донесение высокопреосвященного Михаила, архиепископа белградского и митрополита Сербии, министру просвещения и церковных дел по поводу посещения им части епархии в 1892 году. Современное положение сербской православной церкви в Македонии и Старой Сербии. Религиозное и нравственное состояние сербского духовенства и народа по донесению митрополита Михаила. Упадок веры и нравственности в народе. Причины этого явления (влияние школ, казарм, отношение светских властей к церкви, низкий уровень проповеди в Сербии). – Рождественское послание митр. Михаила и епархиальных сербских епископов с призывом духовенства к борьбе с безбожием в Сербии. – Архипастырский объезд епископом жичским Саввою своей епархии.

Обозрению современной церковной жизни в королевстве Сербии предпошлем общие сведения о численности

народонаселения, о состоянии просвещения в Сербии, о периодической печати и о новом церковном законе, которым управляется современная сербская православная церковь.

Население сербского королевства простирается до 2:162,759 душ.¹³⁴⁹ Столица Сербии Белград насчитывает до 60:000 жителей. Положение учебного дела в Сербии за 1892 год представляется в таком виде. Высшее учебное заведение

—285—

в сербском королевстве — «Велика школа» в Белграде с факультетами: философским (историко-филологическим и естественно-математическим), юридическим и техническим. Слушателей свыше 500; кафедр 71, распределены между 35 преподавателями. Некоторые кафедры (в том числе кафедра русского языка и словесности) пустовали. При «Великой школе» состоит несколько студенческих обществ, преследующих научные, литературные и благотворительные цели. Одно из них — литературное «Побратимство» издавало в 1892 г. свой журнал под таким же названием «Побратимство». С будущего 189¾ г. предположено белградскую «Велику школу» преобразовать в университет («свеучилиште»). Но медицинский факультет предположено открыть лишь тогда, когда назначенный на этот предмет Коларчев фонд возрастет до миллиона франков.¹³⁵⁰ В Белграде же находятся: 1) сербская королевская академия наук и искусств, 2) сербское ученое Общество с отделами наук естественных и математических, философских и филологических, исторических, экономических и искусств и 3) народная библиотека и музей. В библиотеке много древних славянских рукописей, преимущественно сербской редакции.¹³⁵¹ Двадцать два стипендиата воспитывались в 1892 г. на счет правительства в заграничных университетах и академиях, в том числе один в с.-петербургской и один в московской духовной академии.

Из средних учебных заведений первое место занимает единственная для всей Сербии белградская духовная семинария (четырехклассная «богословия»). Профессоров и преподавателей в ней 17, учеников до 100 человек. Ощущается настоятельная необходимость вместо настоящего ветхого

здания выстроить для семинарии новое помещение. В духовной печати сербской много толкуют также о необходимости внутреннего преобразования семинарии (о сем будет речь ниже), а также существует предположение

–286–

преобразовать белградскую духовную семинарию в академию. – «Высших», т. е. полных восьмиклассных гимназий¹³⁵² в Сербии десять, из них три в Белграде; самая большая по числу учащихся гимназия в Крагуевце. Реальных пятиклассных училищ – два, в Белграде и Ужице; учительских школ две, в Белграде и Нише; четырехклассных прогимназий четырнадцать. Женских среднеучебных заведений («Виша женска школа») всего две, в Белграде и Крагуевце. Помимо этих двух городов девочки в Сербии вообще учатся вместе и наравне с мальчиками – в гимназиях, прогимназиях и учительских школах. Низших, основных школ в городах и селах в 1892 г. насчитывалось всего до тысячи. Нынешние учебные планы четырехклассных основных школ выработаны в 1891 г. Из обществ, ревнующих о распространении просвещения среди сербов, можно указать на общество св. Саввы («друштво светог Саве»), содержащее школы и издающее книги. В Белграде в 1891 г. основан фонд для вспомоществования недостаточным ученикам и ученицам основных школ. Такие фонды существуют и в некоторых других городах. – В 1892 г. издавались в королевстве Сербии следующие журналы и газеты: «Весник српске цркве. Лист свештеничког удруженья за хришћянску поуку и свештеничко усавршаванье. Власник и издавалац Свештеничко Удружение», «Хришћянски Весник», «Просветни Гласник», «Гласник српског ученог Друштва», «Глас» (орган сербской королевской академии наук и искусств), «Отачбина» (весьма распространенный журнал, издающийся в Белграде и имеющий до 60 тысяч подписчиков), «Српске Новине», «Српска Застава», «Одъек», «Видело», «Дневни Лист», «Велика Србия», «Витез», «Трговински Гласник», «Породица», «Србия», «Учитель», «Наставник», «Правник», «Побратимство».

Новый «закон о церковных властях восточно-православной церкви в королевстве Сербии» составлен по почину

высокопочтимого первосвященника сербской церкви митрополита Михаила по возвращении его в 1889 г. на свою

–287–

прежнюю митрополичью кафедру, и, принятый народною скупщиною, утвержден регентством 27 апреля 1890 г. Этим законом имелось в виду прекратить неурядицы в сербской церкви, вызванные произвольными и противоканоническими мерами злополучного «напредняцкого» правительства, поставить церковную жизнь в правильные условия, благодаря которым она могла бы свободнее преуспевать и развиваться. Основная черта нового закона, проходящая красною нитью по всем его статьям, это – соборно-выборный характер устройства сербской церкви, что в свою очередь согласно с заветами восточно-православной вселенской церкви. Это соборно-выборное начало проникает собою церковную жизнь Сербии, являясь основанием устройства сербской церкви.

Не вдаваясь в подробное изложение нового сербского церковного закона,¹³⁵³ остановимся на некоторых главных его положениях, определяющих и регулирующих церковную жизнь в Сербии.

Новый сербский церковный закон изложен в 246 параграфах и разделяется на следующие статьи: общие положения, церковно-административное деление страны, церковные власти, общие постановления относительно духовных судов, священнические съезды, действия церковных властей при судопроизводстве, формы и надписи печатей церковных властей, права и жалование, надзор государственной власти и временные постановления.

В отделе общих положений новый закон прежде всего определяет, что государственная вера в Сербии христианская восточно-православного исповедания. Сербская церковь автокефальна. Она не зависит ни от какой заграничной церкви, но сохраняет единство в догматах с восточною вселенскою церковью. Внутреннее управление в ней принадлежит архиерейскому собору, а внешние учреждения её (церкви, монастыри, епископии, их имения, церковно-благотворительные заведения) состоят под верховным

управлением архиерейского собора и под надзором министра просвещения и церковных дел. В церковно-административном отношении, территория королевства Сербии делится на епархии, протопресвитерства, наместничества, parroхии (приходы) и капеллании. В королевстве Сербии – четыре епархии: 1) *белградская*, состоящая из пяти округов: подринского, подунайского, валевского, пожаревацкого и моравского, с кафедрою в Белграде, которою управляет архиепископ белградский и митрополит Сербии; 2) *жичская*, состоящая из трех округов: ужицкого, рудницкого и крагуевацкого, с кафедрою в Кралево; 3) *нишская*, состоящая из четырех округов: теплицкого, враньского, пиротского и крушевацкого, с кафедрою в Нише, и 4) *тимокская*, состоящая из трех округов: крайнского, чернорецкого и тимокского, с кафедрою в Зайчаре.¹³⁵⁴ Каждая епархия заключает в себе другие более мелкие территориальные единицы церковно-административного деления страны: каждый округ образует окружное, г. Белград – белградское и г. Ниш – нишское протопресвитерства (в роде наших благочиний); каждый уезд образует наместничество (наместник – в роде помощника благочинного, с известною, однако, долею самостоятельности), церковь с определенным количеством домов образует parroхию (приход), а при каждом протопресвитерстве, окружном, а также нишском и белградском есть и капеллании. Капелланы назначаются в помощь протопресвитерам и священникам, исполняющим какую-либо церковно-административную должность, или во время болезни или в случае смерти кого-либо из священников. В каждой из этих сфер церковно-административного деления есть свои органы церковного управления, находящиеся в известных отношениях друг к другу, к высшим представителям церкви епископам, архиепископу-митрополиту и наконец к высшей церковно-административной и церковно-судебной инстанции архиерейскому собору. Таковы суть следующие в порядке перечисления их в самом «законе»:

1) архиерейский со-

бор; 2) архиепископ белградский и митрополит Сербии; 3) епархиальные епископы; 4) великий духовный суд; 5) епархиальные духовные суды; 6) окружные протопресвитеры, протопресвитеры белградский и нишский, уездные наместники, parroхи (приходские священники); 7) церковная община и 8) монастырские старцы-настоятели (архимандриты, игумены, иеромонахи). Каждый из этих органов управления – по закону – имеет определенный круг действий, известные права и обязанности.

Архиерейский собор есть наивысшая церковная власть. Члены архиерейского собора – все епархиальные епископы. Председатель – архиепископ белградский и митрополит Сербии или его заместитель – старейший по хиротонии епископ. Собор собирается однажды в год весною или осенью в столице королевства. Круг действий архиерейского собора изложен в двадцати двух пунктах § 19-го. Собор заботится напр. о чистоте православной веры в народе сербском, поддерживает связь и единство в догматах и обрядах с восточно-православными автокефальными церквями, заботится о чистоте и точности исполнения церковных обрядов, выбирает епископов, распоряжается всеми церковными фондами и имениями, завещанными церквам, монастырям и на духовную литературу, вообще издает все необходимые распоряжения, касающиеся внутреннего управления церкви и духовенства, в духе церковных канонов и изданного закона, – кроме того представляет свое мнение министру просвещения и церковных дел о согласии или несогласии законов и постановлений, касающихся церкви и духовенства, с духом восточно-православной веры. Поэтому, никакого закона и распоряжения, которые касаются сербской церкви и духовенства, нельзя издать, ни существующих изменить, без предварительного заслушания их на архиерейском соборе. Высший предстоятель сербской церкви есть архиепископ белградский и митрополит Сербии. Кроме обязанностей епархиального епископа, он имеет еще особые специальные права и обязанности. Он поддерживает единство в иерархии, наблюдает за точным исполнением церковно-служебных обязанностей епископами и

всем вообще духовенством, приводит в исполнение определения архи-

–290–

ерейского собора чрез епархиальных епископов, посвящает в епископы избранных архиерейским собором и утвержденных королем, наблюдает за преподаванием наук в богословских школах в духе православия и т. д. Епархиальные епископы исполняют обязанности, свойственные их сану и административному положению, как в отношении специально-церковного епископского служения, охранения чистоты веры и обрядов в подведомственной им епархии, так и в церковно-административных и частью церковно-судебных её делах. Между прочим, приглашают окружное духовенство, в потребных случаях, на окружной священнический съезд. – Окружной протопресвитер – начальник («старейшина») над окружным духовенством, кроме своих приходских обязанностей, исполняет и некоторые специальные, напр. приводит в исполнение распоряжения епархиального епископа, решения и приговоры великого духовного суда и епархиального духовного суда, прекращает всякое несогласие между священниками, церковными общинами и прихожанами, посещает церкви в округе, приглашает уездное духовенство в потребных случаях на уездный съезд, вводит в должность уездных наместников и чрез них приходских священников и т. д. Окружные протопресвитеры имеют право на лучшие parroхии (приходы) в городе округа, и держат при себе капеллана с особой parroхией, т. е. с отдельным приходом или его частью. – Уездный («срезский») наместник – начальник («старейшина») над уездным духовенством, как бы помощник протопресвитера. Кроме приходских обязанностей, он ведет наблюдение за поведением священников своего уезда, разбирает менее важные споры между ними, не меньше одного раза в год посещает церкви и духовенство в своем уезде, сообщает духовенству все распоряжения церковных властей, два раза в год представляет архиерею отчет о своей деятельности и о состоянии церквей и духовенства в уезде. Парохиальный (приходский) священник и диакон исполняют обычные

священнические и диаконские обязанности. Приходы замещаются по конкурсу. Капелланы – помощники протопресвитеров и священников приходских. Каждый

–291–

приход образует церковную общину, представителем которой является церковный совет («одбор»), состоящий из председателя – священника церковной общины и из десяти членов, избираемых общинным советом на два года. Церковная община распоряжается движимым и недвижимым церковным имуществом и заботится о снабжении церкви всем для неё потребным. – В заключение отдела о церковно-административных властях, новый сербский церковный закон предлагает несколько статей относительно монастырей и их настоятелей: архимандритов, игуменов и иеромонахов. Монастыри в королевстве Сербии разделяются на три класса. К первоклассным относятся важнейшие и более богатые лавры – задушбины¹³⁵⁵ сербских государей: Студеница (в 50 верст. от г. Кральева, осн. между 1190–1197 г. Стефаном Неманею I), Жича (в 5 в. от г. Кральева, постр. ок. 1210 г. первовенчанным сербским королем Стефаном),¹³⁵⁶ Раваница (в 10 в. от г. Чуприи, осн. в 1381 г. царем Лазарем), Манассия (в 25 в. от г. Свилайнац, близ реки Ресавы осн. деспотом Стефаном Высоким, сыном царя Лазаря),¹³⁵⁷ Горняк (в 40 в. от г. Пожаревца, осн. царем Лазарем в 1378 г.), Любостиня (в 4 в. от г. Терстеника, осн. царицей Милицей, супругой царя Лазаря, павшего в битве на Косовом поле), Каленич (в 36 в. от г. Ягодины, постр. деспотом Стефаном Лазаревичем в 1407 г.) и Рача (в 40 в. от г. Ужицы, основ. королем Драгутином, из династии Неманичей). К второклассным принадлежат следующие: Троноша, Боговадья, Врачевшница, Иошаница, Наупара, св. Стефан, Буков, Волявча, Сретенье. К третьеклассным относятся все остальные менее значительные монастыри. Монашеские чины в Сербии: мо-

–292–

нах, диакон, протодиакон, архидиакон, иеромонах, синкелл, протосинкелл, игумен и архимандрит.

Доселе об административном устройстве сербской церкви. Сообщим краткие сведения и о её церковно-судебном устройстве. Некоторые дела рассматривает и судит архиерейский собор, как церковно-судебная власть (взаимные распри и вины епископов, брачные дела короля и членов королевского дома). Но собственно церковно-судебная власть сербской церкви сосредоточивается в особых церковно-судебных установлениях, как-то: великий духовный суд и епархиальные духовные суды. Великий духовный суд есть высшая церковно-судебная власть и состоит из председателя, которым бывает архиерей, избираемый архиерейским собором на один год,¹³⁵⁸ из постоянных членов – одного архимандрита и четырех священников, почетных членов – одного архимандрита и четырех священников, секретаря и письмоводителя (оба должны быть с юридическим образованием). Члены и секретарь избираются на три года. Но собственно решают дела и судят председатель и четыре постоянных члена. Великий духовный суд собирается для своих занятий регулярно два раза в год в столице. Епархиальный духовный суд находится в каждой епархии при епископе и состоит из председателя, членов постоянных и почетных, секретаря, двух письмоводителей и потребного количества практикантов (вольнонаемных чиновников). Каждый из этих членов имеет свои специальные обязанности, указанные законом. Собственно занимаются разбирательством дел и судят председатель и два постоянных члена. Священнические съезды бывают епархиальные, окружные и уездные. Епархиальные съезды из выборных священников (по пяти от каждого округа епархии) происходят в кафедральном городе под председательством местного епископа, по вопросу, напр. о выборе членов в великий духовный суд и епархиальные духовные суды. Окружные съезды духовенства избирают двух кандидатов на должность

–293–

протопресвитера, из которых одного по представлению епископа избирает и утверждает архиерейский собор. А всякий уездный съезд духовенства избирает уездного наместника. Закон подробно говорит о правах съездов, процессе,

результатах занятий и т. п. Отметим еще статьи о надзоре государственной власти, в которых выставляется рельефно зависимость церковных институтов и органов церковных властей от временных и случайных правительств конституционной Сербии. § 232: все церковные власти в королевстве Сербии находятся под верховным надзором министра просвещения и церковных дел. § 235: переписка церковных властей сербской восточно-православной церкви с заграничными церковными властями, соборами и синодами производится с одобрения министра просвещения и церковных дел. § 236: официальные письма или постановления церковных властей, соборов и синодов заграничных не может ни какая церковная власть в Сербии обнародовать, ни привести в исполнение без ведома и одобрения министра просвещения и церковных дел. § 238: решения архиерейского собора внешней природы считаются законченными, когда одобрит их совет министров, по предложению министра просвещения и церковных дел. Статьи эти являются самым слабым местом нового сербского церковного закона, так как уничтожают должную возможность для свободных междучерковных сношений сербской церкви с другими православными автокефальными церквами. В самом заключении церковного закона изложены некоторые временные постановления, из которых отметим следующие: архиерейский собор, по соглашению с министром просвещения и церковных дел, должен в течение года выработать правила о наказаниях (уголовный законник) для священных лиц обоих чинов (§ 240). На первой очередной народной скупштине будет выработан закон о фонде для вдов и сирот духовенства (§ 242). Настоящим законом отменяются все предшествовавшие законы, постановления и распоряжения, которые ему противоречат (§ 245). Таково в главных чертах содержание нового закона, которым руководится

—294—

и управляется современная православная церковь в королевстве Сербии.

Теперь перейдем к обзору церковных событий в Сербии за 1892 г. Прежде всего остановимся на деятельности архиерейского собора.

Архиерейский собор в Сербии в 1892 г. составляли: архиепископ Белградский и митрополит Сербии Михаил и епархиальные епископы: жичский Савва, нишский Иероним и тимокский Мелетий. § 11-й нового церковного закона гласит: «для занятий своими делами архиерейский собор собирается в столице, по приглашению архиепископа белградского и митрополита Сербии или заступающего его в должности, обыкновенно один раз в году – всегда весною или осенью. День созыва архиерейского собора определяет архиепископ белградский и митрополит Сербии или заступающий его место, о чем извещает министра просвещения и церковных дел». Во исполнение сего параграфа закона, в октябре месяце прошлого 1892 г. имел место в Белграде архиерейский собор, на котором рассмотрено было и решено до 116 различных вопросов. Отметим некоторые более важные.

Известно – читаем в независимом духовном сербском журнале прот. А. Илича «Хриштянский Весник» – что нравственность в Сербии после войн сильно упала в народе: привычка к ругани («псовке») особенно развилась в войсках, откуда перешла и в народ, ко вреду веры и христианской набожности. Вслед за оскорблением и хулением христианской святыни наступил совершенный индифферентизм в отношении к церкви и церковной службе, а набожности совсем не стало, особенно у интеллигенции, которой обыкновенно подражает простой народ, особенно в привычках, противных общественным и церковным установлениям, и тем подкапывает общественную нравственность в государстве. Так, к сожалению, было и у нас за последние двенадцать лет. Чтобы предотвратить это зло, чтобы способствовать развитию набожности в народе, а заблудших членов вернуть к церкви, архиерейский собор в 1892 г. нашел необходимым обратиться к военному министру

–295–

с предложением, чтобы наистрожайшим наказаниям подвергались те лица, особенно начальники, которые позволяют себе надругательства или насмешки над религиею и церковью (дело № 32). Правда – замечает по этому поводу «Хришт. Весник» – это весьма радикальное средство, которым можно отучить от дурных привычек и поднять нравственность в отдельных лицах. Но когда – с другой стороны – нельзя не признаться, что наказаниями и приказами не могут быть так легко уничтожены и самые обычные привычки, а тем более дурные и вредные для нравственности вообще, то следует опасаться, не вызвало бы принятие таких крутых мер еще более неуважения к церкви, и тогда они окажутся даже вредными, если не будет обращено должное внимание на религиозное образование, которое – следует признаться – весьма у нас пренебрежено. Рациональное и лучшее средство в целях духовного и религиозного воспитания и успешного развития набожности в народе предлагают школы. Это и имелось в виду тем определением Собора (№ 35), которое рекомендует открывать воскресные и праздничные школы в селах, школы, в которых бы дети и взрослые обучались главнейшим истинам веры и нравственности, а учителями могли бы быть приходские священники и учителя основных школ. А вспомогательное средство к достижению той же цели, это – книги. Сознывая настоятельную потребность в вспомогательных просветительных средствах, архиерейский собор имел суждение о наилучшем и более целесообразном способе печатания и распространения между народом и молодежью листовок-книжечек нравственного содержания, особенно содержащих отрывки и изречения из Св. Писания (№ 39), которые несомненно принесут великую пользу народу.¹³⁵⁹

Другой, весьма важный вопрос, которым занимался архиерейский собор в своих заседаниях, касается внутреннего состояния сербской церкви и её священнослужителей. Усматривая, что в последнее время проник в церковь дурной обычай не почитания и не соблюдения цер-

–296–

ковных уставов некоторыми духовными лицами, даже монахами, архиерейский собор определил, чтобы как по силе канонов церковных, так и по гражданским законам привлекались к ответственности и направлялись в монастыри на покаяние, исправление и наказание все те духовные лица, которые своею жизнью и поступками унижают сан священника и наносят вред церкви и общественной нравственности (№ 66). Подлинно – замечает по поводу этого определения «Хришт. Весник» – давно было пора архиереям увидеть, какой вред приносят духовенству и сербской церкви монахи только по имени, а не по жизни. Редко, к сожалению, между нынешними монахами в Сербии встречаются искренно преданные своему обету и служению, а еще меньше таких, которых к монашеству привело истинное стремление к святости монашеской жизни. Не следует без разбора принимать в монастыри кого попало, а только по довольном искусе и достаточной подготовке, для каковой цели должны быть заведены школы при монастырях, чему уже показали достойный подражания пример монастыри Фрушкой горы, в Венгрии.¹³⁶⁰

Как монашествующее духовенство в Сербии, за последние годы, своею жизнью и деятельностью убило авторитет чина монашеского и оттолкнуло многих верующих от святых обителей, этих некогда хранителей веры и заветных идеалов сербских, так и в светском духовенстве вышло наружу одно великое зло, которое, если и далее продолжится, может в конец уничтожить и тот малый авторитет духовенства, который еще сохраняется от прежних времен в сербской церкви и в сербском народе. Зло это – крайнее партизанство, проникшее и в церковную сферу.¹³⁶¹ Сербское духовенство, увлекшись политической страстью, отпало от своей прямой обязанности – пастырской и учительской и страстно отдалось политической пропаганде. В последнее время

–297–

многие священники вдалились в страстную политическую и партизанскую борьбу и посевают раздор в своей пастве. Это засвидетельствовал и архиерейский собор. Констатируя тот печальный факт, что «в настоящее время достигла крайнего

развития партизанская борьба, последствиями которой являются вражда, споры, ненависть и остальные нехристианские богопротивные дела» и что «в следствие вмешательства в политические партии, духовенство отделилось от Бога, церкви и Евангелия, потому что служа интересам партии, забыло о своем возвышенном призвании и вместо того, чтобы распространять между братией мир и любовь, сеет раздор и вражду», архиерейский собор определил: «в интересах веры и церкви настает нужда ограничить духовенство в вмешательстве его в политические партии» (№ 37).¹³⁶² – Среди самих священников в Сербии с разных мест раздаются голоса против политиканства и партизанства. Политика или партизанство – жалуются они – у нас на дому, политика в приходе, на празднике «славы»,¹³⁶³ при всякой вообще священнической службе, на всех собраниях и съездах. Политика в церкви, у святого алтаря, в архиерейских резиденциях, – словом везде, и даже на священнических съездах, которые и установлены един-

–298–

ственно с тою целью, чтобы совещаться друг с другом и договариваться о тех средствах, с помощью которых можем лучше исполнить свои пастырские обязанности, пробудить в народе набожность, оживить в нем старые добродетели христианские и наконец поднять свой собственный низко упавший авторитет. А и тут опять политика, партии и клубы!¹³⁶⁴ Священникам приходится много терпеть, особенно при выборах в скупщину: того забирают под стражу, того лишают прихода – чаще всего за сопротивление и протесты против неправильных выборов. Хотя, по-видимому, священники при этом совершенно законно защищают свои гражданские права, однако – сознаются они от этого вмешательства в политическую борьбу происходит великий вред и для нас самих и для нашего высокого призвания пастырского и учительского. Защищая свои гражданские права и свою партию, подвергаясь при сем различным преследованиям, мы – говорят священники – рискуем потерять весь нравственный авторитет и влияние в своей пастве. Отталкивая от себя сторонников противной партии, мы и от своих

единомышленников не заслужим истинной любви и признания. Это естественно и понятно. Священническая служба в глазах народа резко отличается от всех остальных профессий. Она имеет свой высший характер. Священник не входит в ряд обыкновенных людей. А посему авторитет священника несомненно терпит, когда священник нисходит в сферу обычных дел и когда еще позволяет чтобы его таскали по судам за какое бы то ни было дело. Да и к чему мы, священники, так увлекаемся партийской борьбой и есть ли от того польза для церкви и для нашего пастырского дела? К сожалению, не только никакой пользы нет, но один вред и унижение. Разве одна польза – добиться успеха своей партии. Мы все боролись за свои партии, и наши партии одна за другою были у власти. Но что они до сих пор сделали для церкви и священства? Абсолютно ничего доброго. С нами все партии дружат, пока достигнут своей цели; но ни одно не интересуется нами и не воздает нам должного.

–299–

Пока длится выборная горячка, священники им нужны, до тех пор священники им милы и дороги. А когда выборы кончены, они на священников и глядеть не хотят. Да и при самых выборах и кандидатурах все стороны и партии несправедливы к священникам; потому что только тех священников ставят кандидатами, которых не могут удалить или которые необходимы им в скупштине, – остальных же оттирают самым безобразным образом. «На что нам священники? Это не поповская скупштина». «Хриштянски Весник» приводит такой случай на одном съезде. Было там кроме остальных граждан и десять священников. И когда поставил свою кандидатуру один священник, поднялся невообразимый гвалт против священников. Они просто окаменели от изумления и спрашивали друг друга: «что это такое? Это ли награда за наши хлопоты в пользу этой партии? Да нас так не честят и наши противники. Нет, это так не должно пройти. Мы должны серьезно поразмыслить, нужно ли нам оставаться в какой бы то ни было партии». Так говорили между собою те десять священников. А тот же вопрос на устах чуть ли не всех сербских

священников! Вскоре после сего случая последовали заявления от отдельных священников, что отселе они выступают из той партии, к которой прежде принадлежали и что впредь не будут членами ни одной стороны, потому что желают отселе всю свою деятельность посвятить своему высокому призванию. Вот одно характерное заявление в этом роде уже от 7 февраля 1893 года: «я, священник Иван Н. Протич из Каменицы, в течении десяти лет либерал, в течении двух лет противник либералов, и в течение двенадцати лет ревностный член радикальной партии, депутат на скупщинах, в течении десяти лет депутат подгорского уезда («среза») – отселе перестаю быть членом какой бы то ни было политической партии в Сербии. Отселе остаюсь совершенно нейтральным в своей околице, чтобы остаток дней своих провести в спокойствии, мире, согласии и любви с всеми без различия. Посему и в виду великого святого поста прощаю всем без различия личные обиды, а также и других прошу простить мне мои обиды, чтобы мы могли

–300–

как дети одного небесного отца провести дни святого поста в любви, мире и согласии и в полной радости дожидаться светлого христового воскресения».¹³⁶⁵ Нельзя не приветствовать это так сказать антипартийное движение в среде сербского духовенства. Здесь речь идет, конечно, не о тех законных правах и обязанностях, которые имеет и должен исполнять и сербский священник, как гражданин своей страны, а о страстной партизанской борьбе, в которой некоторые священники являются даже вожаками, знаменосцами или застрельщиками. Такая борьба не прилична священникам ни как гражданам, ни как пастырям Христова стада, и её то имел в виду сербский архиерейский собор, когда определил подвергать наказанию тех священников, которые по своим партийным делам опускают свои священнические обязанности, и особенно тем, которые во время литургии уходят на партийные собрания.¹³⁶⁶

На прошлогодних заседаниях сербский архиерейский собор обратил свое внимание также на один вопрос общественной нравственности, которая, к сожалению, в последнее время

сильно упала. Вопрос действительно важный. Оказывается, что, по сведениям министерства внутренних дел в Сербии имеется 2763 безбрачных пар. Из них, после расследования, венчано только 20, разведено 219, остальные 2524 остались невенчанными. Архиерейский собор, справедливо усматривая дурные последствия для церкви и государства этого печального явления, которое чем далее, тем все более развивается, признал целесообразным настоятельно предложить посредством власти и духовенства, чтобы все, которые могут быть по закону венчаны, повенчались, делая им при этом со стороны церкви все возможные облегчения (№ 61). Указывая на это социальное зло, «Хришт. Весник» утешается тем, что, как можно судить по догадкам, это незаконное сожительство пар имеет место главным образом не у коренных сербов, а у поселенцев чужого, влашского элемента, у которых де встречаются и многие дру-

–301–

гие дурные привычки, противные духу веры и христианской нравственности. Впрочем нередко бывают виноваты в этом деле и священники, которые легко относятся к отправлению своих обязанностей и даже подают соблазнительные примеры. Между тем священники, конечно, первые должны всячески заботиться об искоренении этого зла. А для сего они должны своею жизнью подавать образцы своим прихожанам, должны заслужить их уважение и почтение, и кроме того должны быть хорошо знакомы со степенями родства, дозволенными церковью при вступлении известных лиц в брак. Редко – замечает «Хришт. Весник» – ныне можно встретить не только между сельскими священниками, но и протоиереями, которые бы с уверенностью могли решить – без обращения к высшей власти – самые обыкновенные вопросы о степенях родства. А пока в таких случаях священник спрашивает наместника или протоиерея, а этот – архиерея, грех уже учинен, и позднее нельзя ни поправить дела, ни развести повенчанных. Архиерейский собор действительно определил, чтобы было составлено руководство к познанию степеней родства. Но еще лучше было бы, если бы составлена была наглядная схема

всех случаев родства и в виде карты напечатана и разослана по всем церквам в Сербии, чтобы священники всегда имели их под руками. Эта карта была бы очень пригодна и полезна в пастырской службе священников.¹³⁶⁷

Архиерейский собор, как церковно-судебная власть, рассматривал в 1892 г. и судил распри и недоразумения между духовными судами и представителями епископской власти – по поводу избрания некоторых наместников и приходских священников, негодных той или другой стороне. Можно еще отметить предложение архиерейского собора, чтобы священники, осужденные гражданскими судами к заключению в тюрьму, отбывали наказание в монастырях. Но так как предложение это не могло быть принято министром по силе государственного закона, то решено: предложить депутатам священникам, чтобы они внесли в народную скупшину по сему поводу запрос и поста-

–302–

рались, чтобы предложение архиерейского собора было узаконено. Обращено было внимание Архиерейского Собора и на современное материальное положение сербских монастырей, которые давно вопиют о помощи и облегчении в пошлинах, из дня в день все растущих и далеко превышающих их доходность. За тем, сообразно с обстоятельствами, которые наступили после отнятия приходов от монастырей, был обсуждаем вопрос о правах приходских священников, которые совершают богослужение в монастырских церквах и употребляют при сем церковные вещи, принадлежащие монастырям.¹³⁶⁸

В заключение обзора деятельности сербского архиерейского собора в 1892 г. остановимся на официальном донесении высокопреосвященного митрополита Михаила министру просвещения и церковных дел – по поводу посещения им части своей епархии. Здесь останавливают на себе наше внимание – во-первых, известия о современном положении сербской церкви в Македонии и Старой Сербии. – Упомянув о сохранении единства с остальными автокефальными церквами, митрополит Михаил извещает министра, что он с вниманием следил за

развитием со стороны греков и болгар пропаганды в Македонии и Старой Сербии и делал представления вселенскому патриарху, чтобы сербскому народу даны были в Старой Сербии и Македонии народные архиереи и чтобы дозволено было повсюду, в сербских епархиях, отправление богослужения на славянском языке, а не на греческом, которого народ не понимает. Однако, на это справедливое желание греческий патриарх не отозвался с тою предупредительностью, которой от него ожидали. Теперь очередь за гражданскою властью, чтобы и она со своей стороны помогла этому делу, и чрез своего посланника в Константинополь добилась согласия султана, чтобы удовлетворено было справедливое желание сербского народа в турецких владениях и чтобы обеспечена была свобода богослужения и народной иерархии, как и остальным народностям империи, что содействовало бы укреплению и охранению в тех краях веры православной. Во-вторых, в донесении высокопреосвященного митропо-

—303—

лита Михаила заслуживают полного внимания те строки, в коих он изображает религиозное и нравственное состояние сербского духовенства и народа. Хотя эти строки относятся ближайшим образом только к двум уездам моравского округа, но тем не менее они иллюстрируют и вообще современное состояние сербов в указанных направлениях. Упомянув о том, что повсюду, где он проезжал, встречал наилучший прием и подобающий его сану почет, митрополит продолжает: «в церквях наблюдается чистота, соответствующая святости места, а духовенство большею частью живет между собою по братски и в добрых отношениях с народом. Только кое-где имеют место несогласия и недоразумения народа с духовенством, особенно где плохие священники. Есть священники, которые небрежно служат, или совсем не служат, есть такие, которые не умеют служить, — есть и такие, которые явно держат жен на соблазн народу. Вступая в беседу с духовенством, которое повсюду в значительном количестве выходило к нам на встречу, мы рассуждали о причинах упадка веры и набожности и о средствах поправить это ненормальное состояние. Как на причину упадка

веры, указывали на плохое общественное состояние, чему особенно способствует деятельность наших интеллигентов, которые неосмотрительно пишут против св. веры и церкви. Как на способ поправить это зло, указывали, чтобы со стороны государственных властей обращено было большее внимание на должное почитание праздников и всего того, что сербину свято, и чтобы в праздники не имели места ни судебные заседания, ни другие общественные дела. Рядом с плохим общим состоянием (споры, вражда, вообще борьба), еще и школы, если не портят, то нисколько не поддерживают нравственность и набожность в народе, потому что дети-ученики не ходят в церковь, мало учатся закону Божию и со стороны учителей не воспитывается в их сердцах набожность».¹³⁶⁹ И в сербской духовной пе-

–304–

чати раздаются настойчивые жалобы на упадок в народе веры и нравственности. «Нынешние поколения – читаем в журнале «Весник српске цркве» – заметно охладели к вере своих отцов и дедов. Все мы, священники, свидетели и очевидцы, что наши храмы из дня в день становятся все пустее и пустее, а напротив кофейни и трактиры полнее, что чем дальше, тем все больше слышим о банкротствах и разных проделках».¹³⁷⁰ Где причины этого грустного явления, распространения безбожия в народе? И сербская духовная печать главную причину усматривает во вредном влиянии интеллигенции и школы. «Учителя и чиновники большею частью не только не верующие, но и явно смеются над верою и церковью; в высших и низших школах науки преподаются в разрез религии и церкви... Наш селянин малым ребенком слышал от матери, что есть Бог, который любит добрых детей и гневается на злых. Поступил в школу. Там ему, с одной стороны, также повествуют о Боге, Который сотворил этот мир и все, что в нем, и человека. Но вслед за сим тот же учитель рассказывает ему и уверяет его на сто возможных способов, что этот мир произошел сам собой, что сначала была во вселенной некоторая материя в виде газа, которая постепенно огустела, охладела и произвела живых тварей и т. д., чем если не совсем убивает в воспитаннике семя веры, то порождает в нем

сомнение в истинности религии, а от сомнения до неверия один шаг. Но вот наш селянин стал солдатом. Там он с первого дня слышит, как капрал, урядник, офицер и майор «псује» Бога, Богородицу, святых и т. д. Слушая такие неподобные речи в течение двух лет в казарме, видя, что господа все-таки живут лучше, чем он и не имея более глубокого религиозного образования, наш солдат, будущий хозяин своей семьи, становится, если не прямо неверующим, то равнодушным к своей религии. Таким образом, школа сеет семя неверия, а казарма учит гордыни и неподобной ругани. Вот одна из причин, почему наш народ охла-

–305–

дел к вере своей».¹³⁷¹ Затем, что вера поколеблена и потрясена в народе, виноваты отчасти и светские власти, которые не только не чтут, не защищают и не поддерживают святыни христианской веры, но и сами на разные способы подрывают основы веры и тем наносят великий вред и церкви и государству. В доказательство указывают на книгу экс-монаха В. Пелагича «Посланица Богу», исполненную цинизма, хулы и ругательств на святую веру. И однако эта в высшей степени соблазнительная и вредная книга не только могла появиться в печати, но и в большом количестве распространялась преимущественно в простом народе, по местам даже с помощью полицейской власти.¹³⁷² Упадку веры и набожности способствует также крайне низкий уровень проповеди в Сербии. Проповедники – по сознанию одного из их представителей – так мало и недостаточно подготовлены к своему делу, что от них ничего хорошего и ожидать нельзя. Многие из них едва грамотны («писмени»), при самом ограниченном круге знаний и понятий и без всякого искусства в изложении своих мыслей в должном порядке. Встречается у отдельных лиц начитанность, но она большею частью поверхностна, несамостоятельна, плохо усвоена. А посему и мысли их не могут отличаться порядком и логическою связью. Причина же этого заключается в недостатке образования. При том, проповедник-священник – в большинстве случаев – смотрит на свою службу, как на источник средств к жизни, и посему что дает доход, то и исполняется с большею

тщательностью и даже любовью. А ведь, проповедь прямого дохода не дает.¹³⁷³ Таким образом, современное внутреннее состояние сербской православной церкви представляется не совсем удовлетворительным. На это тем более должно быть обращено серьезное внимание, что, пользуясь внутренними неурядицами, ширятся и развивают свою пропаганду в Сербии и католики и протестанты («назарены»). Будем надеяться,

—306—

что нынешний первосвятитель сербской церкви и прочие иерархи приложат все усилия к упорядочению внутренней церковной жизни.

Сербские иерархи, действительно, озабочены распространяющимся в Сербии безбожием и уже в прошлогоднем рождественском послании к «боголюбивому священству и иночеству» призывали духовенство к борьбе с ним.¹³⁷⁴ Констатируя факт распространения в Сербии атеизма, раскрыв на основании подлинных изречений св. Писания всю глубину этого зла и крайнюю необходимость от него отвращаться и ему противодействовать, иерархи сербской церкви в своем послании переходят к рассмотрению способов, которыми можно этого достигнуть и рекомендуют духовенству следующие меры:

1) Духовенство должно обратить серьезное внимание на своих прихожан и разузнать, не имеет ли кто из них по незнанию или умышленно какую-нибудь атеистическую книгу, и если кто имеет, то такового пастырскими средствами склонить к уничтожению книги, как весьма вредной для нравственности и веры, или же книгу отбирать и доставлять местному архиерею.

2) Каждый священник в своей среде должен требовать от тех учителей, у которых он найдет подобные книги, чтобы уничтожили их.

3) Законоучители должны обратить особенное внимание на школьную молодежь средних учебных заведений, должны предохранять юношей от чтения вредных книг.

4) Протоиереи и наместники монастырей должны обращать внимание на то, действительно ли священники и иеромонахи добросовестно исполняют свой долг; не появлялся ли в каком-

нибудь приходе враг святой веры, церкви и отечества, который бы старался свои ядовитые и разрушительные мысли распространять в народе, и действительно ли такового наставляли и остерегали, чтобы он отстал от своей деятельности. Если богоотступник не

–307–

послушает пастыря, то о нем немедленно сообщить местному епископу.

5) Священники должны посредством церковных собеседований предостерегать свою паству от увлечения ядовитыми мудрованиями безбожников.

6) Кроме этих мер, духовенству предоставляется и самому изыскать средства, чтобы оберечь паству от гибели. – Послание написано в библейском духе и проникнуто теплою любовью к святой вере и отчизне. «Сербские священники – читаем в конце послания – да будет вам хорошо известно, что без православия нет сербства. Кто отрекается от своей веры, тот губит и народность сербскую. Где нет такой веры, там нет и любви, а где нет любви, там большой простор для самолюбия. Будем оберегать всеми силами, бодро стоять на страже и не допускать разделения народа на партии, ссор и раздоров, чтобы не ослабевала святая вера в народе нашем, предки которого за неё крепко стояли. Возьмем пример с наших славных предков и доблестных героев («юнаков»), которые гибли, охраняя веру свою, которые оберегали православие, как зеницу ока, воздвигали славные монастыри и великолепные церкви, сохраняли веру во всей чистоте, сохраняли и свой язык, обычаи, народное просвещение, воинственность и национальность, – а вместе с тем сохраняли завещание святителя Саввы и всех Неманичей!»

Выше было упомянуто о посещении в 1892 г. митрополитом Михаилом своей епархии, именно моравского округа. По юго-западным границам Сербии делал в конце прошлого лета объезд или точнее обход церквей епископ жичский Савва. Он был сопровождаем окружным и уездным начальниками, с игуменом одного из монастырей, десятью священниками и сотнею всадников. Епископ Савва ежедневно по несколько

часов шел пешком по гористым местностям даже ночью, и жители соседних сел заботливо освещали ему путь факелами, чтобы он не сорвался в пропасть. Он посетил все селения по границе, по реке Дрине. Народ массами переходил из Старой Сербии, находящейся в пределах Турции, и из Боснии, конечно тайком, чтобы видеть

—308—

сербского епископа и присутствовать на его богослужении. Во время своего обхода епископ Савва нашел пятнадцать церквей, в которых никогда еще не бывал сербский епископ. В этих церквях найдены были антиминсы греческие и сербских патриархов начала прошлого столетия.¹³⁷⁵

Г. Воскресенский

(Окончание следует)

**К. [=Корсунский И. Н.] Высокопреосвященный
Никандр [Покровский], архиепископ Тульский († 27
июня) // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 8. С. 309–
314 (2-я пагин.).**

–309–

Июня 27 дня сего 1893 года скончался один из старейших и заслуженнейших иерархов Русской церкви, высокопреосвященнейший Никандр, архиепископ Тульский и Белевский, бывший почетным членом Московской Духовной Академии и Братства преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам сей Академии.

Высокопреосвященный Никандр, в мире Николай Иванович Покровский, родился 17 мая 1816 года в селе Двулучьи, Валуйского уезда Воронежской епархии, где отец его был священником. Первоначальное воспитание и школьное образование Н. И. Покровский получил под ближайшим руководством и надзором своего отца, который, рано овдовев, постригся в монашество и был назначен инспектором Воронежского духовного училища. По перемещении отца на должность смотрителя Киевского духовного училища, Н. И. продолжал и доканчивал свое образование в семинарии и академии Киева. В Академии Н. И., от природы обладая блестящими умственными способностями и крепкою памятью, живостью и восприимчивостью, постоянно был на лучшем счету и окончил курс (в 1839 г.) одним из первых магистров, быв удостоен ученой степени за свое сочинение: *О поместных соборах, коих правила содержатся в Кормчей книге*. По окончании академического курса он назначен был (27 сентября 1839 года) на должность профессора гражданской истории

–310–

и греческого языка в Орловскую духовную семинарию и здесь через два года, именно 24 сентября 1841 года, был пострижен в монашество с наречением имени Никандра. С тех пор, в течение свыше 50-ти лет, он верно и безукоризненно

совершал свое служение в сане священства, постепенно восходя по лестнице подобающих его сану почестей до того высокого положения, на котором застала его кончина. После непродолжительного служения в должности преподавателя Киевской дух. семинарии и инспектора – Екатеринославской, он, в 1848 г. был назначен ректором Екатеринославской семинарии с возведением в сан архимандрита и затем в 1850 г. переведен в семинарию Тульскую нарочито с целью улучшения этой семинарии. И архимандрит Никандр вполне оправдал доверие начальства. В течение семи с половиною лет своего управления этою семинарией он и в учебном и в нравственном и в хозяйственном отношениях поднял её до той высоты, на которой она с тех пор стала в числе лучших семинарий. В декабре 1857 года архимандрит Никандр вызван был в Петербург на чреду служения и проповеди слова Божия, причем в 1858 году имел важное поручение – произвести ревизию по разным частям управления в Оренбургской епархии. За тем в 1859 и 1860 годах мы видим его в должности ректора Новгородской семинарии. Но наконец настала пора и его воззвать к высшему служению церкви в сане епископском. Октября 22 дня 1860 года архимандрит Никандр был хиротонисан во епископа Тульского, получив таким образом в управление прямо самостоятельную епархию и не быв викарным епископом. С тех пор и до конца жизни своей, то есть в течение почти целых 33-х лет, он украшал собою эту архиерейскую кафедру, вполне сроднившись со своею паствою, им любимую и его взаимно любившую.

Многолетняя деятельность преосвященного Никандра на Тульской архиерейской кафедре весьма обширна и плодотворна. Сделавшись отныне достоянием истории, она займет многие и лучшие страницы истории Тульской епархии, и конечно не настоящему нашему беглому очерку обнять её. Достаточно сказать, что частью по инициативе преосвя-

–311–

щенного Никандра, частью при его ближайшем и деятельнейшем участии, отеческом попечении и покровительстве или же поощрении, возникли, развились,

окрепли и утвердились на прочных основаниях в этой епархии многие учреждения, предприятия и проч., весьма благотворные и дотоле или совсем или почти не существовавшие. Таковы, например, церковно-приходские школы, при нем возникшие, пережившие различную судьбу и теперь достигшие такого процветания, что они, по выражению одного из адресов, могут служить «венком в руках» духовенства Тульской епархии над главою её, ныне почившего, архипастыря.¹³⁷⁶ Таково Женское епархиальное училище, ныне во всех отношениях благоустроенное, а до преосв. Никандра бывшее лишь скудным и не удовлетворительным во всех отношениях сиротским детским приютом. Таков загородный Щегловский Богородичный монастырь, на месте которого до преосв. Никандра была построена лишь вчерне церковь, как зародыш будущего монастыря. Таковы совсем не существовавшие до преосв. Никандра, – богадельня для престарелых лиц духовного звания на 40 человек, свечной епархиальный завод, и т. д. Ему же обязаны своим возникновением *Тульские Епархиальные Ведомости*, своим благоустройством мужские духовно-учебные заведения: семинария и училища, особенно Тульское и Ефремовское, и т. д. – Но и не Тульской только епархией ограничивается деятельность в Бозе почившего архипастыря. В 1871 году он вызван был в Петербург для участия в делах высшего церковного управления и, пробыв там до 1874 года, кроме участия в решении разных текущих общецерковных вопросов и дел, принимал весьма живое и деятельное участие в важном деле перевода Библии на русский язык¹³⁷⁷ и в обсуждении вопроса о духовно-судебной реформе, а в 1883 году, в

–312–

числе немногих иерархов русской церкви, участвовал в совершении священного коронования Их Величеств. – Не менее широка и благотворительная деятельность почившего архипастыря. Не смотря на сравнительную скудость Тульского архиерейского дома в материальном отношении, покойный владыка не щадил и скудных своих средств на дела благотворительности и на пособия ученым, духовно-

просветительным, учебным и другим обществам и учреждениям. Так, благодаря его пожертвованиям, образовались стипендии в Киевской Духовной Академии, в семинариях: Киевской, Новгородской и Тульской, в Тульских епархиальном женском и мужских духовных училищах; Православное Палестинское Общество, Общество восстановления христианства на Кавказе, Общество Красного Креста, едва не все благотворительные учреждения г. Тулы и т. д. получали от него щедрые пожертвования. В 1891 и 1892 годах преосв. Никандр пожертвовал 3000 рублей и в пользу Братства преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Московской Духовной Академии.

Уже это одно участие почившего архипастыря в делах благотворительности показывает, что он обладал не только блестящими умственными способностями, но и любвеобильным, отзывчивым на все доброе, сердцем. И действительно преосв. Никандр, и как человек и как архипастырь, представлял собою выдающееся, и особенно теперь, при изменившихся условиях воспитания и жизни, к сожалению, все реже и реже встречающееся явление. Это была в высшей степени цельная и в тоже время правильно развитая натура. Его тонкий от природы ум был всесторонне и систематически развит и воспитанием своего времени идеально настроен; его любвеобильное сердце было открыто для всего доброго и высокого. Поэтому, не смотря на преклонность лет, он до конца жизни сохранил почти юношеское стремление ко всему тому, *что только истинно, что честно, что справедливо, что* чи-

—313—

сто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала (Флп.4:8), зорко следил за движением общественной жизни и мысли, сам совершенно чуждый корысти, строго преследовал корыстолюбие и в подчиненных, любил говорить правду не взирая на лица, и т. п. В то же время, в тесной связи с тем, и как архипастырь, он был, согласно заповеди Апостола, по истине образ верным словом, житием, любовью, духом, верою, чистотою, непрестанно внимая

чтению, утешению, учению (1Тим.4:12:13). Его слова и речи, к пастве или в каких-либо особенных случаях сказанные, всегда превосходные по замыслу, по стройности изложения, вместе с тем отличаются глубокою сердечностью. Его резолюции по многоразличным делам епархиального управления отличаясь величайшею точностью, образцовым умением всегда найти и указать золотую середину, особенно в решении вопросов сложных и спутанных, в то же время, когда нужно, дышат отеческою заботливостью о том, чтобы не причинить скорби, а тем более несчастья человеку, которого резолюция касается. Не спешить делом, но за то направить его так, что бы после не нужно было переделывать – составляло основное правило административной деятельности почившего иерарха. Не удивительно, по сему, что всякий, чем ближе узнавал владыку, тем более исполнялся к нему и глубоким уважением и искреннею любовью.

Его высокие достоинства и заслуги церкви и отечеству издавна ценимы были и обществом, и начальством. Киевская, а потом (в 1891 г.) и Московская духовные академии избрали его в свои почетные члены, а от Высшей власти он удостоился многих высоких знаков отличия «в изъявление, как значилось в Высочайших рескриптах и грамотах, Высочайшего благоволения к отличным заслугам его, к многолетнему святительскому служению, совершаемому в духе древнего пастырства, всегда неизменно отличавшемся отеческою попечительностью о благе вверенной ему паствы и любовью к ней, проникнутою духом христианской кротости, стяжавшею общее глубокое уважение и сыновнюю преданность в среде Тульской паствы» и т. п.

–314–

Но высшая и самая справедливая оценка заслуг и деятельности почившего архипастыря, без сомнения, – там, на небе, у Вседержителя Бога. Помолимся же, да поставит его Господь там у престола славы Своей, дабы и оттуда святитель Божий, своим предстательством и молитвою, подавал нам благо, на служение которому посвящена была вся жизнь его.

К.

**Голубинский Е. Е. [К нашей полемике со
старообрядцами:] Ответ о. протоиерею И. Г.
Виноградову // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 8.
С. 315–326 (2-я пагин.).**

–315–

Отказаться от какого-нибудь научного мнения, которое было твердо содержимо, горячо защищаемо и долгое время проповедуемо, конечно, не особенно легко и не весьма приятно. Но случается, что относительно подобного научного мнения находят новые данные, из которых оказывается, что оно было ошибочно. Что остается тогда делать? Как это ни тяжело и как это ни неприятно, остается расстаться с мнением, потому что упорствовать в защите того, что оказывается ошибочным, было бы делом странным и напрасным. В нашей полемике со старообрядцами сейчас указанное нами случилось с мнением о сложении перстов для крестного знамения, и однако полемисты наши против старообрядцев, или по крайней мере некоторые из них, не хотят сделать того, что надлежало бы сделать, т. е. не хотят отказаться от мнения, которое оказывается ошибочным.

Полемистами против старообрядства принимается, что употребляемое нами – православными троеперстие древнее употребляемого старообрядцами двоеперстия. На самом деле оказывается, что это не так, – что наоборот двоеперстие старше троеперстия. В моей статье «О перстосложении для крестного знамения и благословения», напечатанной в апрельской книжке «Богословского Вестника» за прошлый год, я указал к прежде известным свидетельствам в пользу того, что двоеперстие старше троеперстия, еще одно свидетельство, которое окончательно решает вопрос в утвердительном смысле. Прежде известные свидетельства можно было понимать так, что двоеперстие находилось в упо-

–316–

реблении ранее троеперстия только на востоке Греции – в патриархате антиохийском, а что на западе – в патриархате константинопольском издавна находилось в употреблении

троеперстие. Я указал свидетельство, которое ясно говорит, что и в Константинополе двоеперстие употреблялось ранее троеперстия, из чего будет следовать, что во всей греческой церкви двоеперстие предшествовало троеперстию. Против вновь указанного мною свидетельства и написал о. протоиерей Виноградов возражение, помещенное в 9-м № «Братского Слова» за нынешний год.

Указанное мною новое свидетельство относится ко второй половине XII века. Император константинопольский Мануил Комнин завязал сношения с армянским католикосом (патриархом), в надежде устроить соединение между православными и армянами. Для переговоров император посылал к католикосу одного ученого монаха, по имени Феориана. Феориан, два раза ездивший к армянам, в 1170 и 1172 г., сам описал собеседования о вере, веденные им с армянами во время обеих поездок. В описании собеседований второй поездки мы и читаем у него следующее: раз во время беседы встал один сирский священник (разумеется священник сирских яковитов, которые, будучи такими же монофизитами, как и армяне, участвовали в переговорах, для каковой цели яковитский патриарх присылал к армянскому католикосу епископа со священниками) и обращаясь к нему – Феориану сказал: «для чего вы изображаете крестное знамение двумя перстами? Не разделены ли между собою персты, как особые один от другого? следовательно, по вашему разделены и два естества Христовы (мысль та, что если признавать два отдельные естества, не соделавшиеся единым естеством, как учили монофизиты, то нужно будто бы признавать и два лица, что будет несторианством). Феориан (в ответ на это) сказал: не знаменуя два естества Христовы так делаем мы, но»... и пр. (дальнейшее ниже).

Что может быть яснее этого свидетельства? Человека, посланного константинопольскими императором и патриархом, представителя константинопольской церкви, спрашивают: «для чего вы изображаете крестное знамение двумя

–317–

перстами»: не совершенно ли бесспорно, что вопрос значит: для чего вы, константинопольские греки, изображаете крестное знамение двумя перстами, и можно ли понимать его как-нибудь иначе? Но не желающий отказаться от прежнего мнения о. протоиерей Виноградов находит, что свидетельство вовсе неясно и что оно вовсе будто бы не доказывает того, что у константинопольских греков во второй половине XII века было господствующим двоеперстие. Однако, совершенно ясного не мог же превратить о. протоиерей в совершенно или сколько-нибудь неясное, а потому и доводы его против приведенного мною свидетельства отличаются полной несостоятельностью.

Прежде всего о. протоиерей обвиняет меня, будто из приводимого мною свидетельства я делаю неправильное заключение, а именно – будто я, нарушая известное логическое положение, что от частного не делается заключения к общему, заключаю из приводимого мною свидетельства, что «не только в Константинополе, но даже и у всех греков повсюду сохранялся общий обычай для крестоизображения слагать только два перста». Но о. протоиерей взводит на меня обвинение совсем несправедливое. Я действительно делаю заключение, что во второй половине XII века и ранее двоеперстие было повсюдным и общим у греков, но делаю заключение вовсе не из одного приводимого мною нового свидетельства, а из совокупности всех свидетельств о двоеперстии или из соединения приводимого мною свидетельства с прежде известными свидетельствами. Относительно прежде известных свидетельств о двоеперстии, при желании защищать древность троеперстия, можно было настаивать на том толковании, что в них разумеется не вся греческая церковь, а только восточная её часть, – патриархат антиохийский, а относительно части западной, – патриархата константинопольского, оставалось возможным утверждать, что в нём с давнего времени господствовало троеперстие. Из приводимого мною нового свидетельства оказывается, что и в западной части греческой церкви или патриархате константинопольском также было в употреблении двоеперстие. Из соединения нового приводимого

мною свидетельства о двоеперстии с прежде известными свидетельствами о нем я и делаю

—318—

заключение, что довольно продолжительное время двоеперстие было повсюдным и общим у греков, и вовсе не нарушаю, как несправедливо обвиняет меня о. протоиерей, известного логического положения, что от частного не делается заключения к общему.

Но о. протоиерей взвел на меня несправедливое обвинение совершенно бесцельным образом, т. е. без всякой пользы для себя. Положим, что из частного свидетельства о патриархате константинопольском я сделал несправедливое заключение обо всей греческой церкви; это несправедливое заключение (которого в действительности я вовсе не делал) было бы в данном случае не причем (не шло бы к делу) и вопрос собственно в том: что говорит новое приводимое мною свидетельство о патриархате константинопольском? О. протоиерей находит, что приводимое мною новое свидетельство «оставляет очень немалое сомнение в том, что и в одном Константинополе было ли употребляемо всеми двоеперстие», что «на основании нового свидетельства довольно сказать, что двуперстие употребляли *некоторые* (курсив автора) в Константинополе в половине XII века и нет *никаких оснований* (курсив его же) утверждать, чтобы оно в данное время имело более широкое употребление». Читатель знает свидетельство, и пусть он судит сам: насколько основательно и насколько справедливо понимать свидетельство в том ограниченном смысле, какой хотел бы придавать ему о. протоиерей. К представителю константинопольской церкви обращаются с вопросом: «для чего вы изображаете крестное знамение двумя перстами»: кто из людей, не заинтересованных в том, чтобы отрицать силу свидетельства, поймет вопрос так, что в нём разумеется употребление двоеперстия только некоторыми в Константинополе, а не всеми или по крайней мере не большинством с представителями церкви во главе? Задававшему вопрос яковитскому священнику не было никакого дела до некоторых в Константинополе, для него важны были

обычаи представителей церкви и последовавшего им большинства и он именно спрашивает: для чего *вы изображаете* крестное знамение двумя перстами? Если бы двоеперстие во времена Феориана не было господствующим в

–319–

Константинополе, а было употребляемо в нем только некоторыми, то Феориан так бы и отвечал, т. е. что двоеперстие употребляется в Константинополе только некоторыми, но не представителями церкви с большинством народа, между тем как он ясно и определенно отвечает: да, мы употребляем двоеперстие (*οὕτω δρῶμεν*), только соединяем с ним не тот смысл, который ты предполагаешь.

Не останавливаясь на том, чтобы придавать словам Феориана указанный ограниченный смысл, о. протоиерей высказывает предположение, что Феориан употреблял для крестного знамения троеперстие, которое могло быть только принято сирским священником за двоеперстие (в следствие того, что смотрящий на крестящегося видит его перстосложную руку совне и при этом сложенными два перста, – указательный и большой средний, но не видит, в каком положении находится палец): но это предположение крайне несостоятельно и само по себе, а во всяком случае его совершенно устраняет (избавляя нас от необходимости показывать его несостоятельность самого по себе) Феориан своими ясными словами, что константинопольские греки употребляли двоеперстие.

Как на возражения против приводимого мною нового свидетельства о. протоиерей указывает: 1) на то, что Феориан усвоит двоеперстию необычное значение, 2) что, говоря о двух перстах, он употребляет множественное, а не двойственное число. Если бы на основании сейчас указанных возражений о. протоиерей заявлял сомнение в подлинной принадлежности приводимого мною свидетельства Феориану, тогда возражения были бы для меня понятны; но так как он сомнения не заявляет, то возражения остаются для меня совершенно непонятными. Какое нам дело до того, что Феориан усвоит необычное значение двоеперстию и что он употребляет множественное число, а не двойственное? Для нас важно и нам нужно только

то, что он совершенно ясно свидетельствует об употреблении в его время константинопольскими греками двоеперстия. Что касается до значения, которое усвояет Феориан двоеперстию, то он говорил священнику: «не знаменуя два естества Христовы так делаем мы (изображаем крестное

—320—

знамение двумя перстами), но, быв избавлены от мучительства диавола, мы научены творить против него ополчение и брань, ибо руками соделываем мы правду, милостыню и прочие добродетели, и это есть ополчение, 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, научали руце мои на ополчение и персты моя на брань* (Пс.143:1), – не перст (подразумевается: как у вас – яковитов), но персты». Почему Феориан не хочет признать, что православные выражали двумя перстами учение о двух естествах Иисуса Христа и дает двоеперстию новое толкование, сказать положительным образом, разумеется, мы не можем, а за вероятнейшее предполагаем, что он хотел избежать бесполезного спора с сирским священником о том, хорошо или не хорошо выражается двоеперстием православное учение о двух естествах Иисуса Христа.¹³⁷⁸ Что касается до употребления Феорианом множественного числа вместо двойственного, то пусть о. протоиерей смотрит большие и хорошие греческие грамматики, и он найдет ответ на свой вопрос или разрешение своего недоумения.

Наконец, последний аргумент о. протоиерея против приводимого мною нового свидетельства есть тот, что «далеко неосновательная» статья моя о перстосложении полна весьма слабых заключении, которые я делаю на основании одних предположений. Но если бы и справедливо обвинял меня о. протоиерей в том, что я наполнил свою статью весьма слабыми заключениями: то и это нисколько не ослабляло бы силы приводимого мной нового свидетельства, потому что все мои весьма слабые заключения нисколько не касались бы его или нисколько бы к нему не относились. Приводя новое

свидетельство, я только привожу его и не делаю никаких заключений, так как оно не нуждается ни в каких заключениях, будучи само по себе совер-

–321–

шенно ясным.¹³⁷⁹ (От обвинений в слабых заключениях, признавая их несправедливыми, не считаю нужным оправдываться, так как это не относится к делу).

О. протоиерей укоряет меня за то, что я принял прежние свидетельства о двоеперстии на веру, без собственной критической их проверки и подвергает их своему разбору, с целью показать их малозначительность. Я принял прежние свидетельства не на веру, а если не даю в своей статье критической их проверки, так потому, что не считал этого нужным. Я не сделаю этой проверки и теперь, чтобы опровергать разбор о. протоиерея, потому что это повело бы меня очень далеко, а между тем для наших целей это вовсе не нужно.¹³⁸⁰ Коль скоро мы признаём одно свидетельство Феориана, – а не признавать его невозможно, то для нас одним этим свидетельством вопрос о перстосложении для крестного знамения несомненно решается в том смысле, что у греков константинопольских, а за ними и у нас – русских, двоеперстие старше троеперстия или что у них и у нас первое предшествовало второму. Невозможно представлять дела таким образом, чтобы у греков константинопольских после первоначального единоперстия вошло в употребление троеперстие, чтобы троеперстие сменено было двоеперстием и чтобы потом оно опять принято было вместо двоеперстия.

–322–

Но не признавая возможным представлять дело таким образом и находя, что свидетельства говорят о предшествующем троеперстию господстве у константинопольских греков двоеперстия, необходимо, как это очевидно, представлять дело таким образом, что первоначальное единоперстие сменилось в Константинополе двоеперстием и что только уже после двоеперстия водворилось в нём троеперстие. А если это так и если мы положительно знаем, что двоеперстие господствовало в Константинополе по

крайней мере до 1172-го года (в котором Феориан вел вторые собеседования с армянами), то из сего необходимо будет следовать, что и мы – русские заимствовали первоначально от греков константинопольских двоеперстие.

Итак, совершенно ясное свидетельство Феориана, что во второй половине XII века у греков константинопольских господствовало двоеперстие, нисколько не опровергнуто о. протоиереем Виноградовым, ибо вовсе и не могло быть опровергнуто. А из свидетельства необходимо следует, что у греков константинопольских, а за ними и у нас – русских, двоеперстие старше троеперстия.

Но если это так, то я с своим указанием нового свидетельства о двоеперстии не нанес ли вреда нашей полемике со старообрядцами? Отвечаю на вопрос: 1) что с указанием какого бы то ни было свидетельства я не мог нанести вреда полемике с старообрядцами, 2) что во всяком случае с моим указанием данного свидетельства о двоеперстии я не нанес ей ни малейшего вреда. Наша полемика с старообрядцами есть защищение и оправдание против них произведенного патр. Никоном исправления церковных книг, чинов и обрядов. Но исправление книг, чинов и обрядов, произведенное патр. Никоном, было делом вполне законным и совершенно благословным; а против того, что вполне законно и совершенно благословно, не может быть найдено свидетельств (могут быть найдены свидетельства только против неправильных представлений о деле, как это уже и случилось и о чем я говорил в моих статьях: «К нашей полемике с старообрядцами», напечатанных в «Богословском Вестнике» прошлого года). Во всяком случае, повторяю, я не наношу ни малейшего вреда нашей полемике

–323–

со старообрядцами указанием своего нового свидетельства о двоеперстии. Несомненно, что двоеперстие старше троеперстия: но что из этого следует в его пользу? Совершенно ничего не следует, напротив из этого следует именно то, что перстосложением для крестного знамения должно быть у нас не оно, а троеперстие. Церковно-богослужебные чины и

благочестивые христианские обычаи явились не таким образом, чтобы зараз во всей полноте даны были апостолами и чтобы со времени апостолов они остались навсегда неизменными, а таким образом, что на весьма незначительной основе, положенной апостолами, они постепенно слагались и образовывались, переходя от формы к форме, или от вида к виду, и от объема к объему, пока наконец не остановились в образовании, чтобы оставаться на дальнейшее время неизменными. Так было с чином литургии и с чинами всех прочих общественных и всех частных служб; так было напр. с благочестивым христианским обычаем постов; так было и с обычаем полагания на себе крестного знамения. В какой же форме мы должны содержать чины и обычаи, – в какой-либо из форм бывших и оставленных или же в той, на которой каждый из них остановился окончательно? Если растолковать дело как следует самому тупому раскольнику, то, конечно, и он не ответит на вопрос, что должно содержать чины и обычаи в одной из форм прежде бывших и потом оставленных. Возьмите чин литургии: в каком виде содержат её сами старообрядцы, – в том ли прежнем, какой она имела во 2-м, 4-м веке и т. д., или в том окончательном, который она получила только в весьма недавнее сравнительно время? Они содержат её, равно как и все другие чинопоследования, не в какой-либо из прежде бывших и потом оставленных форм, а в её окончательной форме. Тоже самое требование, тоже самое правило или тот же самый закон употреблять перстосложение для крестного знамения не которое либо из бывших и оставленных, а которое осталось навсегда, вполне прилагается и к обычаю полагать на себе крестное знамение. Сначала было в обычае не перстосложение, а единоперстие, потом сложение двоеперстное и наконец троеперстное: ясно, что

–324–

мы должны содержать не двоеперстие, которое было и оставлено, а троеперстие, которое принято окончательно всею церковью. Двоеперстие действительно древнее троеперстия, но если старообрядцы в отношении к обычаям настаивают на этом положении, что древнейшее есть правильнейшее, так пусть они

употребляют не двоеперстие, а единоперстие, которое несомненно древнее двоеперстия; пусть они кладут на себе не большой крест, начертываемый на челе, груди и плечах, а малый, начертываемый на одном челе, ибо несомненно, что второй крест предшествовал первому и был в обычае значительно долгое время прежде него. У нас в России отчасти по особым обстоятельствам, отчасти случайным образом, – что я разъясняю в своей статье о перстосложении, двоеперстие не уступило места троеперстию, как бы этому надлежало быть у нас вслед за греками, а и после водворения у греков второго, осталось господствующим, дав второму только некоторое место. Но это было или это случилось как нарушение того правила или взгляда (в нарушение того принципа), что в богослужебных чинах, обрядах и обычаях мы – русские, должны быть согласны с греками.¹³⁸¹ Водясь этим взглядом (принципом), патр. Никон предпринял исправление наших богослужебных чинов, обрядов и обычаев: водясь этим взглядом (принципом) и делая именно то, что и должно было сделать, он заменил у нас двоеперстие троеперстием.

О. протоиерей не инсинуирует против меня прямо, будто свою статью о перстосложении я написал в пользу старообрядцев, как позволил себе весьма некрасивым образом инсинуировать это против меня по поводу всех моих статей: «К нашей полемике с старообрядцами» другой профессиональный представитель противостарообрядческой полемики;¹³⁸² однако он говорит, будто «в общем у меня заметно желание доказать древность употребления двоеперстия», т. е. будто я не просто указываю свиде-

–325–

тельства, говорящие о древности двоеперстия, но намеренно хочу и стараюсь доказать эту древность, при чем, конечно, дается автором подразумевать читателю, что мою заботу составляет интерес не православных, а старообрядцев. В виду инсинуаций прямых и не прямых считаю уместным кратко ответить здесь на вопрос: зачем я писал свои статьи: «К нашей полемике с старообрядцами» и в частности – зачем я писал статью о перстосложении. Я писал инкриминируемые статьи не

в интересе старообрядцев, а напротив в интересе нашей православной полемики со старообрядцами. Наша полемика со старообрядцами основывается на церковной греко-русской археологии. Противостарообрядческие полемисты изучают археологию как средство для своей цели; но есть у нас профессиональные и непрофессиональные археологи, для которых археология служит не средством, а целью, которые изучают её для неё самой, без всякого отношения к полемике и без всякой заботы о сей последней. Этими археологами нашими пролит в последнее время на историю богослужения и богослужебных обрядов новый свет, при котором оказывается, что наша полемика со старообрядцами должна быть поставлена несколько иначе, нежели как она поставлена до сих пор. Так вот, указание необходимости несколько иной постановки полемики против нынешней и показание, в чем именно должна состоять эта иная постановка, и составляли мою цель при написании моих статей. Никто не станет отрицать возможности появления между старообрядцами человека подобного Андрею Денисову. Но явись такой человек, то он, пользуясь сведениями нашей археологии и так сказать с нашими же книгами в руках, заставил бы нас изменить постановку полемики против старообрядцев. Не дожидаясь, чтобы это случилось и чтобы нас принудили к перемене постановки полемики, а находя по всяким соображениям и побуждениям, что это гораздо лучше сделать нам самим, я и решился написать мои статьи. Что касается в частности до статьи о перстосложении и именно до указания мною в ней нового свидетельства о двоеперстии, то я указал на свидетельство, которое, не будь указано мной, могло быть указано другими, с тою целью, чтобы заста-

—326—

вить полемистов наших отказаться от защиты мнения, которое оказывается ошибочным, так как с этою защитой мнения, оказывающегося ошибочным, они становятся в фальшивое положение.

Свидетельство Феориана о двоеперстии совершенно ясно и никак не может быть ослаблено или перетолковано. Напоминая о. протоиерею о прежних печальных примерах упорного

непризнания профессиональными противораскольничьими полемистами того, что было дознано и признано учеными, не имеющими отношения к профессиональной полемике,¹³⁸³ подаем ему (вместе с другими профессиональными полемистами) наш искренний совет переменить мнение. В этом случае он (с другими) последует благому примеру покойного высокопреосвященного Макария, который поступал именно так, чтобы, не колеблясь и не упорствуя, отказываться от мнений, которые оказывались ошибочными.¹³⁸⁴

Е. Голубинский

**Отчет Братства Преподобного Сергия для
вспомоществования нуждающимся студентам и
воспитанникам Московской Духовной Академии за
1892 год // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 8. С.
1–48 (4-я пагин.).**

–1–

В отчетном 1892 году Братство Преподобного Сергия, кроме покровителя и пожизненного члена Братства, Высокопреосвященнейшего Леонтия, Митрополита Московского и Коломенского, имело в своем составе 358 лиц, из коих 10 были почетными, 91 пожизненными, а остальные действительными членами. Число почетных членов увеличилось тремя лицами. В общем собрании 4 мая отчетного года избраны были в почетные члены, по предложению председателя Совета Братства, Высокопреосвященнейший Иоанникий, Митрополит Киевский и Галицкий, как бывший в течение почти 10-ти лет покровителем Братства и во все это время обнаруживавший истинно-отеческое попечение о нуждах его, сопровождая это попечение щедрыми в Братство пожертвованиями, и Высокопреосвященнейшие: Никандр, Архиепископ Тульский и Белевский и Савва, Архиепископ Тверской и Кашинский, во внимание к их щедрым пожертвованиям в пользу Братства. В число пожизненных членов вступили: Высокопреосвященнейшие: Леонтий, Митрополит Московский и Коломенский, Ионафан, Архиепископ Ярославский и Ростовский, Феокист, Архиепископ Рязанский и Зарайский, Владимир, Архиепископ Казанский и Свияжский и Антоний, Архиепископ Финляндский и Выборгский; Преосвященнейшие: Израиль, Епископ Вологодский и Тотемский, Николай, Епископ Алеутский и Аляскинский и Тихон, Епископ Можайский; настоятель Московского Заиконоспасского мона-

–2–

стыря Архимандрит Арсений, профессор Московской Духовной Академии протоиерей Димитрий Феодорович Касицын, чиновник особых поручений при Обер-Прокуроре Св.

Синода Михаил Дмитриевич Свербеев, воспитанник Московской Духовной Академии выпуска 1879 года Петр Васильевич Романовский, преподаватель Архангельского Епархиального женского училища Иван Иванович Павлов, вдова Симбирского протоиерея Екатерина Гавриловна Никольская, вдова Статского Советника Агриппина Николаевна Лепешкина и супруга Московского священника Анастасия Александровна Быстрицкая. С другой стороны, из числа пожизненных членов выбыли скончавшиеся в отчетном году: высокопреосвященнейший Павел, Архиепископ Казанский и Свияжский, Московский купец Арсений Арсеньевич Глушков, дворянка Евдокия Никифоровна Говорова и Московская почетная гражданка Анна Александровна Сазикова. Из действительных членов, по сведениям доходившим разновременно до Совета Братства, в отчетном году скончались: бывший эконо́м Академии, соборный иеромонах Анастасий, протопресвитер Московского Успенского собора Николай Александрович Сергиевский, Московские протоиереи и священники: Симеон Григорьевич Вишняков, Виктор Петрович Рождественский, Александр Георгиевич Невский, Симеон Ильич Зверев, Севериан Васильевич Сперанский, Александр Семенович Грузов, Никита Никитич Скворцов, преподаватель Московской духовной семинарии Николай Васильевич Беляев, Московский нотариус Василий Сергеевич Смиренский; действительный статский советник Сергей Михайлович Третьяков, статский советник Дмитрий Семенович Лепешкин, потомственные почетные граждане Павел Павлович Малютин и Сергей Алексеевич Капцов и московский купец Алексей Дмитриевич Лопашов. Почившие члены Братства, по обычаю лет предшествующих, внесены в Братский синодик для поминовения в академической церкви.

На основании § 16 Устава Братства, в общем годичном собрании членов Братства 4 мая произведены были выборы двух членов совета и казначея братства, причем на место избранного в конце минувшего 1891 года в председатели Совета Братства, профессора Д. Ф. Го-

–3–

лубинского, членом Совета избран был профессор Г. А. Воскресенский, а на остальные должности члена совета и казначея Братства избраны вновь прежние лица, т. е. протопресвитер Н. В. Благоразумов и профессор И. Н. Корсунский. В личном составе Комиссии по делу помощи бывшим воспитанникам Академии в течении отчетного года произошли также некоторые перемены, а именно: на место отказавшегося, по прошению, от должности члена Комиссии инспектора Московской духовной семинарии А. И. Цветкова избран был ректор той же семинарии, архимандрит Климент, а членом делопроизводителем – преподаватель той же семинарии Николай Иванович Кедров.

Комиссия ревизовавшая приходо-расходные книги Братства с относящимися к ним документами за 1890 год, а также и наличные суммы Братства, представила в общее майское собрание отчетного года свой доклад в котором донесла общему собранию следующее:

Ревизионная комиссия имеет честь доложить Общему Собранию Братства Преподобного Сергия, что, исполняя поручение Собрания Братства от прошлого 1891-го года, она производила проверку приходо-расходных книг и журналов Совета за 1890-ый год, а также и кассы Братства. При этом найдено:

1) Приходо-расходные книги Братства в исправности: все листы, шнуры и печати целы.

2) Записи прихода и расхода сумм ведены без подчисток. Итоги и транспорты правильны. Две ошибки руки писца (книга прихода статья № 54 и книга расхода № 99) и исправления оговорены.

3) Расходование сумм производилось соответственно постановлениям Общих Собраний и Совета Братства, своевременно записанным в журналы.

4) На произведенные Братством расходы имеются расписки и оправдательные документы.

5) По произведенной 25 Апреля проверке сумм, имеющих в кассе Братства и по соображении прихода и расхода таковых с отчетного времени по день проверки, на основании приходо-

расходных книг и советских журналов позднейшего времени, оказалось, что от 1890 к

—4—

1891-му должна быть в наличности та самая сумма запасного и расходного капитала, которая найдена в кассе.

В состав ревизионной комиссии для проверки приходо-расходных книг Братства за 1891 год избраны были прежние члены: священник Сергиево-Посадской Христорождественской церкви Михаил Петрович Багрецов и экстраординарные профессора Академии А.П. Смирнов и В.А. Соколов.

В течение отчетного года Совет Братства имел пять заседаний: четыре очередных и одно общее годовое. Предметами занятий в этих заседаниях служили: слушание периодических отчетов казначея 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 оо. настоятелям Московских церквей и начальствующим в средних и низших духовно-учебных заведениях. Наибольшее количество пожертвований, как и прежде, поступило чрез оо. благочинных и настоятелей церквей г. Москвы, которым Совет Братства посему и поставляет долгом выразить глубокую благодарность за такое теплое и деятельное их участие и в особенности членам Московской Комиссии: о. Протоиерею А.М. Иванцову-Платонову и священнику Воскресенской, при Ваганьковском кладбище, церкви о. В. А. Быстрицкому.

Все суммы Братства к началу отчетного 1892 года состояли: а) из 37650 рублей процентными бумагами и б) 3203 р. 35 к. наличными деньгами. В течении 1892 года количество пожертвований увеличилось на 7627 руб. 65 к. наличными деньгами. Из этой суммы 2710 р. поступило в качестве пожизненных членских взносов и взносов на вечное

поминование, и потому вся эта сумма подлежала обращению в процентные бумаги для образования запасного капитала; остальные же 4917 р. 65 к. поступили как взносы от действительных членов и как единовремен-

—5—

ные 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 1892–1893 учебном году, 220 р.; в) от продажи пожертвованных в пользу Братства сочинений поступило 2086 р. 76 к.; г) от концерта в пользу недостаточных студентов Академии, данного 2 февраля отчетного года, получено, за всеми расходами, 222 р. 38 к. 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 1969 р. 91 к., а также возвращенные долги в количестве 121 р., составляли расходную сумму на удовлетворение потребностей Братства без вычета из них 20% для внесения в запасной капитал. При обращении наличных денег в процентные бумаги и при обмене одних бумаг на другие по разным обстоятельствам поступило на приход процентными бумагами 18700 р. и наличными деньгами 1317 р. 11 к.¹³⁸⁵ По фонду помощи бывшим воспитанникам Академии движение сумм представлялось в следующем виде: 1) от 1891 года к началу 1892 года оставалось: а) по приходу-расходным книгам и в кассе Совета Братства, аа) процентными бумагами 4400 р. и бб) наличными деньгами 129 р. 85 к.; а) в распоряжении Московской Комиссии было наличными деньгами 103 р. В течение 1892 года сумма поступлений, в качестве пожертвований, выручки от продажи пожертвованных в пользу фонда изданий, поступлений по купонам от процентных бумаг и проч., увеличилась, по приходу-расходным книгам и кассе Совета Братства, на 3900 р. процентными бумагами и 668 р. 20 к. наличными деньгами, а по приходу-расходной книге и кассе Комиссии на 200 рублей процентными бумагами

—6—

и 3892 р. 80 к. наличными деньгами (по обращении в процентные бумаги также отчасти вошедшими в состав сумм кассы Совета Братства).

Наиболее значительные пожертвования в 1892 году были следующие: от Высокопреосвященнейшего Леонтия Митрополита Московского и Коломенского, в пользу студентов, 600 р.; от Высокопреосвященнейшего Никандра, Архиепископа Тульского и Белевского, по случаю исполнившегося 25 сентября означенного года 500-летия со дня кончины Преподобного Сергия, в пользу студентов Академии, 1000 р.; от Высокопреосвященнейшего Саввы, Архиепископа Тверского и Кашинского, в пользу студентов, 500 р.; от Высокопреосвященнейшего Амвросия, Архиепископа Харьковского и Ахтырского, в пользу бывших воспитанников, 300 р.; от Высокопреосвященнейшего Ионафана, Архиепископа Ярославского и Ростовского, по случаю 500-летия кончины Преподобного Сергия, в пользу студентов, 300 р.; от Высокопреосвященнейшего Феоктиста, Архиепископа Рязанского и Зарайского, в пользу студентов, 200 р.; от Высокопреосвященнейшего Феогноста, Архиепископа Новгородского и Старорусского, по случаю 500-летия кончины Преподобного Сергия, в пользу студентов, 100 р.; от Высокопреосвященнейшего Владимира, Архиепископа Казанского и Свияжского, в пользу студентов, 100 р.; от Высокопреосвященнейшего Антония, Архиепископа Финляндского и Выборгского, в пользу студентов, 100 р.; от Преосвященнейшего Израиля, Епископа Вологодского и Тотемского, в пользу студентов, 100 р.; от Преосвященнейшего Николая, Епископа Алеутского и Аляскинского, в пользу студентов, 100 р.; от Преосвященнейшего Тихона, Епископа Можайского, в пользу студентов, 115 р.; от настоятеля Московского Заиконоспасского монастыря Архимандрита Арсения, в пользу студентов, 100 р.; от профессора Московской Духовной Академии, Московской Николаевской, в Толмачах, церкви протоиерея Д. Ф. Касицына, по случаю 500-летия кончины Преподобного Сергия, в пользу студентов, 200 р.; от

протоиерея Московской Николо-Явленской церкви Г.П. Смирнова-Платонова, в пользу бывших воспитанников, 100 р. (процентною бумагою); от протоиерея Московского Казанского собора А. Ф.

—7—

Некрасова, в пользу бывших воспитанников, 100 р. (процентною бумагою); от протоиерея Кронштадтского собора И. И. Сергиева, в пользу студентов, 100 р.; по завещанию бывшего председателя Совета Братства заслуженного ординарного профессора Московской Духовной Академии В. Д. Кудрявцева, на издание его сочинений, 1023 р. 75 к.; от потомственной почетной гражданки Ю. И. Базановой, в пользу бывших воспитанников, 1100 р.; от жены присяжного поверенного В. П. Кельх (урожд. Базановой), в пользу бывших воспитанников, 1100 р.; от неизвестного на вечное поминовение о упокоении раба Алексия и о здравии Георгия, 500 р.; от вдовы Симбирского протоиерея Андрея Алексеевича Никольского, Екатерины Гавриловны Никольской, на вечное поминовение супруга её, в пользу студентов, 210 р. и в пользу бывших воспитанников, 200 р., итого 410 р.; от Московского Епархиального свечного завода, в пользу студентов, 300 р.; от графа С. В. Орлова-Давыдова, на годовое содержание одного студента Академии, 220 р.; от чиновника особых поручений при Обер-Прокуроре Св. Синода М. Д. Свербеева, по случаю 500-летия кончины Преподобного Сергия, в пользу студентов, 100 р.; от Статского Советника А. Р. Ржаницына (в дополнение к прежним) в пользу студентов, 200 р.; от вдовы Статского Советника А. Н. Лепешкиной, на вечное поминовение супруга её Д. С. Лепешкина, в пользу студентов, 100 р.; от преподавателя Архангельского Епархиального женского училища И. И. Павлова, в пользу студентов, 110 р.; от супруги Московского священника Анастасии Александровны Быстрицкой, по случаю 500-летия кончины Преподобного Сергия, в пользу студентов, 100 р.

В отчетном году Братство, по примеру лет предшествующих и в исполнение требований Устава своего, главным образом помогало недостаточным своекоштным студентам Академии и при том более всего уплатою денег за их содержание в зданиях

Академии и только сравнительно немногим окончившим курс и одному из бывших воспитанников Академии оказывало пособие на основании постановления общего годовичного собрания 10 мая 1887 года. Таким образом в течение 1892 года Брат-

—8—

ством израсходовано: на уплату за содержание 9 студентов IV курса, 23 студентов III курса, 31 студентов II курса и 29 студентов I курса, со взносом за каждого из них суммы пособия в размерах от 10 до 110 р. в полугодие, 7283 р.; на заимообразную выдачу двум из них 55 р.; окончившим курс воспитанникам Академии выдано в виде единовременного пособия 71 р. и заимообразно 165 р.; одному бывшему воспитаннику (Тихону Оболенскому), на лечение его в Московской Преображенской, для душевнобольных, больнице выслано по почте 85 р. 80 к. Всего же израсходовано на студентов и воспитанников Академии 7659 р. 80 к. — На канцелярские, типографские, почтовые и другие расходы употреблено 1525 р. 32 к. Наибольшая часть расходов по этой статье пошла на печатание сочинений В. Д. Кудрявцева-Платонова; за тем на печатание отчета Братства и на почтовые расходы.

В отчетном году Братство, с одной стороны, должно было заменить одну 1000 рублевую 5% облигацию Московского Городского Кредитного Общества, купоны коей все вышли, новою облигациею такого же достоинства, а с другой, в виду высокой биржевой цены 5% облигаций 3-го Восточного Займа, сочло полезным совершить обмен их на соответствующие другие государственные процентные бумаги, ниже стоявшие по курсу на бирже, и именно на 5% закладные листы Государственного Дворянского Земельного Банка. При этих операциях, которые, как прежде, по поручению Совета Братства, совершал казначей профессор Корсунский, занесено в расход переходящими суммами в процентных бумагах 12000 р. и в наличных деньгах 4955 р. По фонду помощи бывшим воспитанникам Академии, со стороны расходования сумм, и оказываемая была посильная помощь бывшим воспитанникам Академии и их семействам и совершаемы были денежные

операции покупки процентных бумаг на наличные деньги. Из кассы Совета Братства а) выдано или выслано было по почте, в течение года, денежное пособие кандидату XX курса (выпуска 1856 года) Д. Я. Никольскому в количестве 73 рублей; б) на почтовые и другие мелкие расходы употреблено 1 р. 48 к. и в) при покупке

—9—

процентных бумаг и обмене одних бумаг на другие занесено в расход процентными бумагами 1600 р. и наличными деньгами 508 р.: из кассы Комиссии употреблено было на помощь бывшим воспитанникам Академии и их семействам и на разные мелкие расходы наличными деньгами 121 р. 10 к. и на покупку процентных бумаг, наличными же деньгами, 3338 р. 15 к.

Совет Братства считает долгом своим выразить глубокую благодарность редакциям газет: «Церковных Ведомостей», издаваемых при Святейшем Синоде, «Московских Церковных Ведомостей», «Московских Ведомостей» и журнала «Детская Помощь» за бесплатное напечатание объявлений Братства и за помещение тех или иных сведений о состоянии дел Братства на страницах их изданий.

Всего в 1892 году поступило на приход:

- | | |
|---|-------------------------------|
| 1. Остаток от предыдущего года: а) процентными бумагами б) наличными деньгами | 37650 —
р. 320335
р. к. |
| 2. Взносы пожизненных членов и на вечное поминание наличными деньгами. | 2710 р. — |
| 3. Взносы действительных членов и единовременные пожертвования | 4917 р. 65 к. |
| 4. От Московского Епархиального свечного завода | 300 р. — |
| От графа С. В. Орлова-Давыдова, на содержание | |
| 5. одного студента Академии в 1892–1893 учебном году | 220 р. — |
| 6. От продажи пожертвованных в пользу Братства сочинений | 2086 р. 76 к. |
| 7. От концерта в пользу недостаточных студентов, данного 2 февраля 1892 г. | 222 р. 38 к. |
| 8. От промена купонов с процентных бумаг Братства | 1969 р. 91 |

9. Возращенные долги	121 р.	—	к.
10. Переходящие суммы: а) процентными бумагами б) наличными деньгами	18700 р.	—	к.
—10—	131711 р.	—	к.
Итого: а) процентными бумагами б) наличными деньгами	56350 р.	—	16 к.
А всего	17068 р.	—	к.
	73418 р.	—	16 к.

Израсходовано:

1. В уплату за содержание своекоштных студентов	7283 р.	—	
2. На заимообразную выдачу им	55 р.	—	
Окончившим курс воспитанникам Академии	71 р.	—	
3. выдано: а) в виде единовременного пособия. б) заимообразно	165 р.	—	—
4. Бывшему воспитаннику Академии, на лечение его, выслано	85 р.	80 к.	
5. На типографские, канцелярские и другие расходы	1525 р.	32 к.	
6. Переходящие суммы: а) процентными бумагами б) наличными деньгами	12000 р.	—	—
	4955 р.	—	—
Итого: а) процентными бумагами б) наличными деньгами	12000 р.	—	—
	14140 р.	12 к.	
А всего	26140 р.	12 к.	

Осталось к 1893 году:

А. Запасного капитала:

а) в 5% билетах Государственного банка	700 р.	—	
б) в 5% билете 1-го Внутреннего с выигрышами займа	100 р.	—	
в) в 4 % облигациях Внутренних займов	8200 р.	—	
г) в 5% свидетельствах Государственной железно-дорожной непрерывно-доходной ренты	8000 р.	—	
д) в 5% облигациях 2-го Восточного Займа	10000	—	

е) в 5% Закладных листах Государственного Дворянского Земельного Банка	11000 р.	—
—11—		
ж) в 5% облигациях Московского Городского Кредитного Общества.	6000 р.	—
з) наличными деньгами	1241 р.	59 к.
Б. Расходного капитала:		
а) в билетах Государственного казначейства разных выпусков и достоинства	350 р.	—
б) наличными деньгами	1686 р.	45 к.
Итого: а) процентными бумагами в) наличными деньгами	44350 р.	— 4 к.
А всего	2928 р.	к.
	47278 р.	4 к.

По фонду помощи бывшим воспитанникам Академии в 1892 году поступило на приход:

1. Остаток от предыдущего года:		
А. в кассе Совета Братства:		
а) процентными бумагами	4400 р.	—
в) наличными деньгами	129 р.	85 к.
Б. в кассе Комиссии, — наличными деньгами		
	103 р.	—
Итого: а) процентными бумагами б) наличными деньгами	4400 р.	— 85 к.
	232 р.	к.
2. Взносы действительных членов и единовременные пожертвования:		
а) процентными бумагами	200 р.	—
в) наличными деньгами	390 р.	44 к.
3. От промена купонов с процентных бумаг	270 р.	61 к.
4. Переходящие суммы, по кассе Совета Братства и по кассе Комиссии:		
а) процентными бумагами	5500 р.	—
б) наличными деньгами	390 р.	44 к.
3. От промена купонов с процентных бумаг	270 р.	61 к.
4. Переходящие суммы: по кассе Совета Братства и по кассе Комиссии:		

а) процентными бумагами	5500 р.	—
б) наличными деньгами	3899 р.	95 к.
—12—		
Итого: а) процентными бумагами	в) 10100	р.— 85
наличными деньгами	4793 р.	к.
А всего	14893 р.	85 к.

Израсходовано:

1. На помощь бывшим воспитанникам Академии и их семействам наличными деньгами:		
а) из кассы Совета Братства	73 р.	—
б) из кассы Комиссии	120 р.	—
2. На почтовые и другие мелочные расходы:		
а) из кассы Совета Братства	1 р.	48 к.
б) из кассы Комиссии	1 р.	10 к.
3. Переходящие суммы по той и другой кассе:		
а) процентными бумагами	1600 р.	—
б) наличными деньгами	3725 р.	5 к.
Итого: а) процентными бумагами б) наличными деньгами	1600 р.	— 63 к.
	3920 р.	к.
А всего	5520 р.	63 к.

Осталось к 1893 году.

А. Запасного капитала по кассе Совета Братства.		
а) в 5% билетах Государственного Банка	300	—
	р.	
б) в 4% облигациях Внутренних Займов	300	—
	р.	
в) в 5% облигациях 2-го и 3-го Восточных Займов	1700	—
	р.	
г) в 4% облигациях Московско-Казанской железной дороги	1600	—
	р.	
д) в билетах Государственного Казначейства	300	—
	р.	
е) в 4% билете Московского Купеческого Общества	2500	—

взаимного кредита в принятии капитала на сумму	р.	
ж) наличными деньгами	78	9
	р.	к.

–13–

Б. Расходного капитала по кассе Совета и
Комиссии:

а) 4% облигациями Московско-Казанской железной дороги	1800 р.	–
б) наличными деньгами	683 р.	3 к.
Итого: а) процентными бумагами б)	8500 р.	– 12
наличными деньгами	761 р.	к.
А всего	9261 р.	12 к.

Список членов Братства Преподобного Сергия за 1892-й год	
В пользу студентов	В пользу бывших воспитанников.
Академ.	
Руб.	Руб.

Покровитель и пожизненный член
Братства,

Высокопреосвященнейший Леонтий, Митрополит Московский и Коломенский, пожертвовал

1. Почетные члены.

Высокопреосвященнейший

1. Иоанний, Митрополит Киевский и Галицкий	1600	1000
--	------	------

Высокопреосвященнейший Никандр, Архиепископ Тульский и Белевский	3000	–
--	------	---

Высокопреосвященнейший Савва, Архиепископ Тверской и Кашинский	800	–
--	-----	---

Архимандрит Антоний, Ректор Московской Духовной Академии	100	–
--	-----	---

5. Протоиерей Павел Мих. Волхонский	1000	–
Протоиерей Алексей Феодор. Некрасов	1200	100

Священник Василий Феодор. Руднев – доставил от лиц,	2000	–
---	------	---

	пожелавших остаться неизвестными	
	Профессор Московской Духовной Академии Павел Иванович Горский-100	—
	Платонов	
	Профессор той же Академии	—
	Димитрий Феодорович Голубинский	—
10.	Профессор той же Академии Иван	—
	Николаевич Корсунский	—
	—14—	
	<i>II. Пожизненные члены.</i>	
	а) Высокопреосвященные:	
	Палладий, Митрополит С.-Петербургский	и 100—
	Ладожский	
	Амвросий, Архиепископ Харьковский	100300
	Антоний, Архиепископ Финляндский	100—
	Владимир, Архиепископ Казанский	100—
15.	Ионафан, Архиепископ Ярославский	300—
	Макарий, Архиепископ Донской	200—
	Сергий, Архиепископ Херсонский	300—
	Сергий, Архиепископ Владимирский	100—
	Феогност, Архиепископ Новгородский	200—
20.	Феоктист, Архиепископ Рязанский	200—
	б) Преосвященные:	
	Александр, Епископ Дмитровский	— 100
	Анастасий, Епископ Воронежский	100—
	Антонин, Епископ Полоцкий	500—
	Виссарион, Епископ Костромской	600100
25.	Герман, Епископ бывший Кавказский	100—
	Димитрий, Епископ Подольский	100—
	Израиль, Епископ Вологодский	100—
	Иоанникий, Епископ Михайловский	100—
	Макарий, Епископ Камчатский	100—
30.	Мисаил, Епископ Орловский	100—
	Николай, Епископ Алеутский	100—
	Павел, Епископ Олонецкий	100—
	Симеон, Епископ Минский	100—
	Тихон, Епископ Можайский	100—

35.Андреев, Вас. Ал-еев., Моск. куп.	100—
Ансеров, Алексей Ал-др., прот. Моск.	200—
Арсений, Архим., наст. Моск. Заиконосп. м-ря.	100—
Базанова (Кельх), Варвара Петровна	— 2100
Базанова, Юлия Ивановна	— 2100
40.Березкин, Иоанн Яковлев., прот. Моск.	100—
—15—	
Бухарев, Иоанн Никол., свящ. Моск.	100—
Быстрицкая, Анастасия Ал-дровна, жена Моск. священника	100100
Варсонофия, игуменья Хотькова монастыря.	100—
45.Виноградов, Иоанн Григ., прот. Моск.	100—
Владимирский, Пав. Серг., Ст. Сов.	— 100
<u>Воронец Евстафий</u> Никол., пот. дворян.	100—
Глаголев, А-р Ив., Моск. куп.	100—
Григорий, Архим., наст. Моск. Спасо-Андрон. монастыря.	100—
50.Грузов, Сергей Феодоров.	100—
Дашков, Вас. Андр., Дейс. Тайн. Сов.	100—
Иванцов-Платонов, А-р Мих., проф. прот.	100300
Ильинский А-р Симеон., прот. Моск.	100100
Исаев, Ив. Петров., секретарь Унив. Св. Владимира.	100—
55.Кабанов, Дим. Ив., Моск. куп.	100—
Касицын, Дим. Феодор., прот., проф. М. Д. Академии.	200—
Клириков, А-р Вас., свящ. Моск.	100—
Комаров, Гавр. Матв., Моск. куп.	100—
Копьев, Ник. Ал-др., свящ. Моск.	100—
60.Кротков, Феофил. Ив., прот. Моск.	100—
Кузнецов, А-р Григ., пот. поч. гражд.	
Лебедев, Ал-ей Петр., проф. М. Д. Академии.	100—
Лепешкина, Агриппина Никол., вдова. Ст. Сов.	100—
Михайлов, Ал-ей Мих., Моск. куп.	100—
65.Модест, Архимандрит	200—
Мошкин, Афан. Ал-др., Моск. куп.	100—
Мухановы, Езиз. Ал-еев. и Параск. Ал.	300—
Нечаев, Дим. Степ., Колл. Асс.	100—
Никольская, Екат. Гавр., вдова прот. в г. Симбирске.	200200

70.Новоселов, Петр Семен., Дмитр. куп.	100—
Орлов-Давыдов, Серг. Влад., граф.	100300
—16—	
Орлов, Евген. Ив., смотр. Муром д. учил.	100—
Орлов, Никол. Ал-еев., свящ. Моск.	100—
Павлов, Ив. Ив., преп. Арханг. Еп. Жен. Училища.	100—
75. Растеряева, Варв. Гавр., жена Моск. купца.	100—
Растеряев, Ник. Серг., Моск. куп.	100—
Ржаницын, Ал-ей Руф., Ст. Сов.	500—
Романовский, Петр Вас.	100—
Самарин, Дим. Феодор.	— 200
80. Сахаров, Ник. Петр., свящ. Моск.	100—
Свербеев, Мих. Дм., Чиновн. особ. пор. при Об.-Пр.	100—
Св. Син.	
Сергиев, Иоанн Ильич, прот., ключарь Кронштад.	100—
собора.	
Скворцов, Пав. Арс., регент Моск. хора.	100—
Смирнов, Андрей Петр., проф. М. Д. Академии.	100—
85. Смирнов, Иоанн Ал-еев., прот. Моск.	100—
Смирнов, Петр Ал-еев., каф. прот. в СПб.	100—
Смирнов, Петр Ал-еев., свящ. Моск.	100—
Смирнов-Платонов, Григ. Петр., прот. Моск.	— 300
Соколов, Ал-ий Ив., каф. прот. Моск.	100—
90. Соловьев, Ив. Ив., поч. гражд.	100—
Соловьев, Пав. Антон., свящ.	100—
Субботин, Ник. Ив., проф. М. Д. Академии.	100—
Сыров, Гр. Ал., Моск. куп.	100—
Тихомиров, Аполл. Ив., прот. Моск.	100—
95. Уткин, Лавр. Петр., Моск. куп.	100—
Федюкин, Ник. Мих., поч. гражд.	300—
Фортинский, Ник. Яковл., прот. Моск.	100—
Холмовский, Вас. Авкс., прот. в СПб.	100—
Шумов, Ал. Як., Моск. куп.	100—
100.Эггерс, Ник. Борис., Моск. куп.	100—
Якубов, Ник. Евграф., каф. прот. и смотр. Вологод. д.	100—
учил.	
—17—	

<i>III. Действительные члены.</i>		
	Абрамова, Софья Абрамовна.	— 5
	Абрикосов, Ал. Ив., Комм. Сов.	5 —
	Адрианов, Мих. Ильич.	5 2
105.	Азбукин, Матв. Павл., преп. 1-го Орлов. д.уч.	5 —
	Аксенов, Серг. Дм., пот. поч. гр.	5 —
	Алянчикова, Пелаг. Ал-др., Моск. купч.	10 —
	Амфитеатров, Валент. Ник., прот. Моск.	10 —
	Андреев, Карп Андр., крест. Рязан. губ.	3 4
110.	Аничкин, Ив. Сем., крест. Костр. губ.	— 5
	Антоний, Архим., Рект. Вифан. д. сем.	5 —
	Антушев, Ник. Петр., свящ. Моск.	3 2
	Апарин, Пав. Феодор., Моск. куп.	5 —
	Арсеньев, Мих. Арс., Моск. куп.	5 —
115.	Афонский, Ал. Петр., свящ. Моск.	5 —
	Багрецов, Мих. Петр., свящ. Серг. Пос.	5 —
	Барбарин, Вас. Филип., священ. Моск.	5 —
	Басов, Феодф. Ал-др., священ. Моск.	— 10
	Берг, Серг. Павл.	5 —
120.	Берников, А-р Феод., пот. поч. гр.	5 —
	Благоразумов, Ник. Вас., протопресвитер	2 р. 502 р. 50
	Усп. Соб.	к. к.
	Бобринский Ал-ей Ал-еев., граф.	5 —
	Богословский, Вас. Серг., прот. Моск.	5 —
	Богословский, Мих. Мих., Ст. Сов.	5 —
125.	Богоявленский, Конст. Иван., прот. Моск.	5 —
	Бородин, Ник. Мих., пот. поч. гр.	5 —
	Буткевич, Тим. Ив., ключарь Харьк. каф. соб.	5 —
—18—		
	Бутурлина, Марья Серг., вдова генер. от инфант.	5 —
	Былов, Ник. Ник., смотр. Волокол. д. уч.	2 3
130.	Бычков, Ант. Феодор., Моск. куп.	5 5
	Белкина, Валент. Серг.	5 —
	Белкина, Марья Лукин.	5 —
	Белкин, Серг. Ив., пот. поч. гражд.	35—
	Белокуров, Серг. Ал-еев.	10—

135.Белтов, Мих. Ильич, эконоМ. Д. Акад.	5 –
Беляев, А-р Дим., доц. Моск. д. Академии.	5 –
Вальский, Ник. Андр., свящ., смотр. Пошехон. д. учил.	5 –
Введенский, Ал-ей Ив., доц. М. Д. Академии.	5 –
Веселовский, Мих. Андр, свящ., инсп. кл. Влад. Е. ж. у.	10–
140.Виноградов, Феод. Петр., Моск. куп.	5 –
Вишерский, Ник. Ник., преп. Усть-сысол. д. учил.	– 5
Вишняков, Вас. Павл., свящ. Моск.	– 5
Владимиров, А-р Ефим., поч. гражд.	5 –
Владимирский, Пав. Серг., Стат. Сов.	5 –
145.Власов, Вас. Самуил., врем. Моск. куп.	5 –
Воздвиженский, Мих. Мих., прот. Моск.	5 15
Воздвиженский, Ник. Дим., прот. Моск.	5 –
Воздвиженский, Петр Дим., свящ. Моск.	5 –
Волконский, Петр Григ., светлейший князь.	5 –
150.Воробьев, Мих. Степ. (Т-во Барановых).	5 –
Воронцов, Влад. Вас., свящ. Моск.	– 5
Воропанова, Елизав. Мих., дворянка.	15–
Воскресенский, Григ. Ал-др., проф. М. Д. Академии.	5 –
Всехсвятский, Ник. Дим., пом. секр. М. Д. Академии.	5 –
155.Геликонский, Митроф. Яковл., прот. Моск.	– 5
–19–	
Глаголев, Вас. Ал-еев., преп. Уральск. д. уч.	5 –
Глаголев, Матфий Дим., прот. Моск.	5 –
Глаголев, Серг. Серг., доц. М. Д. Академии.	5 –
Гогин, Ник. Вас., преп. Харьков. Еп. жен. учил.	5 –
160.Годнев, Геннад. Вас., прот., Рект. Нижегород. д. сем.	5 –
Головин, Иаков Егор., прот., смотр. Рязан. д. учил.	5 –
Голубев, Пав. Ал-др., Коллеж. Сов.	5 –
Голубинский, Дим. Феодор., проф. М. Д. Академии.	5 3
Голубинский, Евг. Евсигн., проф. М. Д. Академии.	5 3
165.Голубцов, А-р Петр., доц. М. Д. Академии.	5 –
Горбов, Г-н	15–
Горшанов, Викент. Ив., пот. поч. гражд.	5 –
Григорий, Архим., Инсп. М. Д. Академии.	10–
Десницкий, А-р Павл., преп. М. д. семинарии.	– 5
170.Дмитревский, Ник. Вас., свящ. Моск.	5 –

Добровольский, Вас. Ник., свящ., законоуч. Харьков.	10	—
техн. Института.		
Доброгорский, А-р Аркад., свящ. Моск.	5	5
Добролюбов, А-р Феодор., свящ. Моск.	5	—
Добронравов, Дим. Феодор., свящ. Моск.	5	—
175. Доброумов, Серг. Ив., пом. см. Донск. д. учил.	—	5
Дойникова, Евдок. Ив., Моск. купч.	5	—
Жданов, А-р Ал-еев., доц. М. Д. Академии.	5	—
Желяков, Вас. Кондр., Моск. куп.	5	—
Жуков, Ник. Никит., Моск. куп.	5	—
180. Журавский, Митр. Мих., преп. Слуц. д. учил.	25	—
Заозерский, Ник. Ал-др., доц. М. Д. Академии.	5	—
—20—		
Зеведеев, А-р Яковл., Инсп. Оренб. д. сем.	5	—
Знаменский, Ив. Вас., преп. Тамб. д. сем.	3	3
Зубков, Дим. Ив., канд. М. Д. Академии.	—	5
185. Иванцов, Ник. Мих., свящ. Моск.	—	5
Иванцов, Серг. Ал-д.	—	10
Ильинский, Мих. Феодор., прот. Моск.	5	—
Ильин, Петр Никол., поч. гражд.	5	—
Казанский, Мих. Конст., секрет. М. Д.	5	—
Академии.		
190. Казанский, Пав. Ив., прот. Моск.	5	—
Казанский, Петр. Ив., проф. М. Д. Академии.	5	—
Калинин, Ал-ей Ал-еев., Моск. куп.	5	—
Калужский, Неоф. Вас., канд. Универс.	5	—
Каптерев. Ник. Феодор., проф. М. Д.	5	—
Академии.		
195. Каретниковой, А. с С-м Т-во.	5	—
Карзинкин, Ал-ей Ив., пот. поч. гр.	5	—
Касицын, Илья Феодор., прот. Моск.	5	—
Кипарисов, Вас. Феодор., проф. М. Д.	5	—
Академии.		
Кирилов, А-р Григ., Моск. куп.	5	—
200. Климент, Архим., Рект. М. д. семинарии.	5	5
Ключарев, Иоан. Петр., свящ. Моск.	5	—
Ключевский, Вас. Осип., проф. М. Д.	10	—

	Академии.		
	Князев, А-р Ал-еев., Пошехон. куп.	5	—
	Ковганкин, Сим. Афан., свящ. Моск.	5	—
205.	Колосов, Ник. Ал-др., библиот. М. Д. Академии.	5	—
	Комаров, Ник. Павл., преп. М. д. семинарии.	2 р. 502 р. 50 к.	к.
	Константинов, Ив. Вас., Моск. куп.	10	—
	Корсунский, Ив. Ник., проф. М. Д. Академии.	5	2
	Косминков, Серг. Павл., свящ., смотрит. Холмск. дух. училища	20	5
	—21—		
210.	Котов, Серг. Никол., пот. поч. гр.		10—
	Красновский, Вит. Аникит., свящ. Моск.	5	—
	Красновский, Ник. Аникит., свящ. Моск.	5	5
	Кратиров, Иоанн Ал-др., прот., Рект. Харьков. д. сем.	5	—
	Крашенинникова, Ираида Серг.	3	7
215.	Крашенинников, Ив. Вас., Моск. куп.	5	8
	Крашенинников, Серг. Сем., Моск. куп.	5	5
	Кременский, Евламп. Вас., свящ. Моск.	—	5
	Крестовников, Валент. Констант., Мануф.-Сов.	5	—
	Кривошеин, А-р Парфен., церк. стар. 4 Кад. корп.	5	—
220.	Кротов, Евфим. Степ., Моск. куп.	6	—
	Крылов, А-р Андр.	3	2
	Крылов, Ив. Вас., пом. инсп. Саратов. д. сем.	5	—
	Кудринский, Феодот, преп. Нижегород. д. сем.	5	—
	Кукин, Конст. Кирилл., пот. поч. гр.	5	—
225.	Курицын. Илья Феодор., поручик Киев. гренад. полка.	5	—
	Лавров, Дим. Вас., пом. инсп. Нижегород. д. сем.	5	—
	Ларионов, Зах. Илларион., времен. Моск. куп.	5	—
	Латышев, Феод. Евграф., пот. поч. гражд.	5	—
	Лебедев, А-р Ал-ев., прот., наст. Каз. соб. в СПб.	20	—
	Лебедев, Алексей Александр., Москов. священ. (Никол. в Звонар.).	5	5
230.	Лебедев, А-р Стеф., преп. М. д. семинарии.	—	5
	Ливанский, Илья Вас., свящ., законоуч. Орлов. реал. учил.	5	—

Лучинин Вас. Петр., лектор М. Д. Академии.		5	—
Любецкий, Дим. Ив., смотр. Петрозавод. д. учил.		5	—
—22—			
Любимов, А-р Иван., прот. Моск.	5	—	
235. Любский, Мих. Павл., свящ. Твер. епар.	5	—	
Лямин, Серг. Ив., инженер, пот. поч. гражд.	5	—	
Ляпидевский, Серг. Павл., прот. Моск.	3	2	
Ляпин, Н(?).	—	5	
Мальярд, Емельян Самойл.	—	5	
240. Малютина Н(?). сыновей Т-во.	50	—	
Марков, Konst. Мих., свящ. Моск.	5	—	
Марков, Серг. Мих., свящ. Моск.	5	—	
Мартынов А-р Вас., доц. М. Д. Академии.	5	—	
Меркулова, Надежда Ив., куп. вдова в г.	5	5	
Курмыше.			
245. Миловидов, А-р Ив., преп. Пинск. д. уч.	5	—	
Мишин, Мих. Ив., Моск. куп.	5	—	
Модестов, А-р Вас., свящ. Моск.	5	—	
Модестов, Мих. Вас., свящ. Моск.	—	5	
Модестов, Серг. Серг., прот. Моск.	5	—	
250. Молчанов, А-р Илларион., свящ. Моск.	5	—	
Муретов, Митр. Дим., доц. М. Д. Акад.	5	5	
Мякишев, А-р Феодор. поч. гражд.	5	—	
Мячин, Ник. Иван., свящ. Моск.	5	3	
Напалков, А-р Павл., Моск. куп.	5	—	
255. Недыхляев, Ал-ей А-др.	5	5	
Некрасов, Дим. Ал-др., преп. М. д. сем.	2 р. 502 к.	р. 50 к.	
Некрасов, Дим. Петр., свящ. Моск.	5	5	
Некрасов, Илья Феодор., прот. Моск.	5	—	
Неокладнов, А-р Борис., Моск. куп.	5	5	
260. Низовцев, Пав. Ив., преп. Томск. д. учил.	5	—	
Никольский, Евг. Ив., пом. см. Могилев. д. учил.	2 р. 502 к.	р. 50 к.	
Носенков, А-р Ив., пот. поч. гражд.	5	—	
Огиевский, Аким Ив., смотр. 1-го Орлов. д. учил.	5	—	

Озеров, Сим. Симеон., прот. Моск.	5	—
265.Олсуфьев, Дим. Ал-др.	10	—
—23—		
Орлов, Ал-ей Ив., преп. Тамб. д. сем.	3	2
Орлов, Ник. Никит., преп. Тамб. д. сем.	5	—
Павлов, Ал-ей Мих., пом. см. Рославл. д. учил.	7	—
Папилов, Григ. Софр., Моск. куп.	5	—
270.Пашутин, А.	3	3
Петров, Гавр. Степ., Моск. куп.	5	—
Петропавловский, Иоанн Дим., свящ. Моск.	10	—
Платонов, Пав. Яковл., смотр. Курск. д. учил.	15	—
Плевако, Феод. Никиф., прис. повер.	5	—
275.Поддьяков, Зосима Никол., пом. см. Устюж. д. учил.	5	—
Покровский, Викт. Тимоф., прот. Моск.	5	—
Полотебнов, Андр. Григ., прот. Моск.	—	5
Поляков, А-р Яковл., пот. поч. гражд.	5	—
Поляков, Вас. Григ., свящ., законоуч. Устюж. еп. ж. учил.	5	—
280.Полянский, Петр Феодор., пом. инсп. М. Д. Академии.	5	—
Порфирий, иеромон., инсп. Орлов. д. сем.	—	20
Поспелов, Филар. Никит., свящ. Моск.	5	—
Потапов, А-р Никол., свящ. Моск.	5	—
Потапов, Мих. Ал-еев., Моск. куп.	5	—
285.Приклонская, Александра Сергеевна.	5	—
Приклонский, Петр Вас., прот. Моск.	5	—
Прокофьев, Ив. Ал-др., Моск. куп.	5	—
Пронин, Ник. Петров., Моск. куп.	5	—
Протасов, Тим. Ив., преп. М. д. семинарии.	2 к.	р. 502 р. 50 к.
290.Пшеничников, Вас. Никиф., прот. Моск.	5	—
Раввинов, Никол. Никанор., преп. Виф. д. сем.	5	—
Разумихин, Арсен. Иван., свящ. Моск.	5	—
Расторгуев, Влад. Лук., Пошехон. куп.	5	—

Ремов, Феод. Георг., свящ. Моск.	—	5
—24—		
295.Рогович, Петр Ив., Сенатор, Тайн. Сов.	5	—
Рождественский, Ив. Вас., пом. смотр.	2 р.	502 р. 50
Звенигор. д. уч.	к.	к.
Рождественский, Серг. Дим., преп. М. д.	2 р.	502 р. 50
семинарии.	к.	к.
Рождественский, Тих. Семен., надз. Тамб. д.	5	—
сем.		
Романовский, Вас. Иван., прот. Моск.	10	—
300.Рубин, Петр Вас., свящ. Моск.	5	—
Рудаков, Влад. Ал-еев., штаб-ротм.	В 5	—
отставке.		
Руднев, Мих. Иван., свящ. Моск.	5	—
Рукин, Пав. Ал-др., преп. Вологод. д. сем.	5	—
Садковский, Серг. Макс., свящ. Моск.	—	5
305.Самойлов, Феод. Никит., Моск. куп.	25	—
Сапожников, Влад. Григ., Мануф.-Советн.	5	—
Семенов, Егор Андр., Моск. куп.	5	—
Серебряков, Петр Филин., пот. поч. гражд.	5	—
Сироткин, Евг. Мих., свящ. Моск.	5	—
310.Скворцов, Митроф. Ал-др., пот. поч. гражд.	5	—
Славский, Вас. Мих. свящ. Моск.	5	—
Слаущев, Петр Никит., Моск. куп.	—	5
Смирнов, А-р Ал-еев, прот. Моск.	5	—
Смирнов, Петр Феодор., свящ. Моск.	5	—
315.Смирнов, Серг. Серг., свящ. Моск.	5	—
Соболев, Мих. Иван., свящ. Моск.	5	—
Соколов, Вас. Ал-др., проф. М. Д. Академии.	5	—
Соколов, Григ. Стеф., прот. г. Пензы.	5	—
Соколов, Пав. Ильич, прот., Рект. Тамб. д. с.	5	—
320.Соколов, Пав. Петр., доц. М. Д. Академии.	5	—
Соловьев, Иоанн Ильич, свящ., законоуч.	5	—
Лиц. Цес. Ник.		
—25—		
Соловьев, Феод. Ал-еев., диак. Моск.	5	—
Страхов, Серг. Вас., свящ. Моск.	3	2

	Строганов, Ив. Адриан., пом. инсп. М. Д.5	—	
	Акад.		
325.	Струженцов, Иоанн Иоанн., свящ. Моск.	5	—
	Стурпицкий, Феод. Евфим., учит. Кинешем.	5	—
	д. уч.		
	Суходский, Ал-ей Никол., свящ. Моск.	5	—
	Сухотин, Дим. Петров., дворянин.	13	5
	Сытов, Серг. Ильич, Моск. куп. сын.	5	—
330.	Тарасов, Никол. Григ.	5	—
	Татарский, Иероф. Ал-еев., проф. М. Д.5	—	
	Академии.		
	Тихон. Архим., Ректор Холмск. д. сем.	5	—
	Троицкий, Евл. Ив., свящ. Моск.	5	—
	Троицкий, Ив. Вас., пом. инсп. М. д.2	р. 502	р. 50
	семинарии.	к.	к.
335.	Тяжелов, А-р Афан., Директор Киржачск.	5	—
	учит. сем.		
	Усков, Илья Вас., пот. поч. гражд.	5	—
	Флоринский, Иоанн Дим., свящ. Моск.	5	—
	Халанский, А-р Егор., преп. Минск. д. семин.	5	—
	Хомяков, Дим. Алекс.	5	—
340.	Хомяков, Серг. Евфим., Моск. куп.	5	—
	Хомяков, Стеф. Вас.	5	—
	Цветков, А-р Мих., свящ. Моск.	5	—
	Цветков Ал-ей Ив., инсп. Моск. д.2	р. 502	р. 50
	семинарии.	к.	к.
	Цветков Петр Ив., проф. М. Д. Академии.	5	—
345.	Чефранов, Ив. Матв., учит. Екатеринодарск.	5	5
	д. учил.		
	Чижова, Евд. Петр., пот. поч. гражд.	5	—
	Чихачев, Г-н	—	5
	Шалаев, Феоф. Ал-др., Пошехон. куп.	—	5
	—26—		
	Шанявский, Альф. Леонов., генерал-майор.	5	—
350.	Швецов, Лавр. Ив., Моск. куп.	—	5
	Шляпин, Вениам. Петров., учит. Усть-сысол. д. учил.	—	5
	Шостын, А-р Павл., доц. М. Д. Академии	5	—

	Шустов, Ник. Ив., Моск. куп.	10—
	Языков, Дим. Ив., Моск. прот.	10—
355.	Янковский, Филим. Ив., свящ., законоуч. гимн. в г. Верном.	8 —
	Яркин, Лев Варфол., Моск. куп.	5 —
	Яхлаков, Ник. Ал-др., смотр. Усть-сысол. д. учил.	— 5
358.	Фивейский, Мих. Павл., свящ.	5 —

Список пожертвований на Братство Преподобного Сергия, полученных по подписным листам¹³⁸⁶ на 1891–1892 годы.

1) Чрез священнослужителей Московских церквей:

		В пользу студентов		В пользу бывших воспитанников	
		Руб.	Коп.	Руб.	Коп.
Адриановской, в Мещанской, свящ. Петра Вас. Рубина.	5	—	—	—	—
Алекسانдро-Невской, в 4-м Кад. корпусе, прот. Ник. Як. Фортинского.	5	—	3	—	—
Алекسانдро-Невской, в Мещанском училище, свящ. Иоан. Ник. Бухарева.	2	—	—	—	—
Алекسانдро-Невской, в Покровской Мещанской богадельне, свящ. Вас. Сем. Касаткина (по двум подписным листам)	2	—	—	—	—
Алекسانдро-Невской, при Усачевско-Чернявском учил., свящ. Влад. Ал-др. Модестова	1	—	—	—	—

—27—

Алекسانдро-Невской, в училище имени Принца Ольденбургского, свящ. А-ра Петр. Громаковского (по двум подп. лист.)	50—	—	—	30—	—
Алексеевской, на Малой Алексеевской улице, свящ. Вит. Аник. Красновского	5	—	—	—	—
Антипиевской, у Колымажного двора, свящ. Дим. Ив. Соколова	9	65—	—	—	—
Афанасие-Кирилловской, на Сивцевом Вражке, свящ. Евл. Ив. Троицкого	6	30—	—	—	—

Богородице-Рождественской, в Ремесленной	—	3	—
богадельне, свящ. Феокт. Вас. Черткова			
Богородице-Рождественской, в Рождественском	7	—	—
монастыре, свящ. Ник. Ал-др. Ивановского			
Богородице-Рождественской, за Смоленскими	2	—	—
воротами, свящ. Влад. Андр. Воскресенского			
Богородице-Рождественской, в Старо-Екатерининской	1	40	—
больнице, свящ. Ал-ея Ал-еев. Лебедева			
Богородице-Рождественской, на Старом Симонове,	1	—	—
свящ. Иак. Вас. Остроумова			
Богородице-Рождественской, в Столешниках, свящ.	6	—	10
Мих. Вас. Модестова			
Богородицкой, в Александровской больнице, свящ. Мих.	1	—	—
Ник. Некрасова			
Богоявленской, в Елохове, прот. Иоан. Яков. Березкина	14	—	—
(по двум подп. лист.)	18	—	—
Богоявленской, в Ямской Дорогомиловской слободе,	6	—	—
свящ. Конст. Троф. Остроглазова (по двум подп. лист.)	6	—	—
Борисо-Глебской, у Арбатских ворот,	23	—	—
—28—			
свящ. Мих. Иван. Руднева (по двум подп. лист.)	24	—	—
Борисо-Глебской, на Поварской, свящ. Иоан. Семен.	8	—	—
Шарова (по двум подп. лист.)	15	—	—
Василие-Кесарийской, на Тверской, свящ. Арсен. Иван.	5	—	—
Разумихина			
Введенской, на Лубянке, свящ. Ник. Петр. Антушева	15	—	2
Введенской, в Мариинском еп. жен. училище, свящ. Серг.	1	—	—
Ал-еев. Булатова			
Введенской, в Мариинском женском училище Дамского	3	—	2
Попечительства, свящ. Серг. Вас. Страхова			
Введенской, в Семеновском, свящ. Сим. Афан.	5	—	—
Ковганника			
Власиевской, в Старо-Конюшенной, свящ. Дим. Петр.	12	—	5
Некрасова, (по двум подп. листам)	11	—	5
Вознесенской, на Гороховом поле, свящ. Ал-ия Вас.	7	—	—
Румянцева (по двум подп. листам)	6	—	2
Вознесенской, за Серпуховскими воротами, свящ. Петра	5	—	—

Феод. Смирнова
 Вознесенской, близь Сретенки, свящ. Серг. Ал-др. 3 — —
 Суворовского
 Вознесенской, на Царицынской улице (Больше-
 Вознесенской у Никитских ворот), свящ. Иоан. Дим. 10 — —
 Арбекова
 Воскресенской, в Ахлебаевском Странноприимном доме, — 15 —
 свящ. Ал-ея Иоан. Надеждина
 Воскресенской, в Малой Бронной, свящ. Петра Ив. 1 60 —
 Виноградова.
 Воскресенской, на Ваганьковом клад-
 —29—
 бише, свящ. Вас. Андр. Быстрицкого (по 9-ти подписн. 159302325
 листам)
 Воскресенской, в Гончарах, свящ. Вас. Тим. 6 — — —
 Терновского
 Воскресенской, за Даниловым монастырем, свящ. 2 — — —
 Павла Георг. Любимова
 Воскресенской, при Императорском Екатерининском 5 — — —
 богаделенном доме, свящ. Петра Дим. 5 — — —
 Воздвиженского (по двум подп. листам)
 Воскресенской, в Кадашах, свящ. Ник. Ал-др. 6 — — —
 Воскресенского
 Воскресенской, в Монетчиках, прот. Петра Ник. 5 — — —
 Сахарова
 Воскресенской, на Остоженке, прот. Григ. Петр. 15 — 15 —
 Смирнова-Платонова
 Воскресенской, на Семеновском кладбище, свящ. 31 — — —
 Конст. Иван. Остроумова
 Воскресенской, в Таганке, свящ. Ник. Аникит. 15 — 14 —
 Красновского
 Всехсвятской, на Кулишках, свящ. Ник. Никит. 20 — — —
 Дроздова
 Гавриило-Архангельской, при Почтамте, свящ. Иоан. 1 — — —
 Афан. Соколова (по двум подп. листам) 3 — — —
 Георгиевской, на Всполье, близь Кудрина, свящ. Серг. — — 5 —
 Макс. Садковского

Георгиевской, в Грузинах, свящ. Иоан. Иоан.9 — — —
 Архангельского
 Георгиевской, на Лубянке, свящ. Сим. Смирнова 5 — — —
 Георгиевской, в Яндовах, свящ. Ал-ия Петр.17 — — —
 Белокурова
 Григорие-Неокесарийской, при Полянах, свящ. Петра2 — — —
 Ник. Костромского
 Десятинской, близ Пресни, прот. Ал-ра Иван.20 — — —
 Любимова

—30—

Димитриевской, в Голицынской больнице, свящ. Ник.1 —
 Евграф. Гумилевского
 Духосошественской, на Даниловском кладбище, свящ. А-13—
 ра Вас. Модестова
 Евпловской, на Мясницкой, свящ. Дим. Феод.8 —
 Добронравова (по двум подп. листам) 8 —
 Екатерининской, на Всполье, свящ. Иоан. Петр.5 —
 Ключарева
 Елисаветинской, на Дорогомиловском кладбище, свящ.1 —
 Дим. Дим. Виноградова (по двум подп. листам) 1 —
 Ермолаевской, на Садовой, прот. Серг. Серг. Модестова 5 —
 Зачатиевской, в Зачатиевском монастыре, свящ. Ал-ия11—
 Петр. Соколова
 Знаменской, на Знаменке, свящ. Георг. Ал-еев. Ключарева10—
 Знаменской, в Переяславской слободе, свящ. Вас. Петр.5 —
 Флерина
 Иверской, на Ордынке, свящ. Ник. Иван. Мячина 15—7—
 Илие-Обыденской, свящ. Иоан. Матв. Лебедева 3 —
 Ильинской, на Воронцовом поле, прот. Дим. Ив. Языкова 10—
 Иоакиманской, на Б. Якиманке, свящ. Иоан. Дим. Крылова5 —
 Иоанно-Богословской, в Бронной, прот. Вас. Никиф.5 —
 Пшеничникова
 Иоанно-Воинской, на Калужской улице, свящ. Конст. Мих.1 —8—
 Маркова
 Иоанно-Предтеченской, в Пресне, свящ. Феод. Георг. — —5—
 Ремова
 Казанской, у Калужских ворот, прот. Викт. Тим.15—

Покровского

Казанской, в Сущеве, свящ. А-ра

—31—

Семен. Грузова.

23— —

Климентовской, на Пятницкой, свящ. Ал-ея Серг.

5 — —

Парусникова

Князе-Владимирской, в Долгоруков. приюте, свящ. Аник.

1 —13—

Ал-др. Хатунцевского

Космо-Дамианской, в Кадашеве, свящ. Петра Кирил.

— — —

Орлова

Космо-Дамианской, на Покровке, свящ. А-ра Вас.

6 — —

Никольского

Космо-Дамианской, в Садовниках, свящ. Иоан. Иоан.

25— —

Струженцова

Космо-Дамианской, в Старой Кузнецкой, прот. Матф. Вас.

10— —

Соловьева

Космо-Дамианской, в Таганке, свящ. Иоан. Никол.

8 — —

Бушневского

Крестовоздвиженской, в Алексеевском монастыре, прот.

3 — —

Серг. Петр. Смирнова (по двум подписн. листам)

3 — —

Крестовоздвиженской, в бывшем монастыре, прот.

19— —

Феофил. Иван. Кроткова

Крестовоздвиженской, на Убогих домах, свящ. А-ра

3 — —

Иван. Голубева

Марие-Магдалинской, при Коммерческом училище, свящ.

3 — —

Иоан. Иосиф. Покровского

Мартиновской, на Алексеевской улице, свящ. А-ра

9 — —

Иллар. Молчанова

Михаило-Архангельской, во 2-м Кад. корпусе, прот. Мих.

15— —

Мих. Воздвиженского (по двум подп. листам)

5 —5 —

Михаило-Архангельской, в Овчинниках, свящ. А-ра Ал-

2 — —

др. Невского

Неопалимовской, близ Девичьего поля, свящ. Серг.

9 — —

Герас. Воронцова

Никитской, в Старой Басманной, свящ. Митр. Яковл.

1 —10—

Голиконского

Никитской, в Татарской, прот. Ал-ея

—32—

Иван. Речменского.	1	—	—
Никитской, за Язуою, свящ. Петр. Ал-еев. Беляева	10	—	—
Николаевской, на Болвановке, свящ. Ник. Ал-еев.	4	—	—
Орлова			
Николаевской, в Воробине, свящ. Иоан. Дим.	12	—	—
Флоринского			
Николаевской, в Голутвине, свящ. Петра Стеф. Шумова	15	—	—
Николаевской, в Дербенском, свящ. Мих. Феод.	12	—	—
Скворцова			
Николаевской, в Заяицком, свящ. Ник. Ильича	—	—	2—
Соловьева			
Николаевской, в Звонарях, свящ. Ал-ея Ал-др.	—	—	5—
Лебедева			
Николаевской, в Кобыльском, свящ. Вас. Петр.	2	—	—
Каптерева			
Николаевской, в Котельниках, свящ. Петра Стеф.	—	50—	
Фаворского			
Николаевской, в Кошелях, свящ. Ник. Матв.	1	—	1—
Воскресенского			
Николаевской, в Кузнецкой, свящ. Евл. Вас.	3	—	5—
Кременского			
Николаевской, при странноприимном доме князей	1	—	—
Куракиных, свящ. Ник Иван. Пшеничникова (по двум			
подп. лист.)	3	—	—
Николаевской, на Курьих ножках, свящ. Вас. Иван.	9	—	—
Кроткова			
Николаевской, в Императорском Лицее Цесаревича	5	—	—
Николая, свящ. Иоан. Ильича Соловьева			
Николаевской, на Мясницкой, свящ. Евг. Мих. Сироткина	7	—	—
(по двум. подп. листам)	6	—	—
Николаевской, в Новом Ваганькове, свящ. Евг. Петр.	113	—	—
Успенского			
Николаевской, в Новой слободе, прот.			

—33—

Петра Вас. Приклонского	5	—	—
Николаевской, на Песках, свящ. Иоан. Игн. Благоволина	8	—	—

Николаевской, в Плотниках, свящ. А-ра Феод. 9 — — —
 Добролюбова
 Николаевской, в Покровском, прот. Матф. Дим. 6 — — —
 Глаголева (по двум подп. листам). 5 — — —
 Николаевской, в Пупышах, свящ. Сим. Андр. Смирнова 5 — — —
 Николаевской, в Пыжах, свящ. Konst. Яковл. Орлова 6 — — —
 Николаевской, в Столпах, свящ. Петра Ив. Пятницкого 1 — — —
 (по двум подп. листам) 1 — — —
 Николаевской, на Студенце, свящ. Ник. Сем. Недумова 4 — 3 —
 Николаевской, в Толмачах, прот. Дим. Феод. Касицына 10 — — —
 Николаевской, в Хамовниках, свящ. Ал-ея Никол. 13 — — —
 Суходского
 Николаевской, в Щепах, прот. Илии Феод. Некрасова 1920 — — —
 Николаевской, на Ямах, прот. Иоан. Ал-еев. Смирнова 5 — — —
 Николо-Стрелецкой, у Боровицкого моста, свящ. Серг. 15 — — —
 Иван. Милославина
 Николо-Явленской, на Арбате, прот. Викт. Петр. 10 — 10 —
 Рождественского
 Новодевичьего монастыря свящ. Ник. Иван. Скворцова 8 — — —
 Павловской, в Павловской больнице, свящ. Леон. Андр. 3 — 1 —
 Воскресенского
 Панкратиевской, близ Сухаревой башни, свящ. Митр. 4 — — —
 Ник. Стрельцова
 Параскиевской, в Охотном ряду, свящ. Серг. Мих. 8 — — —
 Маркова
 Параскиевской, на Пятницкой, прот.
 —34—
 Вас. Иван. Романовского 10 —
 Петропавловской, в Басманной, прот. Павла Иван. 28 —
 Казанского
 Петропавловской, в 1-м Кад. корпусе, прот. А-ра Ал-еев. 10 —
 Смирнова
 Петропавловской, на Калужской улице, священ. Иоан. 1 —
 Феод. Мансветова
 Петропавловской, у Яузских ворот, свящ. Вас. Иван. 3 —
 Цветкова
 Пименовской, в Новых Воротниках, свящ. Вас. Мих. 20 —

Славского	
Пименовской, в Старых Воротниках, прот. Ар-а Ал-еев.	6 —
Остроумова	
Покровской, на Воронцовом поле, свящ. Ник. Ник.	55 —
Строганова	
Покровской, в Красном селе, прот. Мих. Феод. Ильинского	63 —
(по двум подп. листам)	63 —
Покровской, в Кудрине, свящ. Мих. Иван. Соболева	6 —
Покровской, в Левшине, прот. Сим. Сим. Озерова (по двум	15 —
подп. листам)	8 —
Покровской, на Лыщинской горе, свящ. Филар. Ник.	10 —
Поспелова	
Покровской, в Общине сестер милосердия, свящ. Иванн.	1 —
Ал-др. Морошкина (по двум подп. листам)	1 —
Покровской, на М. Ордынке, свящ. Иоан. Вас. Модестова	6 —
Похвальской, в Башмакове, свящ. Вас. Иван. Никольского	1 —
Предтечевской, в Кречетниках, прот. А-ра Конст. Смирнова	37 —
Преображенской, на Глинищах, прот. Илии Данил.	3 —3—
Воинова	
Преображенской, в Преображенском, свящ. Серг. Гавр.	10 —
Соколова	
—35—	
Преображенской, в Пушкарях, прот. Сим. Григ.	19 — —
Вишнякова	
Преображенской, в Спасской, свящ. А-ра Влад.	7 — —
Рождественского	
Ржевской, на Поварской, свящ. Мих. Матв. Доброва	1 — —
Ржевской, близ Пречистенских ворот, свящ. Илии Яков.	15 — —
Смирнова	
Ризположенской, близ Донского монастыря, свящ.	5 — —
Серг. Гавр. Розанова	
Сергиевской, в Рогожской слободе, прот. Иоан. Гр.	5 — —
Виноградова	
Симеоновской, на Поварской, свящ. Мих. Дим.	1 — —
Успенского	
Скорбященской, па Калитинском кладбище, свящ.	6 — —
Серг. Яковл. Уварова	

Скорбященской, на Б. Ордынке, прот. Серг. Павл.	3	–	2	–
Ляпидевского				
Скорбященской, в приюте неизлечимо больных	1	30	–	–
женщин, свящ. Феод. Мих. Бажанова (по двум подп.	1	201	–	–
листам)				
Скорбященской, при Троицкой больнице, Свящ. Тим.	1	–	–	–
Илл. Соболева				
Скорбященской, в Ямской Коломенской Слободе,	23	–	–	–
свящ. А-ра Ник. Потапова				
Сорокосвятской, у Новоспасского монастыря, свящ.	5	–	–	–
Петра Ал-еев. Смирнова				
Софийской, на Лубянке, прот. Павла Мих. Волхонского	86	–	–	–
Сошестввенской, у Пречистенских ворот, свящ. Вас.	1	–	–	–
Серг. Голубева				
Спасской, при Барыковской богадельне, свящ. Феоф.	–	–	12	–
Ал-др. Басова				
Спасской, в Каретном ряду, свящ. Иоанна Дим.	8	–	–	–
Петропавловского				
Спасской, при Работном доме, свящ. Мих. Павл.	–	–	–	55
Соловьева (по двум				
–36–				
подп. листам).	1	25	–	–
Спасской, в Чигасах, свящ. Ник. Григ. Патакина	6	–	–	–
Спасо-Божедомской, свящ. Иоан. Ник. Сахарова	6	–	–	–
Спасо-Преображенской, па Болвановке, свящ. Влад.	–	–	10	–
Вас. Воронцова				
Спиридоновской, за Никитскими воротами, свящ. А-ра	9	–	–	–
Мих. Цветкова				
Архидиаконо-Стефановской, за Яузою, свящ. Викт.	4	–	–	–
Павл. Зверева				
Тихвинской, на Бережках, свящ. Вас. Евг. Лавровского	3	–	–	–
(по двум подп. листам)	–	–	1	–
Тихвинской, в Лужниках, свящ. Ник. Ал-еев. Сахарова	и 3	–	–	–
Василия Павл. Вишнякова (по двум подп. лист.)	–	–	8	–
Тихоновской, на Арбатской площади, свящ. Ник. Серг.	5	–	–	–
Левитского				
Тихоновской, в Сокольниках, свящ. Влад. Вас. Шумова	1	–	1	–

(по двум подп. листам)	2	–	2	–
Трехсвятительской, на Кулишках, свящ. Ал-ея Ал-др. Ковалева	3	–	–	–
Трифоновской, в Напрудной слободе, прот. Иоан. Иоан. Приклонского	1250	–	–	–
Троицкой, на Арбате, прот. Влад. Сем. Маркова	15	–	–	–
Троицкой, в Вишняках, прот. А-ра Аркад. Доброгорского	10	–	–	–
Троицкой, на Грязях, свящ. Сим. Ил. Зверева и прот. Мих. Ил. Зверева (по двум подп. листам)	10	–	–	–
Троицкой, в Елисаветинском училище, свящ. Дим. Никол. Беляева (по	3	–	–	–
–37–	1	–	–	–

двум подп. лист.)	1	–	—	—
Троицкой, в Ермаковской богадельне, свящ. Порф. Иван. Розова (по двум подп. листам)	1	–	—	—
Троицкой, в Зубове, свящ. Дим. Петр. Орлова	4	–	—	—
Троицкой, в Кожевниках, свящ. Сим. Яковл. Уварова	3	–	—	—
Троицкой, в Лужниках, свящ. Ал-ия Серг. Воскресенского	1	–	—	—
Троицкой, в Набилковской богадельне, свящ. Мих. Петр. Знаменского	4	–	—	—
Троицкой, в Покровском, свящ. А-ра Матв. Невского (по двум подп. листам)	3	–	—	—
Троицкой, на Пятницком кладбище, свящ. Вас. Семен. Казанского	5	–	—	—
Троицкой, в Серебрениках, свящ. А-ра Дим. Харитонова	3	–	—	—
Троицкой, в Сыромятниках, свящ. Вас. Фил. Барбарина	12	–	—	—
Троицкой, на Хохловке	–	50	–	50
Троицкой, на Шаболовке, свящ. Вас. Феод. Руднева	3	–	—	—
Успенской, на Дмитровке, свящ. Серг. Иван. Синьковского	5	–	—	—
Успенской, в Казачьей, прот. А-ра Сем. Ильинского	5	–	—	—
Успенской, в Кожевниках, свящ. Вас. Серг. Модестова	6	–	—	—
Успенской, в Крутицах, свящ. Феод. Дим. Воздвиженского	7	–	—	—
Успенской, на Могильцах, свящ. Феод. Март. Ловцова	1	–	—	—
Успенской, на Остоженке, свящ. Вас. Стеф. Митропольского	18	–	—	—

Успенской, в Печатниках, свящ. Вас.

–38–

Петр. Никольского	12	–	–	–
Успенской, на Покровке, прот. Илии Феод. Касицына	12	–	–	–
(по двум подп. листам)	18	–	–	–
Филипповской, на Мещанской, свящ. А. Н.	18	–	–	–
Добролюбова				
Флоро-Лаврской, на Мясницкой, свящ. А-ра Дим.	3	–	–	–
Касимова (по двум подп. листам)	7	–	–	–
Харитониевской, в Огородниках, свящ. Вал. Вас.	2	–	–	–
Остроумова (по двум подп. листам)	3	–	–	–
Христорождественской, в Кудрине, свящ. Ал-ия Иван.	10	–	–	–
Борзецовского				

2) Чрез начальства духовных семинарий и училищ:

Бельского духовного училища – помощн. смотр. Дим.	11	–	–	–
Яковл. Чанцева				
Вифанской духовной семинарии – Ректора	20	–	2	–
Архимандрита Антония				
Вологодского дух. училища – смотр. прот. Ник. Евграф.	7	–	–	–
Якубова				
Волоколамского дух. училища – смотр. Никол. Никол.	2	–	7	–
Былова				
Ефремовского дух. училища – смотр. Вас. Ив.	4	–	–	–
Прозоровского				
Курского дух. училища – смотр. Павла Яковл.	18	–	–	–
Платонова				
Могилевского духовного училища – пом. смотр. Евг.	2	502	50	
Ив. Никольского				
Московской духовной семинарии преподавателей	37506650			
Нижегородской дух. семинарии – Рект. прот. Генн. Вас.	17	–	–	–
Годнева				
Никольского дух. училища – пом. смотр. Вас. Андр.	5	–	–	–
Светлова				

–39–

Новоторжского духовного училища – смотрит. Ал-ра	3	–	1	–
Ник. Голубева				
Оренбургской дух. семинарии – инспектора А-ра	8	–	6	–

Яковл. Зеведеева			
Орловской дух. семинарии – инспектора иером. Порфирия	21–	20–	
Орловского 1-го дух. училища – смотр. Ак. Ив. Огиевского	10–	–	–
Павловского дух. училища – пом. смотр. Вас. Павл. Дикарева	3	–	5 –
Переславского дух. училища – смотр. прот. А-ра Ив. Свирелина	7	–	– –
Полоцкого дух. училища – смотр. свящ. Иоан. Гр. Соколова	3	292	71
Пошехонского дух. училища – смотр. свящ. Ник. Андр. Вальского	15–	6	–
Рославльского дух. училища – пом. смотр. Ал-ея Мих. Павлова	7	–	– –
Рязанского дух. училища – смотр. прот. Иакова Егор. Головина	5	–	– –
Сызранского дух. училища – пом. смотр. Якова Ал-еев. Зеленева	5	852015	
Тамбовской дух. семинарии – Рект. прот. Павла Ильича Соколова	23888	88	
Уральского дух. училища – смотр. Мих. Ив. Беляева	8	–	– –
Усть-сысольского духовн. училища – смотр. Ник. Ал-др. Яхлакова	–	–	25–
Устюжского духовн. училища – пом. смотр. Зос. Ник. Поддьякова	12–	3	–
Харьковской дух. семинарии – Рект. прот. Иоан. Ал-др. Кратирова	25–	3	–
Холмского дух. училища – смотр. свящ. Серг. Павл. Косминкова	20–	5	–
3) Единовременные пожертвования			
От Преосвященнейшего Епископа (ныне Ковенского) Христофора	25–	–	–
–40–			
От неизвестного – чрез о. Ректора Академии Архимандрита Антония	500	—	
От неизвестного – чрез него же	10	—	

От неизвестного, чрез С.-Петербур. протоиерея А. А.5	—
Лебедева	
От неизвестного — чрез орд. проф. Вас. Осип.	45 —
Ключевского	
От неизвестного, чрез проф. Д. Ф. Голубинского	10 —
От неизвестной, чрез проф. Г. А. Воскресенского	5 —
От графа Сергия Владимировича Орлова-Давыдова	220 —
От Московского Епархиального свечного завода	300 —
От неизвестного, на поминовение раба Божия Виктора	50 —
От неизвестного, чрез препод. Кременецкого д. уч. Н(?)	15 —
И. Бычковского	
От Звенигородского Саввино-Сторожевского монастыря	25 —
чрез наместника игумена Феофана	
От соборной Михаило-Архангельской церкви г. Бронниц	
чрез градского Благочинного прот. А-ра Дим.	10 —
Виноградова	
От Общества для пособия нуждающимся литераторам и	
ученым, согласно завещанию покойного Гр. Зах.	50 —
Елисеева — за 1891—2 гг.	
От студентов I курса Моск. Дух. Академии	18 —
От пожизненных членов: преосвященнейшего Тихона,	
Епископа Можайского 15 р., о. Ректора Академии	
Архимандрита Антония 10 р., профессора протоиерея Д.	
Ф. Касицына 5 р., протоиерея Г. П. Смирнова-Платонова,	
в пользу студентов 5 р. и в пользу бывших восп. 10р.	
итого 15 р., вдовы Симбир. про-	
—41—	
тоиерея Е. Г. Никольский 10 р., стат. сов. П. С.	
Владимирского в пользу студентов 5 р. и в пользу быв.	65—20—
восп. 10 р. итого 15 р., Д. Ф. Самарина 5 р., Ю. И.	
Базановой 5 р. и Г. М. Комарова 5 р., а всего	

Приложения к отчету

I.

Как можно было видеть из движения сумм Братства за 1892 год по сравнению с предшествующими годами, с одной стороны, необыкновенно значительную представляется статья прихода от продажи пожертвованных в пользу Братства

сочинений, а с другой также весьма значительную представляется статья расхода на типографские, почтовые и другие потребности. Эта необычайность в отчетности 1892 года по сравнению с годами предшествующими почти исключительно стоит в зависимости от исполнения 7-го пункта духовного завещания бывшего Председателя Совета Братства, заслуженного ординарного профессора Московской Духовной Академии В. Д. Кудрявцева-Платонова, коим почивший «право на издание его сочинений, как напечатанных, так и находящихся в рукописи предоставляет Братству преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Московской Духовной Академии с тем, чтобы доход с означенных сочинений был употребляем для целей Братства». На издание означенных сочинений почившим завещано тысяча рублей. В исполнение этого пункта завещания, Совет Братства, испросив согласия у общего майского годичного собрания членов Братства на обработку вопроса о подробностях по осуществлению дела издания сочинений В. Д. Кудрявцева, по утверждении завещания Московским Окружным судом, и приступил к делу издания. Решено было начать издание с печатных, рассеянных по разным периодическим и другим изданиям, сочинений почившего и по соображению количества печат-

—42—

ных листов напечатанного разделить все издание на три тома, по 3 выпуска в каждом, в 1200 экземплярах, с таким расчетом содержания каждого из томов, чтобы, согласно с общим планом философской системы самого В. Д. Кудрявцева, в I томе заключались его сочинения по введению в философию и по гносеологии с онтологией, в II-м томе – сочинения по естественному богословию (философии религии), а в III-м – сочинения по космологии, рациональной психологии и другие философские его исследования. Начать издание решено было со II тома, по причинам, изъясненным в предисловии от издателей. Составлена была смета на печатание всех этих трех томов и летом же отчетного года приступлено было к самому напечатанию II тома. А между тем наследовавший, по

завещанию В. Д. Кудрявцева, все движимое имущество его и в том числе книги, Н. Г. Тарасов пожертвовал в пользу Братства и оставшиеся от распродажи экземпляры печатных его сочинений, главным образом учебников по философии для духовных семинарий, под заглавием: «Введение в философию» и «Начальные основания философии». Из них «Введения в философию» оказалось на лицо 570 экземпляров, ценою по 40 к. за экземпляр, а «Начальных оснований философии» (2-го издания) – 967 экземпляров, ценою по 1 р. 75 к. за экземпляр. Тогда же напечатано было объявление о продаже этих (и других) изданий, пожертвованных в пользу Братства, от Совета Братства и о подписке на II-й том (за 4 р.) сочинений В. Д. Кудрявцева-Платонова в издании Совета Братства. Тогда же началась и продажа напечатанных сочинений и подписка на II-й том сочинений В. Д. Кудрявцева-Платонова. По отпечатании первых выпусков II тома Совет Братства, кроме того, в видах наибольшего распространения сочинений В. Д. Кудрявцева, счел благопотребным разослать экземпляры их епархиальным и викарным преосвященным, также Г. Обер-Прокурору Св. Синода и его товарищу, Г. Министру Народного Просвещения и его товарищу и другим достопочтенным особам, с присоединением просьбы о содействии распространению сего издания, каковая мера также не осталась без благих последствий.

–43–

Представляем итоги движения сумм по этому делу, обнаружившиеся до конца отчетного года.

Приход

- Получено гонорара за сочинения В. Д. Кудрявцева, 196
1. напечатанные после его смерти в журналах: р. «Богословский Вестник» и «Вера и Разум» 87 к.
 - Получено, согласно завещанию В. Д. Кудрявцева, на 1023
 2. издание его сочинений, 1000 р. и процентов на них, в количестве 23 р. 75 к. итого 75 к.
 - Выручено от продажи разных брошюр сочинений В. Д. Кудрявцева прежних изданий (оттиски из журнала «Вера и Разум», «Об источнике идеи Божества» и др.) 9 р. 79 к.
 4. Выручено от продажи 307 экземпляров «Введения в

философию», по 40 к. за экземпляр, с уступкою 20% ир. 25% и без таковой уступки, с уплатою пересылочных и 85 к. без таковой уплаты

Выручено от продажи 578 экземпляров «Начальных 797 оснований философии», по 1 р. 75 к. за экземпляр, прир. таких же условиях 60 к.

По подписке на II том и остальные темы сочинений В. Д. Кудрявцева- Платонова (со сторонних лиц по 4 р. за экземпляр тома, а с студентов Академии по 3 р. за экз.) и 6. за вышедшие 1 и 2 выпуски этого тома (по 1 р. 50 к. за экзем. с сторонних и по 1 р. 15 к. со студентов), с уступкою 20% и 25% и без таковой уступки, с уплатою пересылочных и без уплаты, и именно:

—44—

а) по подписке на все три тома в 4-х экземплярах 37 р. получено — к. 328

б) по подписке на II том с платою по 4 р. за 82 экземпляра. (в одном случае 4 р. 50 к.) 50 к. 171

в) с платою по 3 р. за 57 экзем. р. — к. 10

г) за отдельные выпуски с платою по 1 р. 50 к. за 7 р. экземпляров 50 к. 113

д) с платою по 1 р. 50 к., но с уступкою 20% и уплатою пересылочных за 95 экземпляров 60 к.

7. По случаю получения двух начальных выпусков II тома сочинении В. Д. Кудрявцева-Платонова, посланных разным достопочтенным особам, поступило от Высокопреосвященнейшего Митрополита Сербского Михаила, преосвященнейших: присутствующего в Св.

Синоде Епископа Германа, Израиля, Епископа Вологодского и Тотемского, Гурия, Епископа Самарского и Ставропольского, Анастасия, Епископа Воронежского и Задонского, Александра, Епископа Архангельского и Холмогорского, Антонина, Епископа Полоцкого и Витебского, Сергия, Епископа Вятского и Слободского, Виссариона, Епископа Костромского и Галичского, Феодосия, Епископа Владикавказского, Сильвестра, Епископа Каневского, Христофора, Епископа Ковенского, Владимира, Епископа Острогжского, Гавриила, Епископа Старицкого, Паисия, Епископа Владимиро-Волынского, Гедеоны, Епископа Люблинского, Иоанна, Епископа Аксайского, Аркадия, Епископа Аккерманского, Никандра, Епископа Нарвского, Тихона, Епископа Муромского, Варсонофия, Епископа Великоустюжского, Николая, Епископа

—45—

Балтского и Иринея, Епископа Могилевского и Мстиславского, от Государственного Контролера Действительного Тайного Советника Т. И. Филиппова, Директора Императорской Публичной Библиотеки Действительного Тайного Советника А. Ф. Бычкова,⁵³⁷ Директора Московского публичного и Румянцевского музеев Действительного Тайного Советника В. А. Дашкова, к. от отцов протоиереев: Смотрителя Вологодского духовного училища Н. Е. Якубова, И. И. Сергиева, Г. П. Смирнова-Платонова, И. Г. Виноградова и от Статского Советника А. Р. Ржаницына

3321

Итого

р. 46
к. ¹³⁸⁷

Расход

Содержательнице типографии А. И. Снегиревой по счетам⁹⁸³
1. за бумагу и отпечатание 1 и 2 выпуска II тома сочинения^{р.}
В. Д. Кудрявцева-Платонова уплачено²³
к.
2. Ей же уплачено за отпечатание 1200 экземпляров 3-го¹⁰¹

издания «Введения в философию» В. Д. Кудрявцева.	р. 47 к. 13
3. Ей же за отпечатание объявлений относящихся к изданию и продаже сочинений В. Д. Кудрявцева-Платонова.	р. — к.
—46—	
За напечатание объявлений о сочинениях В. Д. Кудрявцева-Платонова и других изданиях Братства в «Московских Ведомостях» и в «Церковных Ведомостях» издаваемых при Св. Синоде, в количестве трех раз	58 р. 62 к.
На рассылку сочинений В. Д. Кудрявцева и (отчасти других изданий Братства) по железной дороге и по почте в разные места, за переплет их, а равно и на другие почтовые и канцелярские расходы по тому же делу издания и рассылки их употреблено всего	221 р. 95 к.
Итого	1378 р. 27 к. 1943
Оставалось к началу 1893 года по этой статье	р. 19 к.

II.

В составе «Амфитеатровского» капитала за отчетный год произошли следующие перемены:

1. Оставалось от 1891 года:

	550
а) процентными бумагами	р. — к.
б) наличными деньгами на текущем счету в Сергиево-Посадской сберегательной кассе Государственного Банка	124 р. 39 к.

2. В 1892 году поступило на приход:

	300
а) процентными бумагами	р. — к.
б) наличными деньгами	34 р.

	80 к.
	200
3. В расход употреблено процентными бумагами (при обмене одних бумаг на другие)	р. —
	к.

4. За тем к 1893 году в остатке состоит:

	650
а) процентными бумагами	р. —
	к.

—47—

б) на текущем счету в местном отделении сберегательной кассы Государственного банка (за образованием 100 рублевой 4% бумаги из прежних сбережений)	66 р.
	19
	к.

в) наличными деньгами	8 р.
	10
	к.

III.

Движение сумм по образованию капитала имени В. Д. Кудрявцева на памятник и стипендию его имени за 1892 год представляется в следующем виде:

1. На приход поступило:

	800
а) процентными бумагами	р.
	— к.
	665
б) наличными деньгами	р.
	67
	к.

Наиболее значительные пожертвования при сем были: от преосвященнейших: Виссариона, Епископа Костромского и Галичского 100 р. и Николая, Епископа Алеутского и Аляскинского 100 р. и от товарища председателя Совета Братства, Протоиерея Павла Михайловича Волхонского 100 р. Далее следуют пожертвования: от о. Ректора Московской Духовной Академии Архимандрита Антония 50 р., от профессора Московского Университета А. М. Иванцова-Платонова 50 р., от директора гимназии в

Таганроге Действительного Статского Советника А. Л. Громачевского 25 р., от профессора Московской Духовной Академии П. И. Цветкова 25 р. и т. д.

2. В расход употреблено (при обмене одних процентных бумаг на другие и при покупке процентных бумаг:

	300
а) процентными бумагами	р.
	— к.
	514
б) наличными деньгами	р.
	25
	к.

—48—

3. За тем в остатке к 1893 году состоит:

а) процентными бумагами	500 р. —
	к.
б) наличными деньгами	151 р.
	42 к.

Из них на памятник 30 руб., а остальные на стипендию имени В. Д. Кудрявцева.

Примечание. Прием пожертвований в состав того и другого капитала в Братстве продолжается. Пожертвования можно передавать или высылать на имя «Совета 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, протопресвитера Большого Московского Успенского Собора Николая Васильевича Благоразумова (Воздвиженка, дом Большого Успенского Собора).

Сентябрь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Иону [Ион.1:1–4:1] / Пер. П. И.
Казанского; под ред. М. Д. Муретова // Богословский
вестник 1893. Т. 3. № 9. С. 19–50 (1-я пагин.).**

–19–

Предисловие

Божественный Иона имел отца Амафию и происходил из Гефа Ховер. По правдоподобному сказанию, это был небольшой город или селение земли Иудейской. Кажется, он пророчествовал в тоже самое время, как и прежние пророки, то есть Осия и Амос и Михей и прочие. Можно думать, что он изрёк народу Израильскому очень много пророчеств, изъяснял небесные и божественные глаголы и ясно предвозвещал будущее. Но кроме этого, никакого другого его пророческого слова не осталось в письмени. А что он неоднократно предвозвещал народу Иудейскому о событиях, некогда имеющих совершиться, об этом засвидетельствовало богодухновенное Писание. Так в четвертой книге Царств Священное Писание говорит об Иеровоаме, не о первом, что был в начале и который был сыном Навата, *уже в грех введе Израиля*, как написано (4Цар.13:11), склонив его поклоняться золотым тельцам; но о другом Иеровоаме, который жил после многих царей и

–20–

был сын Иоаса. Послушай, что предвозвестил о нём Иона: *той приврати предел Израилев от входа Емафова даже до моря Аравитского, по глаголу Господа Бога Израилева, егоже глагола рукою раба своего Ионы, сына Амафиина, пророка, уже от Гефаховера. Яко виде Господь смирение Израилево, и спасе я рукою* (от руки¹³⁸⁸) *Иеровоама (4Цар.14:25–27), то есть, рукою*¹³⁸⁹, *ибо Иеровоам, сын Иоаса, воевал против иноплеменников и отнятые города земли Иудейской он опять подчинил своей власти и не мало помог Израильтянам при содействии покровительствующего и желающего спасти Бога, хотя они и дошли до последней степени бедствий. Итак, были*

произносимы Ионой по временам и другие пророчества; но о нём записано только то, что полезно и назидательно. Так достойно внимания именно то, что он проповедовал Ниневитянам и что в это время претерпел сам. Но как бы в тених он изображает и таинство домостроительства Спасителя нашего, как сказал об этом и Сам Христос, обращаясь к Иудеям. Итак, в том, что было с божественным Ионой, изображается и отпечатлевается таинство Христа. Кроме того, почитаю нужным сказать читателям следующее. Когда излагается образная речь духовного созерцания, имеющая высший, духовно-созерцательный и таинственный смысл, и при этом предлагается и берётся какое-либо лицо в прообраз Христа: тогда человеку мудрому и сведущему необходимо определить с одной стороны, что здесь не имеет значения для предположенной цели, а с другой: что полезно и необходимо и более всего способно послужить для

–21–

назидания слушателей. Укажем такой пример: пусть предметом служит блаженный Моисей, который предстательствовал пред Богом от лица Израиля при горе Синае и был посредником между Богом и людьми. Устрашившиеся Израильтяне умоляли его, говоря: *глаголи ты с нами, и да не глаголет к нам Бог, да некогда умрем* (Исх.20:19). А что это событие предъизображало посредничество через Христа, этому ясно научил Сам Бог и Отец, говоря так: *право вся глаголаху: пророка возставлю им от среды братий их, якоже тебе, очевидно, посредника, ходатайствующего пред Богом за род человеческий и возвещающего всем живущим на земле неизглаголанную волю Бога и Отца: ибо вложу слова Мои в уста его, и возглаголет им о всем, елика заповедаю ему* (Втор.18:17–18). Итак, божественный Моисей принят за образ Христа, но не все, принадлежащее Моисею, мы будем усвоять и Ему, чтоб нам не оказаться виновными в безумных словах и поступках. Так сам Моисей признаётся, что он был слабоголосен и медленноречив и не способен к посольству, и умолял избрать для этого другого. Но Христос ни медленноречив, ни

слабоголосен, как тот, но Он есть великая труба; так называл Его Исаия, говоря: *и будет в той день, вострубят трубою великою* (Ис.27:13): ибо слово Спасителя провозвещено повсюду и соделалось слышимым для живущих по всей поднебесной. И Давид, зная это, сказал: *Бог богов Господь глагола, и призва землю, от восток солнца до запад* (Пс.49:1). Итак, Моисей ходатайствует во образ Христа, между тем как своим косноязычием он

—22—

уже не являет в себе образ Христа. Опять во образ Эммануила взят был и Аарон, увенчанный преимуществами первосвященства, получивший право входить во Свята святых и облачавшийся в славную и достойную удивления одежду (Исх. 28 гл. и др.). Но опять не всё, ему принадлежащее, мы будем относить ко Христу. Так он не был совершенно непорочным; он был обличаем некогда за то, что вместе с Мариамой упрекал Моисея (Числ.12:1 и дал.). Не был он безупречен и в другом случае, когда Израиль слил тельца в пустыне. Итак не всё то, что находится в Писании и образах, пригодно для духовного созерцания: но если берётся лицо какого-нибудь человека, изображающего нам в себе Христа, то по справедливости мы должны обходить человеческие недостатки и останавливаться на одних только существенно важных чертах, повсюду отыскивая то, что может быть полезно для цели предмета. Точно так же мы будем рассуждать и об Ионе. Он как бы предъизображает нам таинство Христа: впрочем не всё, случившееся с ним, можно считать пригодным и необходимым для этого. Так, например, он был послан проповедовать Ниневитянам, но старался убежать от лица Божия и оказался медлительным в исполнении посольства. И Сын от Бога и Отца послан был проповедовать народам; но он не был не расположен к служению и не старался убежать от лица Божия. Пророк убеждал плывущих, говоря: *возмите мя, и вверзите в море, и утолитя море от вас* (Ин.1:12). И проглочен был китом, потом был выброшен через три дня, и после этого ушёл в Ниневию и исполнил своё служение; но не мало

–23–

был опечален, когда Бог умилил над жителями Ниневии. И Христос добровольно подъял смерть; Он пребыл в сердце земли три дня и три ночи, воскрес и после того отошёл в Галилею и повелел положить начало проповеди к язычникам. Однако ж он не был опечален подобно Ионе, видя спасаемых в покаяние. Посему, если мы не будем всякое слово исторического повествования обращать в предмет духовного созерцания, то пусть никто не ставит нам этого в вину. Как пчёлы, облетая луга и цветы, всегда собирают потребное для приготовления сотов; так и мудрый толкователь, исследуя святое и богодухновенное Писание, всегда собирая и сочетавая необходимое для изъяснения таинств Христа, предложит благопристойное и неукоризненное учение.

Гл. I. Ст. 1. 2. *И бысть слово Господне ко Ионе сыну Амафиину, глаголя: востани, и иди в Ниневию град великий, и проповеждь в нем, яко взыде вопль злобы его ко мне.*

При размышлении о служении и посольстве пророка Ионы естественно приходит на мысль воспеваемое устами блаженного Павла: *или Иудеев Бог токмо, а не и языков! понеже един Бог* (Рим.3:29–30). Тоже самое и Пётр по опыту узнав возвестил нам, говоря: *по истине разумеваю, яко не на лица зрит Бог, но во всяком языке бояйся его и делаяй правду приятен ему есть* (Деян.10:34–35). Он устроил небо и землю, и вся яже в них (Пс.145:6) и сотворил человека в начале по образу своему и по подобию (Быт.1:26), дабы, объятый стремлением к добродетели, он проводил славную жизнь в святости и блаженстве и имел изобильное участие в благодатных их дарах.

–24–

Потом обольщённый лукавством диавола, он привлечён был ко греху, и посему подвергся проклятию и тлению. Но прежде сложения мира предопределён и предуведен был Христос для исправления всех; ибо Бог и Отец благоволил *возглавити всяческая в Себе Самом, яже на небесех и яже на земли* (Еф.1:10; ср. 3:9), но совершение этих великих дел предоставлено было соделавшемуся подобным нам

Единородному и воссиявшему в мире с плотию. А что Бог и прежде времени пришествия Его необходимо имел попечение о заблудших и имел надзор за падшими по неведению, – в этом Он хотел удостоверить и делами. Посему повелел блаженному Пророку идти в Ниневию. Это был Персидский город, лежащий к востоку, знаменитый и, как говорить Пророк Иеремия, *земля изваянных есть* (Иер.50:38). Весьма много было городов, соседних с Иудеей и преданных идолослужению; Тир и Сидон и вся Галилея иноплеменников поклонялись делам своих рук и у них существовали бесчисленные виды демонов, и жертвенники и капища. Почему же, скажи мне, минуя соседние города, посылает Пророка в Ниневию, которая находилась весьма далеко и в которой в особенности, как я прежде сказал, народ был груб и неудержимо предан поклонению солнцу, звёздам и огню? И притом выше всякого слова подвержена была страху пред богоненавистным волшебством, потому что устами Наума к ней сказано: *блудница добра и приятна, начальница волхвовании* (Наум.3:4). Думаю, что всеведущий Бог восхотел благополезно показать и самим народам древности, что и они далеко уклонились и опутаны сетями заблуждения, но не-

–25–

когда уловлены будут в познание истины, хотя бы они были весьма дурны и грубы и доходили до крайней необузданности. Ибо слово Божие не имеет недостатка в том, что может напитать ум и расположить его учиться тому, через что он мог бы сделаться мудрым. Послушай, что говорит Иеремия в одно время так: *се аз даю¹³⁹⁰ словеса моя во уста твоя огонь, и люди сия древа, и пояст их* (Иер.5:14), а в другое так: *еда словеса моя не суть якоже огонь горящий, рече Господь, и яко камень?* (Иер.23:29)¹³⁹¹.

Итак Иона посылался к Ниневитянам не напрасно, но для того, чтоб дать некое предуказание того милосердия, которое свойственно Богу и которое некогда будет оказано и самим заблудившимся вследствие неведения. Но вместе с тем это событие служило в осуждение Израилю; ибо он избличаем был как непокорный, как бесчувственный, как мало радевший о законах Божиих. Между тем, как Ниневитяне вследствие

проповеди одного Пророка немедленно же решились обратиться к покаянию, хотя страдали от весьма многих заблуждений; они же, напротив, презрев Моисея и пророков, пренебрегли и Самим Христом, хотя Он к поучениям присоединял чудотворения, через которые весьма легко можно было убедиться в том, что Он, будучи Богом по естеству, соделался человеком, чтоб спасти всю поднебесную и их (Иудеев) прежде всех других. А что это событие могло служить, и со всей справедливостью, обличением для Израильян, – на это указывает

–26–

Сам Христос, говоря: *мужие Ниневитстии, покаявшиеся проповедию Иониною, осудят род сей: и се боле Ионы zde (Мф.12:41)*. Каким же образом бывшее во Христе больше бывшего при Ионе? Один только угрожал Ниневитянам гибелью; Христос же, поражая неизреченными чудотворениями, составлял предмет удивления. Чудо, сопровождающее проповедь, почти всегда служит орудием привлечения к вере. Итак, весьма благоусмотрительно Иона посылается для того, чтобы проповедовать жителям Ниневии, *яко взыде вопль злобы их к Богу всяческих*. Он, конечно, знает совершенно обо всём, но если он подвигнут бывает к особенному наблюдению за согрешившими; тогда Он говорит, что вопль от дел возшёл к Нему; ибо как Бог Он есть Судия всяческих. Говорится также, что кровь Авеля вопияла против убийства Каина, а также необузданность постыдных дел городов Содомских.

Ст. 3. *И воста Иона, еже бежати в Фарсис от лица Господня и сниде во Иоппию: и обрете корабль идуц в Фарсис: и даде наем свой, и вниде в он плыти с ними в Фарсис от лица Господня.*

Иоппия есть город Палестины, лежащий при самом море, и вместе пристань для отправляющихся в морское путешествие с необходимыми жизненными припасами из Иудеи и в особенности в города, находящиеся к востоку. Итак, Пророк уходит; потом нашедши корабль, отплывающий в Фарсис (ибо предпочёл бежать туда, чем идти в Ниневию), отдал плату за

путешествие и отплыл вместе с другими. Фарсисом же называет ныне именуемые Тарсы или Тарс. Некоторые же думают, что этим именем обозначается город, на-

–27–

ходящийся у Ефиопов и Индийцев. Несомненно, что у тех есть Фарсис. Или Фарсисом обозначается целая Индийская страна. Впрочем думаю, что в настоящем случае пророческое слово указывает не на неё; потому что для желающих совершить плавание к народам индийским это путешествие надлежало бы совершить не через Иоппию, но лучше через море Еритрейское¹³⁹², если только не предположить, что пророк восхотел убежать внутрь страны Ефиопской, через страну Персов и Ассириян; но такое предположение совершенно не основательно. Итак, Фарсисом, кажется, называет нынешние Тарсы, а это город Киликии, находящийся при реке Кидне и лежащий у самой подошвы Тарса, весьма высокой горы в Киликии. Итак, пророк отправляется в путь и побуждением его отшествия служит (желание) *бежати от лица Божия*. Здесь, Впрочем, нам нельзя оставить без исследования смысл этого изречения или лучше – образ бегства. Думаю, что бежать от лица Божия значит уклоняться от посольства и как бы укоснять служение. Но почему и что принимая в соображение Пророк устремляется в Фарсис, – этого не могу понять, если только не дозволить себе допустить такое предположение, что у него (пророка), как и у древнейших святых, было недостаточное понятие о Боге; ибо некоторые думали, что власть Бога всяческих простирается только на страну иудейскую, в ней как бы заключена и не касается никакой другой страны. Так божественный Иаков некогда уходил из отеческого дома и спешил к Лавану в Месопотамию; тогда он

–28–

расположился на ночлег в одной стране и, по обычаю положив камень под голову, заснул, и видит лестницу, простирающуюся от земли до неба и Ангелов Божиих, восходящих и нисходящих по ней, и утверждающегося на ней Господа. Встав же от сна, Иаков сказал: *яко есть Господь на месте сем, аз же не ведех* (Быт.28:16). Думаю поэтому, что

нечто подобное помыслил в себе и блаженный Пророк, когда удалялся из Иудеи и отправлялся в еллинские города. А о причине, почему он медлил и не хотел с готовностью исполнить (возложенного на него) служения, мы узнаем из его же собственных слов; ибо он возвестил об этом позже, при отшествии (из Ниневии). Когда же не пришло в исполнение пророчество его, он сильно опечалился и сказал: *о Господи, не сия ли убо словеса моя, яже глаголах, еще сущу ми на земли моей? сего ради предварих бежати в Фарсис, зане разумех, яко милостив ты еси и щедр, долготерпелив и многомилостив, и каяйся о злобах. И ныне Владыко Господи, приими душу мою от мене, яко уне ми умрети, нежели жити* (Ин.4:2–3). Как пророк, он не знал об исходе своего служения: но он боялся, как бы Ниневитяне, после того, как не пришли в исполнение его предсказания, не оставили без внимания благодати помиловавшего их Бога, не подняли на него рук и не умертвили его, как пустослова, обманщика и лжеца, возбудившего в них напрасное беспокойство; ибо варвар всегда склонен к ярости и весьма легко приходит в неистовство, хотя бы и не было достаточной причины к бешенству.

Ст. 4. 5. *И Господь воздвиже ветер (велий) на мори и бысть буря великая в мори, и корабль бедство-*

–29–

ваше еже сокрушится. И убояшася корабельницы, и возопиша кийждо к богу своему: и изметание сотвориша сосудов, иже в корабли, в море, еже облеэгчитися от них.

По устройению Бога, взволновавшего море порывами ужасных ветров, корабль боролся с бурей. На корабельщиков напал страх, и они уже стали говорить о последних минутах жизни, когда, по всей вероятности, корабль издавал скрипение и как бы уже с угрозой возвещал, что он готов сокрушиться. Толпа корабельщиков употребила обычные в таком случае средства и освободила корабль от груза, чтоб он был высоко над волнами и таким образом как можно легче носился по водам. Для доказательства же опасности от бури служит то, что и сами корабельщики повержены были в ужас, и как потерявшие уже

надежду на спасение, стали весьма усердно призывать на помощь своих богов.

Ст. 5. 6. *Иона же сниде во дно корабля, и спаше ту, и храпляше. И прииде к нему кормчий, и рече ему: что ты храплеши? востани, и моли Бога твоего, яко да спасет ны Бог, да не погибнем.*

Пророческой трезвенности всего бы менее приличествовало нерадение в молитве, когда угрожали опасности и, по-видимому, глубокий сон, когда время и тяжёлое положение, в котором особенно подобало бы умолять Бога всяческих, призывали к усилиям. Отсюда можно видеть, что сон (пророка) наступил прежде бури. А то, что он пустился на самое дно корабля, указывает на сильную привычку уединиться: ибо святым всегда приятно и желательно избегать роскоши, удаляться от толпы и проводить время в уединении, как и Иеремия гово-

—30—

рит: *благо есть мужу, егда возмет ярем в юности своей. Сядет на едине, и умолкнет, яко воздвигне на ся (Плач.3:27–28).* И ещё он восклицал о множестве непокорных: *Господи Боже сил, не седох в сонме их играющих, но бояхся от лица руки твоея: на едине сядях, яко горести исполнихся (Иер.15:17).* Сидеть же наедине, думаю, значит проводить спокойную жизнь, освобождаться от попечения и заботы житейской и не идти вместе с другими, которые возлюбили любострастную и плотоугодливую жизнь. Итак, Пророк спал не потому, что пренебрежительно относился к требованиям долга, но потому, как я уже сказал, что он заснул ещё прежде начала бури. Кормчий же поспешно будит его, говоря, что ему скорее надо призывать Бога своего, так как находящихся в опасности всегда почти печалит то, если кто-либо оказывается выше страха и несвоевременно предаётся беспечности.

Ст. 7. *И рече кийждо ко искреннему своему: приидите вержем жребия, и уразумеем, кого ради есть зло сие на нас: и метнуша жребия, и паде жребий на Иону.*

Пловцы придумывают нечто чрезмерное, необычное и странное, желая посредством жребия разузнать, из-за кого

прогневан Бог. Впрочем, и это устроится на пользу, чтоб обнаружился подумавший, что можно убежать от лица Бога; ибо жребий падает на него, и он подвергается обличению от самого дела: боялся он, вероятно, поскорее подвергнуть обличению своё намерение. Посему хорошо и премудро поступают желающие исполнять слова: *не стыдися исповедати грехи твоя* (Сир.4:30).

–31–

Ст. 7–10. *И реша к нему: возвести нам? кого ради сие зло на нас, и что твое делание есть? и откуда грядеши, и камо идеши, и от коея страны, и от ких людей еси ты. И рече к ним: раб Господень есмь аз, и Бога небесного аз чту, иже сотвори море и сушу. И убояшася мужие страхом великим, и реша к нему: что сие сотворил еси? зане разумеша мужие, яко от лица Господня бежаше, яко возвести им.*

После того, как они уже при помощи жребия узнали виновника своего бедствия, они, не будучи в состоянии ясно понять сущность греха (Ионы), обнаруживают бесполезное любопытство. поскольку они были идолослужители; то потребовали, чтоб он сказал им, какое его занятие, какая страна и город и из какого народа он идёт, стараясь, думаю, узнать, какого Бога он оскорбил; ибо у каждого из плывущих на корабле был свой особый бог, а не единый Бог всяческих; они думали, что, почтив прогневанное из-за него божество, они избавятся от пагубных последствий бури. Когда же Пророк назвал себя рабом Бога, устроившего землю и небо, и сказал, что он поклоняется Ему; они тотчас уразумели, что он убежал от лица Бога. Но из чего же они уразумели это? – из того, что не позволительно было Иудеям убегать из назначенной им страны, сближаться с иноплеменниками и входить в города, привыкшие к идолослужению; это у них было позором и навлекало подозрение в отступлении. Казалось, что он нарушил закон, был виновен и подлежал суду. Так Господь ясно говорил, что они лишатся спасения, которое, говорю, приобретается через веру, если они не захотят принять Того, Который

–32–

находился сице и жил в мире (рече бо: еще мало время с вами есмь, и иду к пославшему мя. Взыщите мене, и не обращение: и идеже сем аз, вы не можете приити); а они, упрекая его в удалении от Иудеев к язычникам, неразумно говорили: камо сей хочет ити, яко мы не обрящем его? еда в разсеяние Еллинское хочет ити, и учити Еллины? (Ин.7:33–35); ибо они сообщение с народами Еллинскими считают делом глупым, выходящим из принятых обычаев, противным закону и крайне позорным. Итак, на основании того, что он не остался в пределах Иудеи, а плыл вместе с ними в Тарс, они имеют подозрение и заключают, что он вероятно отрёкся от жизни по закону (Иудейскому) и, предавшись обычаям Еллинским, старается теперь убежать от лица Божия.

Ст. 11. 12. И реша к нему: что тебе сотворим, и утолится море от нас? зане море восхождаше, и воздвизаше паче волнение. И рече к ним Иона: возмите мя, и вверзите в море, и утолится море от вас, понеже познах аз, яко мене ради волнение сие великое на вы есть.

Боялись они как невыносимо ожесточившегося против них моря: так несколько не менее трепетали и Бога еврейского; ибо они не были в неведении свойственной Ему силы и славы, хотя и были иноплеменники. Когда же пророк назвал себя рабом Бога; тогда они приходят в замешательство и колеблются в мыслях своих; ибо не решаются на убийство, опасаясь гнева всемогущего Бога. Но так как море ярилось против них не менее, чем прежде; то у них неизбежно возникает забота о себе самих. Посему-то они и просят его сказать, что они должны сделать, чтоб

–33–

унялась буря и утихло волнение, и они сами избегли смертной опасности. Что же Пророк? Он исповедует грех свой, раскаивается в оскорблении Бога и осуждает своё дурное намерение: *возмите мя, говорит, и вверзите в море*; как бы говорил он, что за отказ исполнить посольство он должен подвергнуться от них наказанию. Он знал, что волнение для корабля утихнет, если море получит требуемое и прекратит борение, приняв в себя, наконец, оскорбителя.

Ст. 13–15. *И нуждахуся мужие возвратитися к земли, и не можаху, яко море восхождаше и воздвизашеся паче на них. И возопиша к Господеву, и реша: никакоже Господи, да не погибнет душа ради человека сего, и не даждь на нас крове праведныя: зане ты Господи якоже восхотел, сотворил еси. И взяша Иону, и ввергоша его в море, и преста море от волнения своего.*

Пророк сам себя осудил на смерть и решился опасностью своей жизни избавить их от ужаса. Но они всё ещё чувствовали великий страх и медлили приступить к совершению убийства, но желали спасти раба Божия и живого высадить на берег, и лучше таким именно образом отвлечь от себя гнев (Божий). Посему они употребляли все усилия, чтоб привести корабль к берегу; но все старания их оказались напрасными, потому что ветер производил неодолимое для них волнение и своими неистовыми порывами устремлялся против корабля. После сего они уже обращаются к умиловлению Бога молитвою и взывают о прощении им поступка, как не желающим убийства, но как бы (невольно) уступающим Его приговору и вынужденным наконец к отдаванию Ионы морю и

–34–

действительно отдавшим. Приняв его, оно успокаивается наконец, распространяет тишину и корабельщикам подаёт надежду спасения; всегда послушное божественным мановением и повинуюсь повелениям Господним оно быстро становится тихим.

Ст. 16. *И убояшася мужие страхом великим Господа, и пожроша жертву Господеву, и помолишася молитвами.*

Уверовав, что есть единый и, по существу, Бог, они получили великую пользу, хотя и разнствовали нелепым заблуждением и думали, что существуют в мире бесчисленные Боги. Итак они приносят жертву по естеству, единому и истинному Богу, оставив своих и бросив тех, которых почитали по заблуждению и которые похищали славу, подобающую Богу, – дают Ему обеты, хотя они обыкновенно делали это морским демонам. Сынам Еллинов казалось, что владычество над морем предоставлено некоему Посейдону, ибо всё у них басни,

пустословие и страшное безумие; мы же прославляя Того, Кто по природе Бог, истинно говорим Ему: *ты владычествуеши державою морскою и проч.* (Псал. 88:10).

Гл. II ст. 1. *И повелю Господь киту великому пожрети Иону, и бе Иона во чреве китове три дни и три ночи.*

Бог повелевает киту мановением воли Своей; ибо стоит только Ему восхотеть, чтоб совершилось что-нибудь – и это становится законом, приходит в исполнение и получает силу закона. Мы этим не говорим того, что Бог всяческих дал повеление киту так же, как Он повелевает и нам самим и святым Ангелам, как бы внушая

–35–

уму то, что должно делать, и сообщая сердцам знание того, чего Он желает: ибо утверждать, что Бог всяческих с людьми обращается точно так же, как и с чудовищами, совершенно глупо и недалеко от безумия. Но, конечно, можно сказать, что вообще повеление бессловесным ли животным, или стихиям, или какой-либо части творения бывает для них, говорю, законом, и угодное Ему повелением; так как всё повинуетя Его манованиям, хотя образ повиновения для нас совершенно непостижим, для Него же вполне известен. Итак (Иона) проглатывается китом без всякого повреждения и был в нём три дня и три ночи. Может быть это покажется кому-либо делом противоестественным и не соответствующим требованиям разума. И прежде других не поверят этому те, которые не знают по естеству и истинного Бога, но преданы обольщениям демонов. Скажут: каким образом он мог остаться жив, находясь в ките? каким образом при поглощении он не потерпел вреда? или как выдержал свойственный чреву жар? как окружённый тоlikой влагой, находящейся, говорю, во чреве кита, мог он жить? в особенности же, каким образом он не был уничтожен, варимый одинаково с пищей? ведь (для кита) он был совершенно слабым и весьма удобным для истребления тельцем. Отвечаем, что это событие по справедливости должно считать истинно чудесным, превышающим понимание и выходящим из пределов обычных явлений. Но если сказано, что Бог совершил его, то кто же не поверит этому? Ведь Божество

всесильно и легко преобразует природу предметов во что Ему угодно и ни

—36—

что не может оказать противодействие Его неизреченным манованиям. Так то, что по своей природе подлежит тлению, вследствие Его хотения может оказаться недоступным тлению; а твёрдое, несокрушимое и недоступное законам тления может весьма легко подвергнуться разрушению; ибо природою у существ, по моему мнению, бывает то, что угодно Творцу¹³⁹³. Впрочем надобно знать и то, что сыны Еллинов, составившие у себя мифы, говорят, что Геркулес, сын Алкмены и Зевса, был поглощён китом, но опять извержен, с обнажённою от присущего чреву чудовища жара головою у него, совершенно лишившегося волос. Об этой повести упоминает Ликофрон; а он был у них одним из знаменитых людей. Он говорит о нём, называя его:

Трёх-вечерним львом, которого некогда челюстями
Тритонов поглотил острозубый пёс.

Но не ради измышлённых у них басен мы верим божественным делам, — мы напомнили о них только с тем, чтоб обличить неверующих; потому что и у них историческое повествование не отвергает таких же рассказов. поскольку же я думаю, что нужно подтвердить это чудесное событие делами и теперь ещё совершающимися по изволению Божию; то мы скажем, что и в утробе матери зародыш плавает в природной жидкости, он как бы погребён во чреве беременной, не имеет возможности дышать, и однако же при таких условиях живёт и сохраняется, по изволению Божию чудесно питаемый. Но ни одного возражения,

—37—

подобного вышеприведённым, не направлялось против этих дел Божиих, хотя и они ни для кого не сделались понятными: *кто бо уразуме, ум Господень*, по написанному (Рим.11:34. Ис.40:13)? Или кто познал пути чудес Его? Или, вообще, чьего ума не выше они, чью силу разума не превосходят они? Итак, опасно не верить, хотя бы Бог и совершал что-нибудь превышающее разум, но будем принимать как истинное, избегая неуместной пытливости.

Так как пророк служил образом служения Христова, то совершенно необходимым считаю добавить к сему, что вся земля находилась в опасности, род человеческий был обуреваем, когда волны греха как бы ярились против неё, ужасное и крайнее любострастие потопляло её и тление подобно волне восставало и дикие порывы ветра бушевали: всё это дела, говорю, диавола и находящихся под его властью и с ним лукавых сил. Когда мы находились в таком состоянии, Создатель, Бог и Отец умилосердился над нами и послал нам с небес Сына, Который, приняв плоть и пришедши на бедствовавшую и обуреваемую землю, добровольно подъял смерть, чтоб остановить волнение, чтобы утихло море, прекратились волны и перестала буря, ибо мы спасены смертью Христа. И вот буря миновалась, ливень прекратился, волны улеглись, сила ветров уничтожена, распространилась наконец глубокая тишина и мы, после того как пострадал за нас Христос, находимся в духовном вёдре. Нечто подобное ты читаешь в Евангельских Писаниях. Однажды лодка Апостолов переплывала через море Тивериадское; когда

—38—

же поднялся сильный ветер на воде, — они терпели невыносимое волнение и, находясь в крайней опасности, будят тут находившегося и спавшего Христа, громко вопия: встань, спаси, погибаем (Мф.8:25); встав же, говорится, *запрети морю*, сказав со властью: *молчи, престани* (Мк.4:39) и спас учеников. Событие это было образом совершившегося в человеческой природе; ибо через Него, как я сказал, мы избавлены и от тления смерти, и от греха и от страданий (за грехи), и древняя непогода была прогнана и всё наше преобразовалось в тишину.

Ст. 2. 3. *И помолися Иона к Богу своему от чрева китова, и рече: возопих в скорби моей ко Господу Богу моему, и услыша мя: из чрева адова вопль мой, услышал еси глас мой.*

Не потерпев никакого вреда, как бы домом пользуясь китом, сохраняя ум и не подвергшись ни малейшему увечью ни в телесном, ни в умственном отношении, он чувствует (божественную) помощь; он уверен, что Бог милосерд; считая

случившееся с ним последствием косности в исполнении служения, он обращается к молитвам, возносит благодарственные мольбы, а вместе с тем исповедует славу Спасателя, удивляется его власти и возвещает Его кротость. Он говорил, что его молитва принята, уразумев это, думаю, пророческим духом. Выражение же: *из чрева адова*, означает то же, что и: „из чрева кита“, очень верно уподобляя зверя аду и смерти; потому что он мог убить и зверски истребить добычу¹³⁹⁴.

–39–

Ст. 4. 5. *Отвергнул меня еси во глубины сердца морского, и реки обыдоша мя: вся высоты твоя, и волны твоя на мне приидоша. И аз рех: отринухся во очию твою.*

Многообразно выражает он случившееся с ним, как бы вознося вверх благодать и свидетельствуя, что при помощи Божией можно весьма легко избавиться от всякого бедствия. Был он, говорит, в самых внутренностях моря, в смешении многих вод, затопляющих его на подобие волн речных и впал в такое бедствие, что наконец пришёл к мысли, что очи Божии совсем отвратились от него, и дошёл до отчаяния в своём спасении. А страшное и губительное дело – оказаться вне очей Божиих¹³⁹⁵. Поэтому Давид и умолял, говоря: *не отврати лица твоего от мене, и не уклонися гневом от раба, твоего* (Пс.26:9); за отвращением лица божественного непременно последует необходимость подвергнуться гневу божественному, вернее же, гнев появится прежде и предварит отвращение.

Ст. 5. *Еда приложу призрение ми к храму святому твоему?*

Знает, что сохранён он силой Бога и удостоенный помощи свыше он жил и остался цел, и это в ките и во чреве зверя, чудесным и превышающим разум образом. Но, по всей вероятности, он сомневается, будет ли он возвращён (на землю) и появится ли опять на свет. Поэтому он считает превозделенным и поистине много желанным – прийти в самый божественный храм и воздать славословие Богу Спасителю и потому

–40–

умоляет о получении таковой благодати, свидетельствуя, как я сказал, что Бог всё может совершить.

Ст. 6. 7. *Возлияся на мя вода до души моя, бездна обыде мя последняя, понре глава моя в расселины гор; снидох в землю, еяже вереи ея заклепи вечнии: и да възыдет из истления живот мой к тебе, Господи, Боже, мой.*

Спасённый неизреченной силой Божией, он хочет воздать Ему самые торжественные песни благодарения. Он всячески выражает случившееся с ним, и тонко раскрывает, какой бедою он объят был: а потом опять возвещает, как был спасён. Итак, что он был в море и в глубокой пропасти и в расселинах гор, потому что кит без сомнения погружался между скалами и в морских пещерах – об этом знал он, как пророк. Говорит, что он сошёл в землю, *еяже вереи ея заклепи, вечнии*, то есть, в ад, не потому что он был там (мы не находим его умершим), но потому, что опасности были так велики и случившееся с ним было так тяжело, что их было совершенно достаточно, чтоб причинить ему смерть и низвести его в самый ад, откуда никто не мог бы выйти, и однажды попавший туда никогда не мог бы возвратиться оттуда. Это, думаю, и означают слова: *вереи ея заклепи вечнии*, как бы несокрушимые, никем, никогда неодолимые, или нерасторжимые. А что он не умер, но продолжал жить в ките, и пребывал в нём, не потерпевши ничего, могущего причинить смерть или повреждение, на это ясно указывает то, что он всё ещё пребывает в надежде на спасение. Посему говорит: *да възыдет из истления живот мой, Гос-*

–41–

поди Боже мой. Он умоляет, чтоб он возвращён был на свет и как из ада извлечён был из чрева китова.

Ст. 8. *Внегда скончаватися от мене души моей, Господа помянух, и да приидет к тебе молитва моя ко храму святому твоему.*

Для тех, которые желают приобрести добрую славу, не бесполезно страдание и скорбь не может считаться несносной. Об этом засвидетельствует Давид, говоря: *от скорби призвах Господа (Пс.117:5)* и другой из святых пророков: *Господи, в скорби помянух тя (Ис.26:16)*. И божественному Павлу весьма угодно было одобрять и восхвалять скорбь очевидно за то, что

она содействует добродетели; ибо он сказал: *и скорбь терпение соделовает* (Рим.5:3) и проч. Итак, в то время как душа Пророка скончалась, то есть, когда она терпела страдание, доходившее до опасности и притом крайней; он опять совершает нечто полезное: он, подобно некоторым, не впал тотчас же в нерадение и не выражал осуждения судам божественным, но вспомнил о Спасающем. Он возопил к Нему и возжелал Его помощи. Зная Его милосердие и преизбыток Его силы, он обратился с любовью к Нему, взывая, чтоб он избавил его жизнь от смерти и тления. Итак, весьма важно и достопочтенно не впадать в небрежность во время страданий, напротив, прошениями и молениями умиловлять Владыку и у Него искать удаления зла и уничтожения бедствия.

Ст. 9. 10. *Хранящий суетная и ложная милость свою оставиша. Аз же со гласом хваления и исповедания пожру тебе, елика обещах, воздам тебе во спасение мое Господеви.*

—42—

Другие, говорит, не познавшие Тебя, Владыку и Творца всяческих, уловленные сетями суетности и воздававшие лжеименным богам поклонение и наблюдающие за полётом птиц с надеждой на них и пасущие беззаконных, — не ищут у Тебя милости и никогда не имеют в себе упование на неё. Я же отнюдь не подобен им, но знаю Тебя, — помощника и благого, и многомилостивого. Посему с воплем и мольбою буду, говорит, исповедовать Тебя и как самый благовонный фимиам вознесу Тебе песни, очевидно, благодарственные, и принесу Тебе духовные жертвы, — прославление и славословие, а также совершу, и весьма охотно, обеты во спасение, то есть, то, что содействует моему спасению и приносит пользу моей душе. А это было послушанием всему, угодному Богу и исполнением пророческого служения, по уничтожении всякой медлительности и малодушия.

Итак, пророк молится, находясь в ките. Это был прообраз человеческий, истинный же образ этого события, то есть Христос, открылся пред честным крестом, когда Он уже при самом наступлении страданий, говорил небесному Отцу: *аще возможно есть, да мимо идет от мене чаша сия* (Мф.26:39).

Он находился в великом страхе и был как бы объят им. Но снизшедши в подземные страны, сказал ли он что-нибудь человеческое, об этом знает только он: ибо утверждать это опасно. Впрочем, мы увидим, что божественный Пётр относит к Нему слова, сказанные Давидом: *яко не оставити душу мою во аде, ниже даси преподобному твоему видети истления* (Пс.15:10): ибо Он воскрес в третий день *яко не бяше мощно*

—43—

(Деян.2:24–31), чтоб Он, будучи жизнью по природе, мог быть удержан узами смерти.

Ст. 11. *И повеле Господь китови, и из верже Иону на сушу.*

Опять получает повеление кит, движимый некоторой божественной и непостижимой силой Бога к исполнению угодного Ему и выбрасывает из внутренностей своих пророка, который не без пользы для себя пострадал, напротив, из опыта убедился и ясно узнал, что опасно противиться определениям Владычним.

Гл. III. Ст. 1. 2. *И бысть слово Господне ко Ионе вторицею, глаголя: востани, и иди в Ниневию град великий, и проповеждь в нем по проповеди прежней, юже аз глаголах тебе.*

Итак, воодушевлённый уже более горячим усердием, он получает вторичное повеление идти в Ниневию и провозгласить ту же самую проповедь, которая сказана была ему в начале, а именно: *яко взыде вопль злобы его ко мне* (гл. 1:2). Я уже сказал о том, что относится ко Христу, но буду говорить об этом опять, нисколько не тяготясь этим, как написано: *таяжде бо глаголати вам, мне убо неленостно, вам же твердо* (Флп.3:1). Итак, мы найдём, что Христос пред честным крестом как бы ещё медлил исполнить своё дело, говорю, и язычникам предложить проповедь евангельских учений. О сём весьма ясно говорит Он: *несть послан, токмо ко овцам погибшим дому Израилева* (Мф.15:24) и своим святым ученикам Он заповедовал: *на путь языков не идите* и след. (Мф.10:5). Но он был *в сердцах земли три дни и три ночи* (Мф.12:40); он пришёл *на источники моря, в следах бездны ходил* (Иов.

—44—

38:16); понре (погрузился) как бы в *расселины гор и сниде в землю, еяже верей ея заклеи вечнии* (Ион.2:6–7). Потом расхитив ад и проповедавав находившимся там духам и отворив остававшиеся недвижимыми врата ада, Он опять возвратился к жизни. Возникла, освободясь от тления, жизнь Его и тогда Он явился в саду прежде других ищущим его женщинам; потом сказав им: *радуйтесь*, повелел возвестить святым ученикам, что он предваряет их в Галилее (Мф.28:7). Тогда, наконец, язычникам возвещено было слово Его через блаженных апостолов. Тогда заблудшим *проповеда по проповеди прежней*, ибо не иными заповедями воспитывал Он Израиля прежде смерти Своей, и не иными – язычников после неё; но одно для всех Евангелие, и совершенно одинаковы знания божественных учеников, – и не одно у тех, которые призваны через веру во освящение из Израиля, а другое у нас, призванных из язычников.

Ст. 3. 4. *И воста Иона, и иде в Ниневию, якоже глагола Господь: Ниневия же бяше град велик Богу, яко шествия пути трех дней. И начат Иона входити во град, яко шествия пути¹³⁹⁶ дне единаго, и проповеда, и рече: еще три дни, и Ниневия превратится.*

Пророк отправляется в путь и одушевившись горячим усердием, выходит на дело. Повинуясь божественному повелению, он отважно входит в иноплеменную Ниневию, город обширный и занимающий такое большое пространство, что требовалось три дня пути, если бы кто хотел обойти его

–45–

кругом: он проходит через него в один день, или, как думают другие, путешествуя по нему в продолжении одного дня, он возвещал божественное определение. Удивительным конечно явлением был (для Ниневитян) пророк, муж еврейский, пришедший из иной страны, и вероятно никому из здешних жителей неизвестный, шествующий по середине города, восклицая и говоря: *еще три дни, и Ниневия превратится*. Обрати здесь внимание и тщательно рассмотри следующее обстоятельство: Бог всяческих повелел проповедовать о Ниневии: *яко взыде вопль злобы ея ко мне*; Пророк же,

находясь в ней, говорит: *еще три дни, и Ниневиа превратится*. Что же мы скажем на это? не произносил ли он ложь, и не говорил ли от собственного сердца, а не от уст Господа, как думают некоторые? Не скажем этого, напротив, мы утверждаем, что пророки часто указывают на способ своего посольства. Что Господь говорил ему: *востани, и иди в Ниневию, и проповеждай в ней, яко взыде вопль злобы ея ко мне* (1:2), – об этом мы ясно слышали тотчас в начале пророчества: а чтобы и сам Пророк говорил что-либо Богу, – об этом мы не знаем. Но впоследствии мы найдём его говорящим так: *о Господи, не сия ли убо словеса, моя и дал*. (4:2). Не видишь ли, что здесь весьма многое пройдено молчанием и сказано Богом тайно, равно как и устами пророка к Богу? Итак, словам святых следует усвоить истину: ибо никак не могут говорить ложь те, которые в изобилии обладают духом истины.

Ст. 5. *И вероваша мужие Ниневийстии Богови, и, заповедаша пост, и облекошася во вретища от велика их даже до мала их.*

Выразительно изречение: уверовали, говорит, жители Ниневии, то есть, города, всегда отличавшегося всевозможными гнусностями. В них было великое и несчётное множество идолов, и многочисленные капища, и распространены были тайные искусства. Так у них были в почёте волшебства и лжепророчества, премудрым считался устремлявший любопытные взоры к звёздам и достигал наивысшей степени славы тот, кто был удобопреклонен ко всякого рода гнусностям. Но Богу они поверили все от мала до велика, то есть, знатные и незнатные, вельможи и люди низкого происхождения, в роскоши богатства и страдающие под бременем нужды. Одна у всех была забота – оказать повиновение словам Пророка. Явление это весьма удивительно и служит в великую похвалу уверовавшим: ибо они тотчас же с готовностью подчиняются человеку, призывающему их к исправлению в будущем, и изнеженную свою выю преклоняют пред божественными глаголами, и это по призыву к покаянию иноплеменника и одного человека, и прежде неведанного им. Так поступили Ниневитяне. А неразумный Израиль не повинуется закону,

смеётся над Моисеем, ни во что ставит слова Пророков: но зачем говорю я об этом? Он сделался даже убийцей Господа, не повиновался Самому Христу. Итак состояние Ниневитян было лучше, (чем Израильтян) и это подтвердил Бог всяческих, негде так говоря Иезекиилю: *сыне человек, иди и вниди в дом Израилев, не к людем иноязычным, ни тяжким языком сущим, аще же и к тацем послал бых тя, то и тии послушали Быша тебе: а дом Израилев не восхощет послушати тебе, яко непокориви суть и жестокосерди*

–47–

(3:4–7). Да, люди иноязычные, глубоко испорченные и легкомысленные, то есть, Ниневитяне оказали почтение пророчеству и немедленно пришли к сознанию необходимости покаяния: а строптивый Израиль не оказал почтения даже самому Владыке закона и пророков.

Ст. 6–9. *И дойде слово к царю Ниневийскому, и воста с престола своего, и сверже ризы своя с себе, и облечеся во вретище, и седе на пепеле. И проповедася и речено бысть в Ниневии от царя, и велмож его, глаголющих¹³⁹⁷: человецы, и скоти, и волове, и овцы, да не вкусят ничесоже, ни да пасутся, ниже воды, да пьют. И облекошася во вретища человецы, и скота, и возопиша прилежно к Богу: и возвратися кийждо от пути своего лукаваго, и от неправды сущия в руках их, глаголюще: кто вестъ, аще раскается и умолен будет Бог, и обратится от гнева ярости своя, и не погибнем.*

Ещё больше усиливает похвалу послушанию и ещё больше удивляется готовности к повиновению призванных к покаянию. Как скоро дошли до слуха их слова Пророка, – тогда и сам удостоенный скиптра и увенчанный высшими почестями, оставляет царский трон и сбросив с себя приличествующие ему одежды и сняв с себя багряницу, облёкся во вретище, то есть, был в скорбных одеждах. Возседши же на пепле, он этим сам и другим дал указание на то, что необходимо и отказаться от пищи и, умиловляя Бога непрестанными мольбами, просить у Него помилования. Очень мудрыми оказались Ниневитяне и в

–48–

том отношении, что они посредством поста все вместе старались отвратить беззаконие. Подлинно это был истинный и беспорочный образ покаяния. Но поскольку Израиль, не имея надлежащей опытности в этом, держал некогда весьма неразумный и нечистый пост, то Бог повелел Пророку – возвышенным голосом возвестить им: *не такового поста аз избрах, глаголет Господь*, и тотчас присовокупляет, по какой причине Он указал на это: *во дни бо пощений ваших обретаєте воли ваша, и вся подручная ваша томите; в судах и сварех поститесь и биете пястями смиренного* (Пс.58:3–4:6). Итак, Ниневитяне оказались лучшими, совершая Богу чистый и непорочный пост. Об этом засвидетельствовало Священное Писание, говоря: *и возвратися кийждо от пути своего лукаваго, и от неправды сущия в руках их*. Этот поступок проникнут мудростью и благоразумием. Они уверовали, что раскается Бог и прекратит гнев Свой. Раскается (*μετανοήσῃ*) говорит вместо: *восхощет* (*βουλήσεται*). Если Он увидит, что они от зла перешли к добру, то и Сам обратится к весьма вожделенному для Него миру и человеколюбию; ибо Он благ по природе. Впрочем, на согрешающих Он налагает наказания и на обнаруживающих неудержимую склонность к своеволию посылает гнев Свой, который подобно узде отлично удерживает их и приводит к покорности. Обрати внимание на то, что говорят Ниневитяне: *кто весть, аще раскается Бог и обратится от гнева ярости своея, и не погибнем?* Мудрый же Израиль, воспитанный законом, не возвышается до понимания того, что благ и кроток Господь, ибо они бессмысленные говорили: *прелести наша и беззакония наша в*

–49–

нас суть, и мы в них таем, и како нам живым быти? Но услышали Бога, ясно говорящего: *обращением обратитесь от пути вашего злаго: и Вскую умираете, доме Израилев?* (Иез.33:10–11). Так и поступили Ниневитяне, обращением к лучшему отвращая угрожающий им гнев, причём постановили, чтобы вместе с людьми страдали и скоты, лишённые пищи и питья и вынужденные как бы плакать. Сделано это было уже сверх того, что требовалось, так как это не было необходимо и

Бог не желал страдания животных: но Писание указало на это, чтоб поставить на вид необычайность раскаяния Ниневитян. Знаю, что некоторые краснеют при этом и говорят, что под скотами разумеются наинеразумнейшие между людьми. Слова эти справедливы и были бы по временам уместны, если бы кем-либо были понимаемы таким образом. Но смыслу объясняемых слов конечно соответствует и та мысль, что определением страдания даже животных указывается на высшую степень покаяния.

Ст. 10. И виде Бог дела их, яко обратишася от путей своих лукавых: и раскаяся Бог о зле, еже глаголаше сотворити им, и не сотвори.

Господь скор на милость и спасёт раскаивающихся: Он тотчас прощает им прежние вины с прекращением у них греха, и Сам оставляет Свой гнев и начинает промышлять об их благе. Когда Он видит, что они обратились к добру, то и Он переходит к кротости, отлагает погибель и удостоивает прощения: ибо Он совершенно справедливо говорит: *и Вскую умираете, доме Израилев, глаголет Господь. Понеже не хочу смерти умирающего, но еже обратится ему от пути своего*

—50—

и жити души его (Иез.18:31–32). Когда же говорит о зле, то разумеет не нравственную нечистоту, но гнев, причиняющий страдания: ибо любя добродетель, Бог нам не делает зла.

Гл. IV ст. 1–3. И опечалися Иона печалию великою, и смутися. И помолися ко Господу и рече тако: О Господи, не сия ли убо словеса моя¹³⁹⁸, еще сущу ми на земли моей? Сего ради предварих бежати в Фарсис. зане разумех, яко милостив ты еси и щедр, долготерпелив и многомилостив, и каяйся о злобах. И ныне, Владыко Господи, приими душу мою от мене, яко уне ми умрети, нежели жити.

Когда Бог оказал милосердие тем, которые покаянием предотвратили последствия гнева (божественного), и когда истёк назначенный срок, после которого должно было совершиться предвозвещённое, а между тем ничего из предсказанного не сбылось; тогда пророк очень опечалился не потому, что город избежал гибели (ибо это свойственно

только злomu завистнику и меньше всего свойственно святому), но потому, что он казался каким-то лжецом и пустословом, напрасно устрашавшим их и говорившим от своего мышления, а совсем не от уст Божиих, по написанному. Но некоторые думают, что пророк опечалился по каким-нибудь другим не указанным (в библейском тексте) соображениям. После того, как он, говорят, узнал, что Израиль, с призыванием стада язычников, совершенно утратит упование на Бога, то, как будто бы уже настало такое время, он пришёл в великую скорбь и опечалился о своих

(Продолжение следует)

**[Автор не установлен.] Вечная память!
[Высокопреосвященный Леонтий [Лебединский],
митрополит Московский († 1 августа)] //**
**Богословский вестник 1893. Т. 3. № 9. С. 335–337 (2-я
пагин.)**

–335–

Владыка наш скончался! Упокой Господи душу его в селениях праведных!

Глубоко чувствует Московская Духовная Академия всю тяжесть понесённой ею утраты. Господу угодно было, чтобы очень по много времени Высокопреосвященный Леонтий стоял на свещнице церкви московской, но и в это короткое время он успел уже ясно показать столько отеческого внимания и заботливости, столько сердечного расположения к своей академии, что тяжкий недуг его и последовавшая затем кончина вызвали искреннюю скорбь во всех, кому близки и дороги интересы академии. –

Велики труды и многосложны заботы Архипастыря московского и почивший Владыка, отдавая себя этим трудам и заботам, очевидную питал уверенность в том, что среди имеющих право на его отеческое покровительство и внимание духовная академия должна занимать не последнее место. Просвещенный Архипастырь высоко ценил академию, как один из высших рассадников духовного просвещения, поставляя себе святительским долгом содействовать всеми зависящими от него средствами правильному развитию и процветанию того учреждения, которое воспитывает научно-образованных пастырей церкви и руководителей духовного юношества не для Москвы только, но и далеко за её пределы. –

Отнюдь не желал почивший Владыка ограничиваться лишь теми начальственно-формальными отношениями к академии, какие неизбежны были по его официальному положению её ближайшего начальника и покров-

–336–

вителя. Душу живу вносил он в эти отношения, хотел сродниться с своей академией, жить с ней одной жизнью и быть для неё истинною главою. —

Почти всегда отделённый от академии десятками или сотнями вёрст, живя в Москве или в Петербурге, Владыка непрестанно следил за её жизнью, нередко сопровождая поступавшие к нему официальные академические бумаги своими мудрыми руководственными замечаниями; с интересом просматривал её печатные издания, принимая в них и непосредственное участие своим учёным сотрудничеством; прислушивался ко всему, что писалось или говорилось об его академии, а при личных деловых свиданиях с её начальствующими лицами оживлённо беседовал об академической жизни и расспрашивал о всех её подробностях с живейшим участием. —

Посещая Сергиеву лавру, Владыка не опускал ни одного удобного случая, чтобы вступить с академией в непосредственное общение. В короткое время своего московского святительства он успел уже совершить торжественное богослужение в академическом храме с произнесением при этом пастырского назидания; присутствовал на учёном академическом собрании; разделял с академической корпорацией братскую трапезу; посетил во время чтения лекций несколько аудиторий; неоднократно удостоил деятелей академии радушного приглашения в свои покои, где, за чашкой чая, вёл непринуждённую беседу с профессорами, выражая искреннее внимание и участие к их жизни и трудам; не раз вступал, наконец, в беседу и со студентами, с отеческой лаской высказывая им свои советы и наставления. —

Эти сердечные отношения Владыки к академии давали ей полное право видеть в нём не начальника только, но искренно-расположенного к ней отца и покровителя. Таким и был действительно Высокопреосвящённый Леонтий для своей московской академии. —

—337—

Случалась ли какая нужда, требовалось ли ходатайство пред высшей властью, чувствовался ли, при каком-либо

предприятию, недостаток материальных средств, – смело обращалась академия к своему покровителю в полной уверенности, что всякое доброе начинание встретит с его стороны искреннее сочувствие и готовность к содействию. И эта уверенность никогда не была напрасной. Красноречивым свидетельством тому служат учёные и народные издания, предпринятые и осуществлённые московской академией к торжеству пятисотлетия со дня блаженной кончины Преподобного Сергия и расширенный и благоуукрашенный академический храм, привлекающий теперь многие сотни молящихся своим благолепием, торжественностью своего служения и непрестанно раздающимся в нём словом назидания. Оба эти предприятия, столь высоко ценные для дела религиозно-нравственного просвещения, обязаны своим осуществлением не только нравственной, но и щедрой материальной поддержке почившего Святителя. –

Если в столь короткое время почивший Владыка показал столько расположения и сделал столько добра для академии, то какие широкие надежды могла бы питать она в будущем, если бы даровал ему Господь ещё многие годы святительства!? Но увы, этим надеждам не суждено было осуществиться! –

С верою и смирением преклоняясь пред неисповедимыми судьбами Божественного Провидения, Московская духовная академия навсегда сохранит признательное воспоминание об одном из лучших своих Архипастырей, никогда не престанет возносить к престолу Всевышнего свои горячие молитвы о блаженном упокоении Высокопреосвященного Митрополита Леонтия и от искренно-благодарного сердца возглашать ему: *вечная память!* –

**Попов Н. Г. Об изучении Византийской истории.
[Речь перед защитой магистерской диссертации:
(Император Лев VI Мудрый и его царствование в
церковно-историческом отношении. М., 1892)] //**
**Богословский вестник 1893. Т. 3. № 9. С. 338–350 (2-я
пагин.)**

Ваше Высокопреподобие,
Милостивые Государи!

В этих священных стенах мне *первому* довелось представить на суд вашего достопочтенного собрания специальное сочинение по истории византийской церкви. Насколько мне известно, и в других ваших высших духовных и светских школах гражданская и церковная история православной Византии тоже почти не пользовалась вниманием учёных исследователей; ни в одном из высших русских учебных заведений до сих пор нет даже и особой кафедры по истории Византии. Такое пренебрежительное отношение к этой православной стране объясняется общим и крайне поверхностным взглядом на её историю и культурное значение, господствовавшим долгое время не только на иноверном западе, но и у нас в России. – Византия, говорили, безжизненна, однообразна, подражательна, бесцветна: стоит ли изучать её? Если западные учёные (Гиббон, Гфррер) иногда и писали о Византии, то почти всегда с предубеждением и только ещё более возбуждали против неё своих читателей. Предубеждение против „схизматической“ Византии особенно было сильно в католическом мире. Если пред католическим учёным относительно всех греческих сочинений стояло правило: *graeca sunt, non leguntur*, то, понятно, без знакомства с греческой литературой он и

–339–

не мог самостоятельно и беспристрастно судить о православном востоке. И у нас, в эпоху рабского отношения к западу, слова „Византия“, „византийщина“ были символами

рутины, деспотизма, отсталости, узкого консерватизма и нравственного одичания¹³⁹⁹. Под влиянием этого-то невысокого и даже враждебного взгляда на Византию долго и стояла историческая наука. Возьмите старые учебники по общей гражданской или церковной истории, – и вы увидите, что в них, более уделяется внимания Испании, Швеции, даже арабским халифатам, чем Византии. И вот, до последнего времени она оставалась книгой за семью печатями для всего европейского мира.

Но справедливо ли такое отношение к Византии? – Через всю её историю проходит борьба политических, религиозно-философских партий, в ней часто происходили социальные, экономические и династические перевороты; трудно указать в прошедшем страну, где бы общественная жизнь текла разнообразнее и быстрее. Византийские летописи, хотя в них важные исторические факты и мешаются со сценами, достойными Арабских Ночей, представляют нам историю государства не развалившегося, изношенного и фальшивого, но полного силы и жизненности. Действительно, „судеб повинуюсь закону“, Византия переживала эпохи застоя; но в её истории можно находить и эпохи сильного прогрессивного движения. Притом и во времена застоя, и во времена успешного хода вперёд, Византия была умелой хранительницей духовных сокровищ, унаследованных ею от классического мира, и усердной провозвестницей христианского учения во всех окрестных странах. Гомер, Платон, Аристотель и другие гении дохристианской эры всегда были больше известны византийскому востоку, чем романо-германскому западу, и переходили туда лишь через греческие руки. Христианское просвещение глубже пускало свои корни тоже в Византии и уже отсюда расходилось по другим странам Европы. Западное богословие, мораль, юриспруденция долгое время стояли под руководством Византии. Она же питала сво-

–340–

ими сюжетами и снабжала формами светскую литературу, и изобразительные искусства Европы¹⁴⁰⁰. А можно ли пройти молчанием миссионерское служение Византии? Она выслала

своих проповедников и к аланам, и к хазарам, от неё восприяли свет Христовой веры придунайские и русские славяне, составляющие треть европейского населения. Мало того, получая от Византии духовные блага, прочие страны Европы в тоже время пользовались и её гражданскими доблестями. На своих могучих плечах в продолжение 1000-летия сдерживала она нашествия разноплеменных варварских полчищ, которые постоянно устремлялись из Азии в Европу и которые лишь в XV веке нашли возможность овладеть стенами Царяграда. В течение 1000-летия Византия была, таким образом, оплотом европейской цивилизации и культуры против невежества азиатов. Не трудно догадаться, что только под условием своей духовной силы и могла Византия так успешно выполнять свою стратегическую миссию.

Нам нет нужды *обстоятельно* изображать духовную мощь Византии и её важное значение в судьбах Европы (эта тема заслуживает целой диссертации); кажется, и из сказанного уже видно, что Византия была далеко не так безжизненна, непроизводительна и бесцветна, как давно привык представлять себе её европейский мир. Её многовековое бытие, поэтому, всегда заслуживает благосклонного внимания со стороны исследователей исторических судеб человечества. И этот долг в отношении Византии, по-видимому, давно уже следовало бы сознать учёным запада, который издавна и долго жил под её руководством и защитой. Но лишь с эпохи возрождения и гуманизма началось их знакомство с Византией. Читая римских классиков и замечая, что они подражают греческим образцам, западные любители просвещения стали в известной степени изучать и греческую литературу. Во времена реформации интерес к византийским занятиям по политическим и религиозным обстоятельствам несколько усилился. И протестанты, и паписты в интере-

—341—

сах взаимной борьбы старались тогда ближе познакомиться с вероучением и устройством восточной церкви. Вместе с тем, предусматривая и для западной Европы опасность со стороны турок, утвердившихся на развалинах Константинополя,

западные историки из изучения причин падения византийской империи хотели извлечь полезные уроки, для своих сограждан. Из западных учёных, интересовавшихся Византией, прославились Иерон. Вольф, Леунклавий, Меурсий, Монфокон, Гоар, Фабро, Бандури, Лекен, Фабриций, Рейске, а особенно Дюканж. Однако и они занимались преимущественно изданием одних *материалов* по византийской истории, накопленных веками в книгохранилищах Европы, и, по-видимому, ещё не считали византийскую историю за самостоятельный и связный отдел науки. Притом, и эти труды почтенных учёных тоже почти никем не читались и были опять лишь достоянием пыльных библиотечных полок. Только за последнее время в западной исторической науке совершился радикальный поворот в отношении Византии. Тогда как прежде от выхода одного труда по обработке византийской истории до появления другого проходили целые десятилетия, теперь за границей ежегодно издаётся по несколько книг, а в исторических журналах печатается множество монографий и заметок, посвящённых этому предмету. В недавнее время в Афинах для всестороннего изучения Византии было основано историко-этнологическое общество, издающее свои записки (*Δέλιον*), в которых помещаются труды и природных греков, и немцев, и французов, и русских. Подобный же интернациональный и чрезвычайно любопытный орган *Byzantinische Zeitschrift* с прошедшего года стал издаваться в Мюнхене. Запад как будто хочет загладить свой учёный грех пред Византией. Целый ряд историков, юристов, палеографов, археологов: Миклошич, Ягич, Гирш, Куртц, Де-Боор, Рамбо, Крумбахер, Гельцер, Диль и мн. др. своими талантами и энергией сильно оживили изучение Византии и, хотя ещё не выработали здесь себе систематической программы, во всяком случае, поставили этот предмет на твёрдую научную почву.

Если Византия, как сказано, в средние века оказы-
—342—

вала значительное влияние на западную Европу, то, бесспорно, *громадное* влияние оказывала она на славянский мир, бывший у неё под боком, и особенно на нашу Русь. С

начала своего исторического бытия до Петра I-го Русь находилась в самых живых и тесных сношениях с Византией. „Многочастны и многообразны связи, соединяющие русскую историю с византийской, говорит один наш современный учёный. Основанная на достоверных источниках, а не на народных преданиях, наша древняя история есть, в сущности, часть истории византийской“. И это едва ли кто станет оспаривать. От Византии мы приняли истинную христианскую веру и до XV века среди своих архипастырей и клира имели много греков. Греки были строителями первых церквей на Руси, греки в первое время писали иконы у нас, они же потом приносили к нам и свои святыни: частицы мощей, иорданскую землю и тому подобные священные реликвии, которые всегда любила чтить православная Русь, не жалевшая тратить для приобретения их ни соболей, ни золота. От Царяграда, по летописи, „начат быти в русей земле ангелоподобное пение: изрядное осмогласие, наипаче и трисоставное сладкогласование и самое красное демественное пение“¹⁴⁰¹. Наше иночество училось у византийских подвижников, – жило и живёт по их монашеским уставам. Наша словесность с её легендами, апокрифами и духовными стихами, в которых проявлялось народное творчество, наша книжная мудрость – всё, это было более или менее близким подражанием византийским образцам или же прямо заимствовалось из Византии при помощи и под руководством самих греков, бывших у нас и первыми насадителями грамотности. Домашний и общественный быт на Руси, её торговля и промышленность тоже стояли в тесной зависимости от Византии¹⁴⁰². Разные стороны государственного строя древней и новой Руси, многие политические идеи (напр., о значении самодержавной власти) твёрдо усвоенные нашим общественным сознанием являются опять

–343–

отражением византийской государственной жизни и византийских теорий. Важнейшие преобразования и новшества в сфере государственной и общественной, в жизни гражданской и церковной (напр., утверждение царского титула за великим

князем московским, учреждение патриаршества) почти всегда проводились у нас под духовным авторитетом греков. Вообще, древняя Русь, по выражению одного из последних её представителей (Феофана Прокоповича, „на греков смотрела, от них чину и обычаю училась“¹⁴⁰³, хотя не всегда и не во всём. То или другое явление русской жизни, тот или иной вопрос современности наши предки любили обсуждать при свете византийской действительности. До своего падения Византия поучала их живым примером: раз становилось известным, что то или другое „противно греческому благоверному житию“, и дальнейших колебаний в решении поднятого вопроса быть не могло; указания современной Византии принимались нашими предками с сыновним послушанием. После взятия Константинополя турками Византия стала назидать русских людей преимущественно уже своим прошедшим, своей историей, хотя они и знакомились с ней не всегда по надёжным источникам. Правда, и византийской современностью, и историей в древней Руси часто пользовались своеобразно: чтобы доказать какую-либо мысль или осветить в известном направлении какое-либо явление, из византийской действительности брались одни факты и замалчивались другие, которые почему-либо не благоприятствовали предназначенной цели¹⁴⁰⁴. В этом отношении характерна, наприм., полемика между Иоанном Грозным и кн. Курбским касательно абсолютизма царской власти. Первый доказывал, что ограничение самодержавия губительно для государства и в этом смысле изображал, как постепенно упадала Византия, „понеже убо тамо царие Быша послушни епархом и синклитом“; Курбский, напротив, утверждал, что царь должен слушать добрых мирских и духовных советников, и ссылался на случай из жития святителя Николая, который в чудесном явлении обли-

—344—

чил Константина Великого за неправый суд¹⁴⁰⁵. Вообще, византийская история иногда поучала наших предков то одному, то совершенно противоположному в зависимости от того, куда преднамеренно направлялась их собственная историческая логика. Однако и при этом они всё-таки не сходили, так сказать,

с византийской почвы. Внимание к Византии и подражательное отношение к ней сильно ослабело на Руси лишь со времени Петра Великого, когда началось наше сближение с западной Европой, далеко опередившей нас и политически отжившую Византию, главным образом, в области техники и государственной экономики. Конечно, и прежде на Руси понимали, что „греки для нас не евангелие“¹⁴⁰⁶; но с эпохи Петра такое недоверие к грекам перешло уже в полное пренебрежение к ним. Теперь в византийской истории вовсе перестали видеть образцы для подражания; если на неё иногда и обращали внимание, то лишь с отрицательной целью, – научиться на основании примеров, чего должно избегать, „дабы не иметь жребия монархии греческой“¹⁴⁰⁷. С течением времени у нас и совсем стали игнорировать Византию, представляя её себе лишь в мрачных чертах.

Но забывать Византию и её историю нам нельзя. Уже из выше отмеченных фактов ясно, что ни политическая, ни церковная наша история по может быть понятá без близкого знакомства с Византией, потому что наш государственный строй, общественный быт, мораль, наше право, искусство, народная и книжная мудрость развивались под влиянием Византии. Почти только её культурными началами жила древняя Русь. Многие из этих начал (преданность церкви, приверженность к монархии, нерасположение к латинству, любовь к обрядности) вошли в плоть и кровь русского народа и сказываются в нём доселе. А кто знает: в недалёком будущем, при известном решении „восточного вопроса“, русская история, может быть, опять уже и навсегда соединится с византийской... Поэтому, если мы захотим понять дух

–345–

своего народа, постигнуть его симпатии и стремления или оценить его слабости и добродетели, если, наконец, для нас не бесполезно предусмотреть его дальнейшее политическое положение, мы должны познакомиться с источником тех влияний, под которыми он воспитался. А это значит, что нам следует усердно и всесторонне разрабатывать византийскую историю, не только гражданскую, но и церковную, потому что

государство и церковь нигде не были так тесно связаны между собою, как у нас и в Византии. И час критического и беспристрастного изучения византийской истории для нас, несомненно, уже, настал, если за это дело серьёзно взялись даже немцы. Только мы должны исследовать Византию, по возможности, самостоятельно, без рабской зависимости от иноверных иностранных учёных, которые не всегда правильно изображают и оценивают жизнь этой православной страны. *Ὅποιος δὲ θέλει σφυροκοπήν γεῖτονα χαλκίᾳ δὲν κάνει* (кто не желает получить удара молотком, тот не соседит с кузнецом), говорит греческая пословица. Так и мы, если не захотим повторять ошибок указанных учёных, должны в изучении Византии доверять им поменьше. Начало самостоятельному и всестороннему знакомству с нею у нас, слава Богу, уже положено. Труды арх. Арсения, профессоров П.В. Безобразова, Беляева, Васильевского, С. и Г. Дестунис, прот. А.М. Иванцова-Платонова, Кирпичникова, Кондакова, Н.Ф. Красносельцева, Курганова, А. И. Лебедева, Покровского, преосв. Порфирия, Скабалановича, Троицкого, Ф. И. Успенского и др. считаются авторитетными на западе и дают массу обстоятельных сведений по церковной и гражданской византийской истории вообще и по разным отраслям этой науки в частности. Недавно под руководством Ф.И. Успенского при историко-филологическом обществе Новороссийского университета образовалось даже особое „византийское отделение“ и уже выпустило любопытный сборник статей талантливейших и трудолюбивейших византинистов. Пусть же семья их растёт и растёт, пусть шире и глубже вникают они в судьбы Византии и её отношения к православной Руси! Ни один усердный и разумный

—346—

труженик на этом пока не истощённом поле не окажется лишним.

Желая вложить свою посильную лепту в корван русской исторической пауки, решился и я, при просвещённом содействии родной Московской Духовной Академии, выпустить в свет свое сочинение по части Византии. Мой труд

„Царствование Льва VI Мудрого в церковно-историческом отношении“ (М., 1892), представленный па суд вашего достопочтенного собрания, касается любопытного периода, конца IX и начала X века, когда в правление Македонской династии, после мрачных времён иконоборчества, началось новое культурное процветание Византии и когда только что стихла, хотя и не совсем, открытая борьба между „Востоком“ и „Западом“, со всей силою обнаруживавшаяся при патриархе Фотии и папе Николае I-м. Конечно, эта эпоха не имеет тесного соприкосновения с русской историей, потому что тогда только что нарождалось наше государство. Многие на Руси давно уже принимали христианство от греков, но это было пока единичным явлением и совершалось как-то незаметно; за указанное время отношение наших предков к Византии явно сказалось лишь в том, что они „громили“ её вместе с варяжскими дружинами Олега, который, по легендарному сказанию, повесил свой щит на воротах Царяграда. Поэтому, моё исследование, по-видимому, нужно лишь для знакомства с самой Византией. Но, может быть, оно ещё не совсем бесполезно и для русской истории. „Нельзя ограничивать изучение истории Византии лишь тем периодом, который соприкасается с историей России, потому что этот период есть результат ещё более древней эпохи в жизни Византии, утверждает мой глубокоуважаемый учитель А. И. Лебедев; следует, говорит он, настаивать на изучении *всей* истории Византии, а не каких-либо периодов византийской истории. Жизнь Византии представляет клубок, в котором только тогда дойдёшь до сердцевины, когда размотаешь его до конца“. Весьма естественно, что при такой широте исторического кругозора следы византийского влияния на Русь могут обнаружиться там, где никто пока этого и не предполагает. Поэтому, мне думается, что изучение царствования Льва

–347–

Мудрого в связи с изучением позднейших периодов византийской истории может оказаться тоже пригодным и для надлежащего освещения известных явлений в жизни древней Руси. К такому предположению прихожу я в виду того, что

предки наши кое-что знали и о самом импер. Льве Мудром, и о некоторых событиях его времени. Лев Мудрый пользовался на Руси славой человека умного, вероятно, по своему прозвищу, как и его современник и враг – наш *вещий* Олег. Он (Лев Мудрый) был известен нашим предкам по переводным хронографам, по церковным песнопениям и по некоторым другим произведениям, которые имелись в древней Руси. Предки наши знали „наставление¹⁴⁰⁸ или testament Василия, царя греческого, сыну своему Льву Премудрому“, читали оракулы Льва, где „написаны погибели месячные и лунные“, и в церковных книгах нередко встречали „творения Льва, Царя Премудрого“. А русские паломники во Св. Софии цареградской видали „икону велику, а на ней написан царь Корлей о софос и у него камень драгий в челе и светит в ночи во св. Софии“¹⁴⁰⁹. Правда, иногда русские книжники смешивали Льва Мудрого с другими лицами византийской истории, носившими тоже имя¹⁴¹⁰, однако это не мешало им иметь по хронографам весьма вероятные сведения о главнейших событиях за царствование императора Льва Мудрого; его история на Стоглавом соборе вызывалась даже на справку по вопросу о четвёртом браке в нашей церкви¹⁴¹¹. После этого можно ли утверждать, что царствование Льва Мудрого не имело вовсе никакого отношения к жизни древней Руси?

–348–

Изучение этого периода, очевидно, не лишено значения для общей и для русской гражданской и церковной истории.

Однако, до сих пор царствование Льва Мудрого не было надлежащим образом исследовано не только в церковном, но даже и в гражданском отношении, как в иностранной, так и в русской науке.

Восполнить несколько этот пробел в исторической литературе, пролить свет на состояние византийской церкви непосредственно после патриарха Фотия я и берусь в своём сочинении.

При исполнении своей работы я пользовался, конечно, разными учёными пособиями (они разобраны в начале моей книги). Но сообщаемые в них сведения о царствовании

императора Льва Мудрого весьма неполны, отрывочны и нередко даже тенденциозны. Чтобы создать более или менее правильное и цельное представление о состоянии византийской церкви за избранный мною период, я должен был тщательно изучать касающиеся его древние литературные памятники – византийские хроники, жития, частные письма и официальные документы. Видя, что и от них о времени Льва Мудрого „не много слов доходит до меня“, я старался лучше воспользоваться и тем историческим материалом, какой давали они. Я дорожил каждой строкой своих первоисточников, один из них сравнивал с другим, смотрел, соответствуют ли сообщаемые в них известия естественному и общему ходу тогдашних событий. Результатом такой-то кропотливой и не всегда благодарной работы над литературно-историческим материалом и было моё исследование. В нём, прежде всего, я даю представление о самом императ. Льве, который в своё время оказывал большое влияние на ход церковной жизни в Византии. Я говорю о воспитании Льва, его характере, наклонностях, о внешнем и внутреннем состоянии при нём государства. Далее, я веду речь о первом церковном событии в царствование Льва, о низложении его учителя – знаменитого патриарха Фотия и о возведении на место последнего шестнадцатилетнего царского брата Стефана, о причинах, в силу которых совершилось это событие и об отношении к нему византийского общества. Говоря о преемниках патр. Фотия, о малолетнем Сте-

–349–

фане и престарелом Антонии, я излагаю за время их правления историей сношений между константинопольской и римской церквами о действительности хиротонии ставленников Фотия, которых папы долго не хотели признавать в духовном сане. Сообщив о начале патриаршества Николая Мистика и о случившемся при нём четвёртом браке императора, я останавливаюсь на тех печальных последствиях, какими это событие разрешилось для византийской церкви: рассказываю о низложении патриарха Николая и о возведении на патриаршую кафедру старца Евфимия, о константинопольском соборе 907

года, признавшем законность царского брака, о церковно-общественных партиях, составившихся по поводу этого брака и патриаршества Евфимия, выясняю действительные мотивы, которыми руководились во взаимной борьбе упомянутые партии, повествую о возвращении патр. Николая к управлению, о средствах, какие употреблял он для восстановления мира в византийской церкви и её согласия с римской, утвердившей четвёртый брак царя, и указываю на судьбу церковно-общественной борьбы в Византии при преемниках патр. Николая. В конце книги я характеризую важную в судьбах Византии законодательную деятельность Льва в отношении к церкви, изображаю состояние духовного просвещения, говорю об административном устройстве византийской церкви и религиозно-нравственной жизни общества и, для округлённости своего исследования, определяю границы константинопольского патриархата за время того же императора. А в приложении к своему исследованию я дал в русском переводе образцы византийской духовной письменности за изученный мною период: четыре слова самого императора Льва и апологетическое послание митрополита Арефы к Дамасскому эмиру, интересное по содержанию и оригинальное по изложению. (У Арефы, наприм., мы находим *первое* свидетельство о чудесном огне, сходящем с неба в пасху в иерусалимском храме. Стилистические же особенности послания больше заметны, конечно, в греческом подлиннике). – Может быть, моя церковно-историческая картина не так пластична, не отличается яркостью красок и разнообразием деталей. Но это зависит не столько от меня са-

–350–

мого, сколько от скудости материала, который был у меня под руками. Я, по крайней мере, старался извлечь из своих источников всё, чем только могут быть интересными с церковно-исторической точки зрения личность импер. Льва и его правление¹⁴¹². В своём исследовании я говорю лишь о том, что находил в своих источниках, и молчу о многом, о чём не встречал в них никаких свидетельств. Не дозволяя себе никакого изобретения, скажу словами Н.М. Карамзина, я искал

лишь выражений в уме своём, а мыслей единственно в памятниках; я искал духа и жизни в тлеющих хартиях и желал преданное нам веками соединить в систему, ясную стройным сближением частей. Ободряясь словами Плиния, что всякая история, даже и не искусно писанная, бывает приятна, я осмелился отпечатать своё исследование и предложить его вниманию любителей исторической науки. Насколько оно удачно, что в нём нового, даёт ли оно материал для дальнейших работ касательно Византии, – судить вашему достопочтенному собранию и глубокоуважаемым рецензентам.

В заключение своей речи я приношу сердечную благодарность моему руководителю А. П. Лебедеву, который направил мои силы на изучение византийской истории, дал самую тему для моей первой работы в этой, теперь уже моей излюбленной области, и своими опытными советами и указаниями участливо помогал мне в занятиях¹⁴¹³.

**Введенский А. И. Философия в современной
Германии (Гносеология). IV. Философия религии //**
Богословский вестник 1893. Т. 3. № 9. С. 351–389 (2-я
пагин.). (Окончание.)

4. О категориях, категориальных понятиях и руководящих идеях

Тогда как представители рационалистического реализма, различаясь между собой в определении числа категорий, все согласны в признании за ними значения как субъективно необходимых и универсальных понятий, так и объективно-реальных мировых связей, – представители релятивизма обнаруживают неменьшее единомыслие в отрицании за ними и того и другого значения. В их учении о категориях довольно ясно и недвусмысленно выступает скептико-позитивистическая тенденция, под влиянием которой они хотят приравнять категориальные понятия к обыкновенным, образуемым нами по обще-логическим началам и нормам, понятиям. Мы познакомимся здесь с учением релятивистов лишь о некоторых важнейших понятиях.

а. Вещь и субстанция

Понятие о субстанции возникло из понятия о вещи или предмете вообще, – точнее, из критики этого последнего понятия. Наивное сознание находит понятие о предмете совершенно ясным и удовлетворительным: вещь для него есть всякое пространственно *отграниченное целое*, синтетическое единство свойств, *определяемое целью*, которой эти свойства в своём соединении предназначены удовлетворять. Однако, метафизическое мышление этим

–352–

понятием не удовлетворяется. Оно предъявляет к нему ряд вопросов, пред которыми понятие вещи или предмета остаётся так сказать безответным. Как, – спрашивает метафизик, – мыслить единство вещи, при многообразии её свойств, состояний, действий, страданий? Тождество предмета с собою как мыслимо при его изменениях? Как отделить в предмете то,

что в нём остаётся неизменным от элементов подвижных, изменяющихся? Если я уничтожу все части предмета или их внешнюю принадлежность, исчезнет и самый предмет и однако останется нечто такое, что выражает внутреннюю принадлежность его частей, – его цель, идею: что же это такое? На этот вопрос, пред которым простой человек с понятием о вещи или предмете остаётся безответным, метафизик отвечает указанием на субстанцию. Таким образом понятие субстанции является, по-видимому, совершенно законным результатом критики нерационального будто бы понятия наивного сознания о вещи или предмете. Оно возникает, по-видимому, из потребности мыслить без затруднений и очевидных несообразностей тот твёрдый и пребывающий элемент в предмете, который сдерживает многообразную множественность его свойств. Однако, так ли это? В самом ли деле понятие субстанции в логическом отношении состоятельнее понятия вещи или предмета, которое хочет заменить?

В этом позволительно усомниться уже априори. В самом деле, если понятие о субстанции есть не что иное, как критическая обработка представления о вещи или предмете, то оно должно повторить, и даже в более прозрачной форме, все те трудности, с которыми связано это последнее. И действительно, исследуя понятие субстанции, мы находим, что оно совершенно непроницаемо для нашего ума и несколько не содействует решению тех вопросов, по поводу которых изобретено. С другой стороны, изучая подлинный исторический или, – точнее, – этнографический генезис этого понятия, мы находим, что оно есть не что иное, как атавистический остаток первобытного оживления и олицетворения всей природы, – по аналогии с нами самими. Всё это изобличает во лжи догматическую метафизику, которая так долго и совершенно

–353–

некритически спекулировала с этим понятием, находя его не только вполне удовлетворительным, но пытаясь расширить его до невозможных размеров какой-то мировой субстанции. Но если трудно отчётливо мыслить уже и ограниченные субстанции,

то ещё труднее образовать концепцию субстанции абсолютной. Все подобные концепции должны быть относимы к области ненаучных метафизических химер. Вот почему современная наука, а вслед за нею и философский релятивизм поступают вполне основательно и расчётливо, когда, отбросив иррациональное понятие субстанции, а с другой стороны, понимая и признавая необходимость в универсе некоторого неизменно пребывающего в основе мировых явлений элемента, считают таким устойчивым элементом некоторый определенный и неизменный quantum физической силы и, как её субстрат, – атомы. Таким образом, хотя понятие субстанции и может быть употребляемо в качестве вспомогательного или предварительного понятия для обозначения того, неизвестного нам в своём существе, принципа, который служит в вещах объединяющей и сдерживающей многообразную множественность их элементов, связью, однако в смысле онтологическом или метафизическом, т. е. для обозначения мнимой известной метафизике сущности вещей, оно может быть применяемо только вследствие намеренной или ненамеренной замены действительных понятий словами¹⁴¹⁴.

Кто знаком с теми трудностями, с которыми связана теория атомизма, тот, конечно, согласится, что понятие атома несколько не более понятно и „проницаемо для мысли“, чем понятие субстанции. А в таком случае только по крайнему недоразумению можно, отбрасывая понятие субстанции в онтологическом смысле слова, удерживать в таковом же значении и смысле, как это делают релятивисты, понятие атома. Это изобличает док-

–354–

трину релятивизма, по отношению к вопросу о субстанции, в очевидной непоследовательности.

в. Категории действия и страдания в связи с понятием о законе причинности

Где мы замечаем действие и страдание, изменение, там всегда спрашиваем о причине (в силу логического постулата: *ex nihilo nihil fit nihilque fit ad nihilum*). Причинность, в самом общем и элементарном смысле, есть следовательно отношение вещей,

производимое присущей им силой (*principium*). С логической стороны это есть перенесение на реальность закона достаточного основания. – Против понятия причинности релятивизм выставляет те же самые обвинения, на основании которых он осудил и понятия субстанции. Во-первых, – говорят релятивисты, – это понятие так же есть атавизм до научной мысли, оживления первобытным человеком всей природы, истолкования отношений между её предметами по аналогии с действиями людей, вследствие чего-де в ходячем понятии (простого человека и „некритической метафизики“) мы и находим представление о причине, как о деятеле или производителе действия. Во-вторых, – говорят, – и понятие причины точно так же „не ясно и не проницаемо для мысли“, как и понятие субстанции, что-де служит ясным доказательством того, что аналитически оно не может быть разложено и сведено к элементарным рассудочным и чувственным данным. Два биллиардных шара столкнулись: как туг совершается „причинение“, – как действие одного шара передаётся другому? Это совершенно непонятно. Здесь какой-то мистический акт. Вот почему ещё мыслители 17-го века, заметив эту связанную с понятием причинности трудность, искали объяснения взаимодействия вещей непосредственно в Боге, в Котором все вещи – едино, и Который поэтому может вслед и по поводу изменения одной производить соответствующие изменения в другой. Вот почему и проницательный Паскаль назвал понятие причинности *алогичным* и отбросил его. Последующая метафизика, не желавшая отказаться от понятия причинности, но, с другой стороны, не хотевшая прибегать для её объяснения к понятию Боже-

–355–

ства, пользовалась, для её объяснения, понятиями мировой силы, воли, одушевлённого атома и т. д. Но, очевидно, во всех подобных случаях на поддержку одному спорному понятию давалось другое столь же иррациональное и спорное. Этим причинность спасена быть не могла. – Таким образом оказывается, что и понятие причинности не может быть удержано в своём метафизическом или онтологическом

значении, т. е. в качестве понятия, выражающего объективную мировую связь вещей. Остаётся, следовательно, и его, как понятие субстанции, удержать лишь в смысле вспомогательного или методического приёма мысли для установки отношений между вещами, каковые отношения в своём существе суть для нас совершенные х-ы. Что же касается итога последнего, специально теоретико-познавательного смысла, то в этом смысле закон причинности не только вообще может быть принят, но должен быть бесспорно признан, как подлинное основание и стимул развития и совершенствования не только науки, но и нравственности и религии и всей вообще жизни. Для науки только благодаря этому закону мир является не бессмысленным хаосом, а стройным, упорядоченным космосом. В нравственности он обуславливает воспитание, как возможность действия, причинного влияния одних поколений на другие. В религии он изгоняет суеверия и т. д. Вообще он является подлинным и единственным, в сущности, источником нашей власти над природой, без чего невозможна была бы и самая жизнь. При том, – и это особенно важно для утверждения за законом причинности его условных, только что указанных прав в науке, – он в своём теоретико-познавательном смысле достаточно твёрдо обоснован. И именно во 1-х, он основывается на наблюдении порядка и закономерности в жизни природы (есть „абстракция“ из наблюдения природы – *sachlicher Grund*); и во-2-х) служит коренным постулатом нашего мышления (*logischer Grund*). Это последнее априористическое обоснование закона причинности, очевидно, важнее первого, так как оно обуславливает и само наблюдение порядка и закономерности в процессах природы и так как, далее, лишь оно позволяет расширять значение закона

–356–

причинности за пределы наблюдения и опыта. Но из безотчётной формы постулата в хорошо мотивированную и индуктивно обоснованную форму научного закона понятие причинности всё же преобразуется лишь путём апостериорным и особенно – путём элиминации (выделения) элементов осложняющих этот закон и таким образом препятствующих

видеть его в чистом и ясном обнаружении. – Итак, мы можем удержать закон причинности; но должны усвоить ему лишь относительное значение закона теоретико-познавательного, т. е. основания и руководящего принципа изучения неизвестных нам в своей внутренней природе отношений между вещами. Вследствие этого, делать из него онтологическое употребление мы решительно не имеем права. Наприм., мы не имеем права, опираясь на этот закон, сводить космический порядок и закономерность, как к его верховной Причине, к высшему Существу: „мы не имеем побуждений думать, что строй природы не от самой природы“ (?! – Гижицкий).

с. Закон сохранения силы

Закон сохранения силы образован по априорным требованиям (постулатам), но ни на какое априористическое положение или другой, более простой и общий, априорный закон сведён быть не может. Так, пытались его свести на закон тождества. Но закон тождества говорит только: „что есть, то есть“; формула же закона сохранения силы шире: „что есть, то и *было* и впредь *останется* (сохранится)“. Отсюда следует, что к закону тождества нужно добавление, которое, по-видимому, и даёт закон основания (в форме *ratio essendi*). Но что закон сохранения силы не может быть построен априори из сочетания двух указанных законов (тождества и основания), не может быть к ним сведён, – это доказывается всего очевиднее тем, что он возник сравнительно поздно, а окончательной формулировки и доселе ещё не нашёл. Это значит, что в образовании и установке его имеет большое значение апостериорное исследование, – основания опытные. Но если так, он не может уже быть возвышаем, в качестве онтологического закона, в закон универ-

–357–

сальный, откуда далее следует, что он не исключает нашей свободы. По крайней мере так в мире феноменов. Закон сохранения силы и наша свобода имеют лишь условное значение и в этом дано начало их примирения (Гижицкий).

d. Категория сущности

Спиноза, Вольф и другие представители догматической метафизики постоянно говорят о сущности, как основе явлений. Что это значит? Как понимаю они сущность? Если привести в ясную и краткую форму их ответ на этот вопрос, то окажется, что под сущностью они понимают то, что выражается в понятии. Но что такое, – спрашивается далее, – самое понятие? Как известно из формальной логики, понятие есть указание существенных признаков предмета (в отличие от представления, которое включает в себе и признаки случайные). Итак, мы получаем очевидный круг: сущность определяется через понятие, а понятие – через сущность. И нельзя относить этот круг в определении на счёт недостатка логики у тех метафизиков, которые в него впадают: они, как известно, обыкновенно отличаются именно крепкой формальной логикой. Нет, дело не в их личных недостатках, а в коренной невозможности дать определение сущности предмета, так как она есть нечто подвижное и относительное. В самом деле, сущность внешних нам предметов мы определяем всегда по аналогии с собою, а в себе самих существенным считаем то, что имеет для нас значение средств для удовлетворения коренным потребностям нашей природы. Очевидно, что с изменением понятия о целях и назначении как нашей собственной природы, так и других предметов должны изменяться и понятия об их сущности. Следовательно, различие существенного и несущественного в вещах совершенно относительно. По мере развития нашего знания и движения науки, сущность предметов всё более и более выступает из своей мистической глубины в связь явлений, становясь таким образом предметом методического знания. Конечно, для нас навсегда тем не менее

–358–

останется в вещах нечто непознаваемое и таким образом тезис релятивизма всё же остаётся во всей силе. Но после только что сделанных разъяснений он должен быть переставлен: из условий познания мы не должны делать его границ и из границ настоящих не должны делать границ вечных. Таким образом, открывается место для веры в научный прогресс и в постоянное расширение законных владений науки.

с. Понятие цели

Как видно из предыдущего, релятивизм часто так сказать невольно наталкивается на понятие цели. И тем не менее его исследование этого понятия отличается таким характером, который далеко не соответствует обнаруженной в этом понятии потребности: и при исследовании этого понятия сказывается общая, скептико-позитивистическая тенденция всей релятивистической Теории знания.

Что такое цель? Цель есть *„желаемое и антиципируемое воображением будущее действие, событие и т. д., наличную причину которого мы называем средством“*. Как видно уже из этого определения, понятие цели, происхождения субъективного: цели ставят лишь желающие и способные воображать проектируемое и ожидаемое будущее существа. Следовательно, финальность есть причинность для размышляющих и волящих существ (причинность в сфере духа). Из себя мы переносим понятие цели уже и на внешнюю природу, – и прежде всего на природу органическую, а потом с некоторым правом и на природу неорганическую. В самом деле, мир должен быть мыслим не только как производящая сознание система атомов, но и на оборот – как производящее и упорядочивающее систему атомов сознание: принимать один из этих соотносительных членов, отбрасывая другой, есть очевидная односторонность, которая, будучи доведена до крайности, приводит к нелепостям материализма или имматериалистического идеализма. Допущение целей в природе заставляет признавать в ней бессознательные разум и волю, т. е. истолковывать её волюнтаристически. Такое истолкование в свою очередь отсылает для его

–359–

завершения к теологии: телео- и теология тесно связаны. Этот путь от телеологического к теологическому миропониманию, конечно, совершенно естествен: он так сказать заложен в самой структуре нашего мышления и всей вообще духовной нашей жизни (вопрос: „почему?“ в устах простого человека, как и дитяти, означает: „для какой цели, для чего?“, а этот вопрос, когда он ставится о целом мире, означает: „кто

создал мир и для какой цели“). Но критическому философу нет надобности становиться на эту неверную и колеблющуюся почву. Он, как и естествоиспытатель, может обойтись и без исследования целей.

Критикой телеологического миропонимания релятивизм занимается охотно, – для оправдания своего сдержанного отношения к учению о цели: но, как мы уже видели при изложении курса проф. Паульсена, который даёт нам типичный образчик подобной критики, ни в общих приёмах ни в частных доводах он не обнаруживает ничего оригинального. Поэтому мы проходим её здесь молчанием.

5. Законы мышления¹⁴¹⁵

Прослеживая предлагаемое релятивизмом решение отдельных теоретико-познавательных проблем, нетрудно заметить ту черту, которая сближает его с рационализмом, не смотря на глубокое отличие от него, и в тоже время отличает его самым существенным образом от позитивизма, к которому, как мы не раз замечали, в общем он обнаруживает тяготение. Это – *признание синтетической или организаторской функции сознания* для объяснения выработки как руководящих идей, так и всего вообще знания из опытно данного материала. Природа этой функции выражается в так называемых законах мышления. Наша характеристика современной немецкой релятивистической теории познания была бы незакончена, если бы мы не коснулись здесь этого важного пункта. Итак, минуя другие вопросы Теории познания, остано-

–360–

вимся на только что указанном. Мы предложим здесь вниманию читателя представляющую нечто своеобразное теорию проф. Дильтея.

Мышление в человечестве, – такова суть теории, – постепенно развивается, на каждой новой ступени оно устанавливает новые связи и систематизирует снова? с другой точки зрения, факты расширенного и улучшенного, приведённого к бóльшей точности, опыта. Но эта переработка опыта осуществляется в одних и тех же общеобязательных формах мышления, по одним общеобязательным нормам,

обуславливающим универсальное значение мышления. Эти нормы и суть то, что в логиках называется „законами мышления“. Теория познания устанавливает их, отправляясь от факта знания и аналитически восходя к его основаниям. К обычным *формальным* законам Дильтей присоединяет ещё закон *материальный* и полагает, что, вводя это дополнение, он отвечает исконному постулату Теории познания и „осуществляет её идеал“. Итак, по Дильтею нужно признавать пять законов мышления: а) *Закон материальной истинности мышления* и – формальные законы – в) *Тождества*, с) *Противоречия*, d) *Исключённого третьего* и, наконец, е) *Закон достаточного основания*.

а. Закон материальной истинности мышления

Мы различаем обыкновенно в знании материю и форму. Это различие, известное в философии уже издавна, проведено в трудах психо-физиологов последнего времени настолько далеко, что даже в самом простом познавательном акте (восприятии, ощущении) открываются интеллектуалистические элементы, – бессознательные эквиваленты сознательных логических процессов (бессознательные суждения, умозаключения, – вообще бессознательное мышление). Материальный закон истинности мышления требует, *чтобы всякая идея* (суждение или система идей), по выделении из неё всех, иногда очень осложнённых, сознательных и бессознательных интеллектуалистических элементов с *материальной стороны допускала приведение к каким-нибудь элементарным опытным данным*, –

–361–

чтобы с материальной стороны была всецело утверждена в опыте. Говоря иначе, каждое суждение (идея, система идей и т. д.) должно содержать в себе элементы опыта, связанные, систематизированные, вообще обработанные по законам нашего мышления. Вся материальная истинность знания покоится на исполнении этого требования или закона.

в. Закон тождества

Своеобразие теории Дильтея в учении о законе тождества заключается лишь в его взгляде на основание этого закона: он

коренится, по Дильтею, не в каком-нибудь прирождённом теоретическом требовании (постулате) или положении, но – в постоянно испытываемом нами, эмпирическом (т. е. сознаваемом, а не каком-то до-сознательном, или трансцендентальном, как учат представители идеалистической философии, начиная с Канта) тождестве с собою. В силу этой, постоянно и непосредственно сознаваемой нами эмпирической тождественности (Dieselbigkeit) с собою, мы в своём мышлении, так сказать, возвышаемся над условиями места и времени, равно как и вообще над всеми временными изменениями. Отсюда – характер необходимости и всеобщности закона, проявляющийся в признании тождественности одной и той же мысли на всём протяжении исторического развития человечества, не смотря на многократные преобразования её формы.

с. Закон противоречия

Закон противоречия есть закон производный, не сознаваемый нами непосредственно. И именно, он есть расширение и осложнение закона тождества: „раз положена в сознании мысль, которая при всех формальных переменах всегда сознаётся себе равной, её отрицание должно быть отрицаемо“ – таково требование этого закона противоречия. Говоря иначе, „утверждение и отрицание по требованию этого закона, себя взаимно исключают“, „из двух противоречивых суждений только одно

–362–

истинно“ и т. д. Таким образом закон противоречия есть лишь вспомогательный приём при законе тождества: утверждение должно быть сохранено всегда, чем уже косвенно отрицается его отрицание. – Закон противоречия приложим только к сфере мышления, но не к действительности, где мы наблюдаем постоянную смесь частичного утверждения с частичным же отрицанием реальности.

d. Закон исключённого третьего

„Между постановкой и упразднением одного и того же положения нет середины“ – такова формула, данная закону ещё Аристотелем и потом несколько не улучшенная, не смотря на

многочисленные попытки внести такое улучшение (Платон поставил вещи нашего мира в середине между *действительностью* идей и *небытием* материи, а Аристотель объявил такой мир невозможным, *во имя закона исключённого третьего*: таков исторический повод для разработки учения о законе). – Закон тождества говорит, что мысль независима от пространственных и временных условий; закон противоречия запрещает отрицать раз поставленную и признанную в своём тождестве себе мысль; закон же исключённого третьего идёт через закон противоречия к сильнейшему утверждению тезиса: положение и отрицание, – говорит он, – не только исключают друг друга, но, если одно истинно, другое необходимо ложно и наоборот. От состоятельности утверждения можно заключать к несостоятельности отрицания – к утверждению, по формуле: *duplex negatio affirmat*.

е. Закон достаточного основания

Закон основания иного происхождения и иной природы сравнительно с законом тождества и производными от него законами противоречия и исключённого третьего. Он выражает зависимость одной мысли от другой и предъявляет требование для каждого утверждения достаточной мотивировки. Его историческое происхождение можно возводить к Сократу. Новая философия изменила его *логический* смысл в *онтологический*, или: точнее, смешала оба эти смысла: Галилей и Декарт применили его к миру

–363–

внешнему (поняли его механически), а Спиноза, затем с некоторыми изменениями Лейбниц и Вольф, распространили его и на мир духовный. Таким образом заложено было основание универсального детерминизма и провозглашена (устами Гегеля) возможность построить, руководствуясь законом основания, систему мира дедуктивно. Здесь целый ряд ошибок в основе которых лежит одна главная – *смешение логического и онтологического (реального) смыслов закона основания*. „Великий принцип“ основания, в смысле догматической метафизики, т. е. в смысле требования необходимой реальной связи в универсе, но есть закон и

поэтому не имеет места в критической Теории познания. Его постанoвка (у Лейбница и Вольфа) наряду с законом противоречия лишена всякого основания. В самом деле, закон противоречия навсегда сохраняет своё значение для мышления и, раз противоречие усмотрено, может быть удержан лишь один из взаимно противоречащих членов. Не так обстоит дело с законом основания. Человек в эпоху мифического миропонимания признавал в природе каких-то одушевлённых деятелей (духов), которые будто бы управляют природой по собственному произволу. Было бы совершенно бесполезно доказывать такому человеку, что его наивное верование не мирится с требуемою законом основания закономерною связностью и постоянным порядком в смене мировых явлений: от своей веры он не отказался бы. Грек в период расцвета метафизики считал свою волю свободной и не чувствовал ни малейших побуждений поступаться этим своим убеждением ради мнимого закона необходимой мировой связи оснований и следствий и даже едва ли можно бы было его убедить в правильности и обязательности для мышления такого именно миропонимания. Далее, опыты ежедневной жизни показывают тоже самое, что обнаруживает и история: для Нашего ума нет ничего несовместимого в том, что, с одной стороны, он ищет повсюду оснований, а с другой признаёт в проявлениях свободной воли нечто как бы лишённое всякого достаточного основания. Отсюда следует, что закон основания *в онтологическом смысле* есть закон мнимый: его присутствие, в самом деле, не исклю-

—364—

чает того, что его нарушает. Этим точно определяется сфера приложимости закона основания: он может иметь значение только логическое, но не реальное т. е. применим лишь при установке логической связи между элементами нашего мышления, как она осуществляется всего яснее в силлогизме. Его формула в этом смысле такова: „вместе с постановкой логического основания ставится и его логическое следствие и наоборот – с устранением следствия устраняется и основание“. Что же касается реальной связи и соотношения

между явлениями, то она устанавливается по указанному выше материальному закону истинности мышления и при том всегда лишь относительно. Этим отстраняются притязания догматической метафизики на понимание *необходимых универсальных связей сущего* и вместе намечаются задачи и границы философии релятивизма.

* * *

Такова, в общих чертах и основных моментах, немецкая теория познания в её современной постановке. Не трудно разглядеть на ней печать как бы некоторой разочарованности и какого-то утомления мысли, которой наскучили бесплодные поиски абсолютов и которая поэтому теперь тем решительнее обращается к изучению относительного и условного. Конечно, эта измена немецкой философии своим идеалистическим традициям факт знаменательный и очень характерный: он показывает, что современная немецкая мысль действительно переживает „кризис“. Но с другой стороны, в самом же этом кризисе, в некоторых характерных его особенностях мы можем найти и признаки его благоприятного исхода. Не говоря уже об отмеченной нами выше волюнтаристической тенденции теории знания, которая, не смотря на все протесты её представителей против метафизики и спекуляции, выдаёт в них самих глубокий, хотя и подавленный, спекулятивный интерес, – мы замечаем этот последний и в самой начальной точке отправления современного релятивизма.

В самом деле, что служит для него такой точкой отправления? От чего, собственно, он хочет уйти, на-

–365–

правляясь в сторону позитивизма? Едва ли мы ошиблись, указав в ответ на этот вопрос (в начале настоящего этюда), как на главный стимул к разработке в настоящее время в Германии исключительно этой философской дисциплины, на пробудившееся сознание бесплодности постановки метафизической проблемы. Метафизика хочет объяснить *объективную* действительность, но вместо такого объяснения просто переносит на неё черты из *субъективной* жизни человеческого духа т. е. в самой постановке дела отрицает ту

задачу, за которую берётся, – задачу объяснить действительность как именно объективную, отличную от нашего духа, внешнюю ему: вот её исторический грех, по истолкованию представителей современного философского релятивизма, и вот что именно заставляет их чуждаться метафизики, как совершенно бесплодного *qui pro quo*. По нашему мнению, этот диагноз поставлен с верностью и глубиной, достойными прославленного своею проницательностью немецкого ума; но за то, с другой стороны, и в выводе из показаний этого диагноза сказалась не менее характеристичная для немецкого мышления черта – его *абстрактная прямолинейность*. Метафизика объясняет объективную действительность путём перенесения на неё субъективных свойств нашего духа; следовательно, – таков вывод, – она делает, как и всегда делала, намеренную или ненамеренную подтасовку, почему, – дальнейший вывод, – как не способная выполнить свои задачи, она должна быть признана наукой мнимой. Так рассуждают. Но вот важный вопрос: не имеет ли Метафизика какого-нибудь права делать такую подстановку субъективной действительности в объективную, т. е. истолковывать эту последнюю аналогически и не вынуждена ли она проходить именно этим путём? Ведь, если она предъявит свои права на это и с другой стороны докажет, что у ней нет никаких других путей к истолкованию действительности, а отказаться от такого истолкования она не может, – тогда то, что теперь ставится ей в вину, будет признано с её стороны заслугой. Говоря иначе, вместо того чтобы отрицать у Метафизики право на истолкование внешней действительности по аналогии с нами самими, релятивизм должен бы был предварительно исследовать

–366–

вопрос о праве такого истолкования. Конечно, он может сказать, что Метафизика доселе не доказала этого своего права. Но может быть она докажет? Или здесь принципиальная невозможность?! Но этого сам релятивизм не обнаружил и не может, при современном отношении его к делу, обнаружить, так как все подобные вопросы, как мы отчасти отмечали, он от себя отклоняет, объявляя их нередко просто делом вкуса.

Не будем доискиваться, кто в занимающем нас теперь споре правее, – поборники прежней метафизики или их противники. Для нас важнее всего отметить что спор сосредоточен около самого значительного, в полном смысле центрального пункта и что, если судить по обнаруженному со стороны самого релятивизма наклону к философии волюнтаризма, есть основания ожидать, что усилия философской мысли в ближайшее будущее снова будут направлены к обоснованию его положительного решения, т. е. к доказательству прав Метафизики истолковывать объективное бытие по аналогии с нашим духом. Как будут введены эти доказательства, – это, конечно, должно показать будущее. Но каково бы ни было решение этой проблемы, во всяком случае в постановке её релятивизмом для неё, по нашему мнению, найдена не только точная, но и плодотворная форма, за которой виднеется новый расцвет метафизической спекуляции.

IV. Философия религии¹⁴¹⁶

По мере того, как Метафизику оттесняли из ряда философских дисциплин, её содержание разбиралось другими науками: так, гносеологический и онтологический эле-

–367–

мент отошёл в область логики, а отчасти, как мы видели, образовал самостоятельную философскую дисциплину – Теорию познания; космологическую проблему стали разбирать по частям различные области естествознания; рациональная психология вошла в состав общей психологии; учение о ценности жизни, пессимизме и оптимизме отошло к этике и т. д. Подобным же образом, и рациональная теология обогатила и усилила своим содержанием самостоятельную философскую науку – Философию религии, к которой и было, вследствие этого, привлечено особенное внимание. Этому последнему обстоятельству содействовала, впрочем, и ещё одна перемена в направлении умственной жизни последнего времени. Как известно, наше время, как никакое другое, обратилось к усиленному собиранию и комментированию памятников прошлой религиозной жизни человечества, как исторической, так и внеисторической, как культурной, так и внекультурной. Но

одно накопление фактов, без философского освещения их, как вообще, так особенно в данном случае, ещё не образует науки: расширяющемуся знанию фактов из области религиозной жизни должно соответствовать и более глубокое понимание психологических основ религии и её метафизического содержания. Таким образом, накопление фактов из области религиозной жизни, в свою очередь, повело к усиленной разработке принципиальных религиозно-философских проблем. Вследствие этого двойного совпадения обстоятельств, Философия религии, – эта, доселе лишь прикладная философская наука, – заняла теперь одно из видных мест в ряду философских дисциплин: под этим именно или под другими названиями („Всеобщая философская теология“, „Религиозная философия“ – Religionsphilosophie и проч.), она всегда вводится теперь в состав университетских фило-

–368–

софских курсов, – как бы взамен вытесненной Метафизики.

Что касается границ и содержания философии религии, то они устанавливаются различно, смотря по тому, как понимается взаимоотношение обоих необходимых элементов этой науки – философского и религиозного. И именно здесь возможны три различных точки зрения: или религия (особенно в своей совершеннейшей форме, – в форме религии христианской) возвышается на счёт философии, так что эта последняя превращается в простой формально-логический комментарий первой (согласно со средневековой формулой: *philosophia quaerit, religio possidet veritatem*, – постановка апологетическая); или, наоборот, философия возвышается на счёт религии, так что эта последняя перетолковывается, „очищается (!) от шлаков суеверия“, на основании положений и выводов первой (постановка „критическая“ или рационалистическая); или, наконец, между философией и религией пытаются соблюсти равновесие, так чтобы философия служила научно-теоретической субструкцией религии и вместе средством возвыситься во взгляде на религию над личной и вероисповедной точкой зрения и подняться к пониманию общих и вечных религиозных истин, непреходящих основ религиозной

жизни. Последняя точка зрения, хотя она ещё и не определилась пока во всех подробностях, может быть признана господствующей. Сообразно с этим всё содержание философии религии распадается на две главных части: *часть общую* или общее философское приготовление к философии религии собственно (основные гносеологические и онтологические понятия, обработанные применительно к задачам теологии: о познании, об основах достоверности, о категориях, о пространстве и времени и т. д.) и *часть специально богословскую* или теологию собственно (о психологических основаниях и происхождении религии, об основных религиозных истинах, о формах религиозного сознания, о культе и т. д.; здесь же обыкновенно излагается и философская история религий как культурных, так и некультурных пародов¹⁴¹⁷). Таким образом, Философия

–369–

религии в её современной постановке стремится пройти между двумя крайностями, – между апологетической и рационалистической постановкой науки, вследствие чего она довольно успешно отстаивает свою самостоятельность в ряду специально-богословских дисциплин с одной стороны, и – философских с другой.

В зимний семестр 1891/2 учебн. года в Берлинском университете читались два курса Философии религии: один специальный „о доказательствах бытия Божия“, другой общий – целый систематический курс Философии религии. Первый читал известный уже нам проф. Лассон, последний – проф. Рунце. Первый, довольно своеобразный, мы изложим здесь весь (конечно, лишь в общих чертах); из второго же познакомимся лишь с одним вопросом, – с вопросом о происхождении религии, частнее, с его образцово ясной классификационной схемой различных решений этого вопроса, так как в общем курс проф. Рунце довольно элементарен.

1. О доказательствах бытия Божия, по лекциям проф. Лассона.

Проф. Лассон начал свой курс выяснением смысла вопроса. Что значит доказать бытие Божие? Что такое *бытие*?

Что такое *доказательство*?

Что такое бытие? Чему мы усвоаем предикат: „есть“, „существует“? На каком основании? Прежде всего никак не на основании показания наших внешних чувств только.

—370—

Существую ли, напр., я? Конечно. Но моего существования нельзя доказать посредством осязания или другого какого-нибудь чувства. На меня нельзя указать, так сказать, пальцем: я не тело, а некоторое, внешним чувством неуловимое, внутреннее начало, — духовный, обладающий телом, принцип, без которого и самое тело теряет всё своё значение. Отечество, Церковь, сонаты Бетховена, сочинения Шиллера, диалоги Платона, системы Аристотеля, Спинозы, Мадонна Сикстинская и пр. подобное, — в существовании всего этого так же никак нельзя удостовериться чувственно: нужно духовно дорасти до понимания всего этого, развиться, воспитаться, чтобы признать эти реальности в их подлинной сущности, — признать некоторым внутренним актов. Кто не понимает Спинозы или Аристотеля, для того их системы собственно не существуют, а существуют некоторые, связываемые с их именами, но ничего общего в сущности с ними не имеющие, вещи (книги). Подобным же образом отечество, наприм., является реальностью лишь для его граждан, Церковь — для верующих, музыка Бетховена — для артиста и т. д. Ещё пример: что такое прусская армия? Не солдаты, не офицеры, не оружие само по себе, конечно, а та неуловимая, лишь понимаемая и внутренне ощущаемая или чувствуемая, система отношений, которая связывает отдельных членов армии в одно плотное единство, являясь в них таким образом могучей реальной силой, сказываясь в каждом, даже и самом незначительном, члене армии. По аналогии мы должны рассуждать и о бытии Божиим: и Он есть не чувственно воспринимаемая, но внутренне ощущаемая и постигаемая, внутренне сказывающаяся в каждом из нас, составляющая ваше подлинное основание, связующая нас связью солидарности воедино, — словом, делающая нас — людей людьми, реальность, Сила. Как основание нашей духовной жизни, эта Сила так же должна быть духовной, личной Силой,

абсолютным Субъектом, т. е. самым совершенным типом единства во множестве, – как бы некоторым надмирным живым центром, из которого исходит вся совокупность живых мировых сил и актов.

Итак, говоря о бытии Божиим, мы не должны брать понятие бытия в грубо эмпирическом смысле, потому что

–371–

мы не берём его в этом смысле и в других аналогичных случаях. Но этим определяется уже и то, в каком смысле мы можем говорить о *доказательствах* бытия Божия. Здесь, очевидно, не пригодны приёмы наук так называемых точных или положительных, исследующих сферу бытия временно-пространственного, внешнего, потому что Божество – реальность совершенно иного порядка. Здесь не пригодны и доказательства так называемые *ad hominem*, которые допустимы в каких-нибудь собраниях, когда хотят убедить, воспользовавшись настроением слушателей, или в церкви, когда проповедник обращается с речью к слушателям, уже заранее признающим посылки того, о чём он им говорит. Нет, здесь, при установке основной религиозной истины, эти посылки нужно ещё выяснить путём анализа и диалектического раскрытия относящихся сюда основных понятий нашего сознания. Говоря иначе, доказательства бытия Божия должны, на *объективно-логических* основаниях, заставить нас признать бытие Божие, в качестве бесспорной теоретической истины. – Но обосновывать Истину бытия Божия рационально не значит ли обуславливать Божество, ставить Его существование в зависимость от нашего мышления о Нём? Это возражение, как известно, повторялось нередко со времён Якоби. Но, – энергично заметил проф. Лассон, – это нелепое возражение! Думать так всё равно, что думать, наприм., будто голод обусловлен поднятием ртути в термометре. Связь между явлениями есть и по положению ртути в термометре я действительно безошибочно и точно определяю состояние температуры. Но из того, что термометр обуславливает моё определение температуры, следует ли, что и *объективно* температура определяется показаниями термометра, – им

обусловлена? Совершенно тоже самое приложимо и к доказательствам бытия Божия: из того, что известные доводы вынуждают *меня* к признанию Бога, следует ли, что и объективно бытие Божие зависит именно от этих доводов, – ими обусловлено? Конечно, нет. Но именно это самое и утверждает возражение. В нём, таким образом, оказывается грубое смешение самого предмета с нашим понятием о нём.

–372–

Выражение: „доказательства бытия Божия“ проф. Лассон справедливо находит не вполне удовлетворительным. В самом деле, если каждое доказательство действительно есть доказательство, т. е., если оно действительно доказывает бытие Божие и само по себе достаточно, тогда для чего их наслоять? А если отдельные доказательства сами по себе, в изолированности, не достаточны и могут достигать своей цели только в совокупности, путём взаимного дополнения и поддержки, тогда нельзя уже говорить о доказательствах а нужно говорить о доказательстве, разумея под ним ту систему или тот организм идей и доводов, который в целом заставляет нас признать истину бытия Божия. Итак, говоря строго, существует лишь *одно доказательство* бытия Божия, которое, впрочем, в целях методологических (т. е. ради удобства в обработке и изложении) может быть разложено на три момента, на три относительно самостоятельных доказательства, – смотря по точке зрения на вопрос. И именно, мы можем исходить, при обосновании и раскрытии истины бытия Божия, или от субъекта, или от объекта, или от их общего онтологического основания. В первом случае, точкой отправления для нас будет служить жизнь и в частности религиозная жизнь человека и человечества; во втором – строй внешней природы; в третьем – безусловные идеальные основания бытия (его формы и нормы), как они отображаются в наших необходимых онтологических идеях. Таким образом у нас получаются три частных формы или, точнее, три момента, единого в своей основе доказательства бытия Божия: а) *доказательство от субъекта* (или историко-психологическое); б) *доказательство от объекта* (или физико-теологическое) и в) *онтологическое*.

а. Доказательство от субъекта.

Для громадного большинства людей *ultima ratio* их религиозной веры есть ссылка на общее согласие: „все так думают, следовательно это (в данном случае бытие Божие) – истина“. Вот почему историческое доказательство или доказательство *ex consensu gentium* нужно поставить, при изложении доказательств, на первом месте. При иссле-

–373–

довании этого доказательства необходимо обратить внимание на два главных пункта: на посылку и на тот приём, с помощью которого мы переходим от посылки к заключению.

Итак, прежде всего, состоятельна ли посылка исторического доказательства бытия Божия? Строгое фактическое испытание её заставляет нас её ограничить. Сказать, что „все *люди* имеют религию“, много; но что „все *народы* её имеют“, – против этого не только доселе не выставлено серьёзных отрицательных инстанций, но, судя по всем историческим данным и косвенным аналогиям, и не будет выставлено.

Что касается теперь перехода от посылки к заключению, то в конце концов он, очевидно, покоится на вере в авторитет. Это обстоятельство часто служило мотивом для отрицания за историческим доказательством значения солидного, объективно-научного аргумента; но без достаточных оснований. В самом деле, возмущаются против ссылки на авторитет, хотят быть самостоятельными: но когда и где человек в собственном смысле вполне самостоятелен? С первых дней своей жизни он вступает в ту или иную среду, которая налагает на него свою определённую печать и подчиняет невольно своему влиянию. Правда, до известной степени мы ограничиваем и даже парализуем это влияние среды, но именно лишь *до известной степени* и никогда вполне. И если бы мы поставили себе нелепую и невозможную задачу постоянно изолировать себя от влияний среды, жить лишь в самих себе, закрыв доступ в свою душу влиянию переживаемых другими людьми настроений, тогда это было бы признаком болезненности. Такой человек не был бы полным человеком, был бы аномалией. Чтобы быть сыном своего века, нации, человечества, – словом, чтобы быть

человеком вполне, необходимо воспринять и усвоить всё, нажитое лучшими представителями человечества. Стремление к свободе и самостоятельности, конечно, есть законное стремление нашей природы; но свобода и самостоятельность достигаются не путём болезненного заключения в себя и изолирования от всяких внешних влияний, а путём самодеятельной переработки всего отвне восприня-

–374–

того, – не путём отрицания авторитета других (и тем более лучших, наиболее светлых умов человечества), а путём собственного, достигаемого усилиями своей свободной воли и работой над собой, возвышения в глазах других, путём приобретения в их мнении законного авторитета. И вот почему, если безбожнику сказать: „стыдно, ведь все лучшие люди веровали и веруют“, то он, если только он относится к вопросу серьёзно, едва ли будет в состоянии скоро забыть этот довод, несмотря на то что он выражен в такой не строгой форме...

Таким образом, то обстоятельство, что историческое доказательство бытия Божия, в сущности, покоится на вере в авторитет несколько не отнимает у него доказательной силы. Но не трудно заметить, что само по себе это доказательство и недостаточно отчётливо и недостаточно глубоко. В самом деле, если основываться только на одном этом доказательстве, тогда придётся признавать одинаково законными все исторически известные формы религиозного сознания (следовательно, историческое доказательство обосновывает собственно религию политеистическую, политеизм), так как каждая форма имеет своих многочисленных приверженцев, а универсальной религии нет. С другой стороны, принимая за точку отправления внешний факт (универсальность веры), доказательство не вскрывает нам его внутренних, скрытых оснований и поэтому не объясняет его. Вот почему оно должно быть дополнено и именно доказательством от личной или субъективной религиозной жизни, доказательством психологическим, в тесном смысле этого слова.

Точкой отправления для психологического доказательства служит глубоко присущее нашей душе и непосредственно нам

известное томление (Sehnsucht) по Божестве, жажда Его („возжада к Тебе душа моя“...). Это доказательство проф. Лассон развил в форме приблизительно такого, так сказать, увещания со стороны верующего к атеисту: „Я апеллирую к лучшей, благороднейшей части твоего существа, от которой ты не можешь отказаться, не отказываясь от самого себя. Вникни в себя! Прислушайся к голосу, который раздаётся из глубины твоей души! Что ты такое? Ты раб и, однако, чувствуешь, что призван

–375–

быть господином. Ты отверженец и, однако, чувствуешь, что должен бы быть сыном в доме своего Отца. Этот мир, следовательно, не твоё отечество. Трансцендируй же пространство и время, переступай усилием воли и мысли за пределы своего грубого эмпирического существования, победи мимолётные чувственные искушения и обольщения и – ты выступишь в область бытия высшего, будешь в состоянии вознестись и приблизиться к Богу-Духу, Источнику жизней и радостей духовных. Через *via negationis* (посредством отрешения от страстей, грубых чувственных навыков и привязанностей) и *via eminentiae* (т. е. посредством возвышения до *maximū*’а и просветления лучших начал нашего существа) ты возвысишься до познания Бога: подобное познаётся подобным. И, – заметь, – все живут этим стремлением! Без него жизнь была бы не в жизнь. Даже наиболее глубоко погружившиеся в чувственную жизнь люди испытывают иногда состояния религиозного просветления и обращаются к Богу, вспоминают о Нём. Это значит, что Он не только существует, но и близок к нашей душе, – ближе, чем мы сами к ней. Он любит нас, несмотря на всю нашу испорченность, не допускает забыть Себя, потому что в этом забвении наша гибель, потеря нашего существа и т. д. Итак, есть Бог, Бог живой, деятельный, любящий нас, к нам близкий“...

Нерв изложенного доказательства, очевидно, образует *основанная на опыте* идея имманентности Божества человеческому духу, – мысль, что в человеке заложено зерно жизни Божественной, что он есть скрытое Божество, *kleine*

Majestät. Но это, – говорят, – антропоцентризм, признающий человека центром мироздания, тогда как он, быть может, самое незначительное из существ мира. Пусть незначительное, – отвечает на это возражение проф., – но незначительное лишь по явлению, в количественном или пространственном отношении. Измерять же ценность существ этим масштабом, очевидно, нелепость. Не антропоцентризм заслуживает осуждения, но эта входящая теперь всё более и более в моду так сказать „фетишизация“ пространства, преклонение пред ним как проявлением абсолютного. Но если где, так уже именно здесь, следует помнить, что „дело не в количестве“. – Говорят, далее, что идея им-

–376–

манентности Божества есть мистика. Конечно, современный культурный человек, освещающий свои комнаты электричеством. пользующийся телефоном и т. д., не может помириться с мистикой и с его стороны совершенно последовательно, когда рассуждение о мистико-психологических основаниях веры он считает атавизмом. Посмотрите, однако, внимательнее вокруг себя: где нет мистики, т. е. тайны? Понимаем ли мы хоть что-нибудь вполне, – с полной рассудочной ясностью? Как же можно изгонять мистику из отношений человека к Существо абсолютному, непостижимому? Если уж чего и следует бояться, то не мистики, конечно, а мистицизма, который ведёт к пантеизму и вот с этой стороны психологическое доказательство действительно должно быть обставлено некоторыми ограничениями и разъяснениями.

Именно, чтобы избежать крайностей мистицизма и связанного с ним пантеизма необходимо свободными усилиями собственной воли постараться перевести живущее в нас и непосредственно нам известное, но смутное и безотчётное мистическое чувство нашего единения с Божеством в форму живого, ясного и определённого религиозного опыта. Возражение, отчасти право: сознание нашего единения с Божеством есть лишь цель, идеал, достижимый лишь для весьма немногих и далеко не в одинаковой степени, но – никак не наличность, не факт данный помимо нашей воли и наших

усилий (факт состоит лишь в том, что у нас есть смутное и неопределённое чувство). Вот почему именно психологическое доказательство и должно быть излагаемо не в форме сухой формально-логической схемы умозаключения, которое отправляется от факта и добывает из него заключённый уже в нём вывод, а, – как и сделано выше, – в форме призыва, увещания, убеждения создать свободными усилиями воли факт, который и должен уже затем послужить посылкой для вывода. „Ты чувствовал себя удовлетворённым и счастливым тогда-то и тогда-то, напим., когда в скорби прибегал к молитве, когда побеждал влечения плоти, когда скорбел за содеянный грех, загорался любовью к ближним, испытывал состояния религиозного просветления и экстаза, – словом, когда содействовал в

–377–

себе преобладанию сверхчувственного начала над чувственным, нравственного над греховным, Божественного над природным и ограниченно-человеческим; научись же отсюда, что, во-первых есть в тебе свобода, что, во-вторых, есть Божество, к Которому ты можешь свободно и самостоятельно приближаться, Которое есть условие твоего истинного счастья, Которое отвечает твоим личным усилиям а, следовательно и само есть Личность“: вот формула или схема, по которой должно быть развиваемо психологическое доказательство, чтобы оно могло возвысить нас над крайностями мистицизма и пантеизма и научить вере в Бога живого, личного, в Бога теизма, а следовательно и вере в чудо, откровение промысл и т. Д.

И прежде всего, кто на основании личного внутреннего опыта признал, уверовал, что есть личный Бог, который помогает человеку превозмогать и побеждать влечения природы, тот тем самым *implicite* уже признал и возможность чуда.

Понятие чуда есть понятие относительное, – один видит его там, где для другого действие необходимых законов и наоборот. Чудо – дитя веры. Логика и доказательство тут не причём. Не они решают вопрос о чуде. Возможно всё, в возможность чего

веруешь. – Но, – скажут, – понятие чуда есть понятие антинаучное, ведущее к отрицанию установленных наукой законов природы. Конечно, ссылка в опровержение возможности чудес на законы природы очень удобный по своей лёгкости приём. Однако, в ней много неясного. Сказать, что „всё идёт по неизменным законам“ значит дать лёгкое успокоительное средство невеждам, но ничуть не разрешить вопрос и даже больше того, – высказать некоторую логическую несообразность. В самом деле, ведь для того, чтобы всё действительно совершалось по законам, чтобы т. е. законы действительно всем управляли, необходимо, чтобы было нечто по природе своей „вне законное“, – некоторое принуждаемое, приводимое в подчинение законам, но и сопротивляющееся им, иногда от них отклоняющееся начало. И точная наука действительно признаёт такое начало, когда утверждает, что ни один, даже самый строгий закон (наприм., закон падения тел), не

–378–

осуществляется со всей идеальной строгостью; что, при реализации законов, всегда бывают отклонения от их идеальных формул и норм. Мы не говорим уже здесь о свободных, не подчиняющихся никаким неотменным законам, проявлениях человеческой воли. Таким образом, оказывается, что в мире, в мировой жизни есть *случай*, – не в обычном, конечно, значении этого последнего слова т. е. не в смысле беспричинного, исключаяющего всякое разумное объяснение, события, а в некотором высшем, более значительном смысле, – как некоторый „автоматон“, как проявление господства над природой чего-то такого, что имеет свои корни в ином, высшем мире и что носит на себе печать именно этого высшего происхождения. Таким образом, мир, с этой точки зрения, оказывается уже не механизмом, а живой, одушевлённой, проникнутой Божественной мыслью, средой для развития, и возрастания нашего духа, причём так называемые законы природы сами собою ниспадают со степени необходимых (в онтологическом смысле) мировых законов на ступень лишь субъективно необходимой гипотезы или эвристического

принципа. В этом же своём значении они не только не ведут к отрицанию возможности чуда, но напротив помогают установить об нём правильное научное понятие. В самом деле, так как а priori, как мы видели, законы природы не могут быть распространяемы на весь универс, на все события в нём и так как, с другой стороны, на основании опыта, вследствие самой его ограниченности, мы можем применять их лишь к сфере нам известной, к явлениям, служившим предметами нашего изучения: то остаётся полная возможность понять и истолковать чудо не как событие, противоречащее и нарушающее законы природы (не как *contra naturam*), но лишь как событие *contra известной нам* природы, противоречащее показаниям *нашего* опыта и понимания, что, конечно, ещё вовсе не исключает его внутренней законности, хотя законы и мотивы его совершения ведомы только Богу. Но раз мы признаём чудо, мы можем признать теофании, откровение и т. д. – словом всё, что признаёт христианская религия. И как вера в Бога, при её надлежащем и правильном раскрытии и

–379–

просветлении, ведёт к признанию возможности проявления живых отношений Бога к миру (чуда, откровения и т. д.); так, с другой стороны, и эти последние проявления ведут к просветлению и укреплению веры, – служат *causa cognoscendi* Бога. Это – элементы соотносительные, один другой дополняющие и поддерживающие.

Итак, есть живой и личный Бог, открывающийся и во внешней природе (в чудесах и т. д.), но прежде всего во внутреннем, общечеловеческом и индивидуально-личном, религиозном опыте, который в своей элементарной и неразвитой форме есть не что иное, как тёмное и неопределённое чувство единения с Божеством, ощущение присутствия в нас высшего начала, но который, свободными усилиями воли, может быть возвышен и просветлён до живой и отчётливой уверенности в истине бытия Божия. Такова сущность изложенного проф. Лассоном доказательства от субъекта, в его обоих моментах.

в. Доказательство от объекта

Доказательство от объекта или от объективных свойств мира дополняет содержание уже раньше добытой идеи Божества новыми признаками, – метафизическими. И именно оно определяет его, как *Causa sui* (доказательство космологическое) и как целеполагающий и целеосуществляющий *Разум* (док. телеологическое).

Сущность космологического доказательства известна: явления в мире случайны т. е. не носят (не содержат) причины своего существования в себе самих; следовательно, должна быть возвышающаяся над ними причина существования как их, так и самой себя (причина самодостаточная). Явления в мире изменчивы; следовательно, должна быть причина неизменная, постоянно себе равная, пребывающая в тождестве с собою (т. е. духовная). Известны возражения против этого доказательства, повторяемые со времени пресловутой критики Канта. – Во-первых, говорят, из того, что наше мышление восходит от обусловленного к уславливающему не следует, что и в действительном или онтологическом порядке имеет место тоже соотношение: здесь-де смешивается отношение логиче-

–380–

ское, мыслимое, с онтологическим, реальным. Но предположение объективности наших необходимо мыслимых (т. е. мыслимых с дополнительным признаком их соответствия действительности) понятий есть *conditio sine qua non* всего нашего мышления: без этого предположения мы были бы осуждены на безвыходный и непроглядный скептицизм. Итак, упрёк в „онтологизме“, когда он направляется против доказательств бытия Божия и в частности против космологического вовсе не страшен, так как он, в сущности, клонится к подрыву всего нашего знания, а с этим человеческий разум не так-то легко может примириться. – Говорят, далее, что заключение от случайного к его причине имеет значение „только для чувственного мира“ (Кант). Но где кончается чувственный мир и начинается сверхчувственный? Дом, по-видимому, вполне чувственное бытие; однако и здесь есть сверхчувственный (идеальный) элемент (план, назначение и т. д.). Чувственное и сверхчувственное различаются не объективно, а лишь

субъективно: для животного всё чувственно; человек же повсюду вплетает сверхчувственные элементы (категории, идеи), так что для человека, говоря строго, чисто и вполне, беспримесно чувственного бытия совсем нет. Итак, нет преступления переступить мыслью от чувственного к сверхчувственному. Если бы считать такой переход преступлением и воздерживаться от него, как этого, по-видимому, желает критика Канта, тогда не только о Боге, но и вообще о чем бы то ни было нельзя бы было ничего мыслить и высказывать. – Наконец, получаемое в выводе онтологического умозаключения понятие о первой причине, как о вечно тождественной себе и следовательно духовной *Causa sui*, совершенно достаточно для того, чтобы выйти из антиномии, в которую хотела запутать наше мышление кантова критика т. е. из антиномии между стремлением разума идти, при установки взаимной зависимости явлений, в бесконечность и объективную невозможностью такого бесконечного процесса, взаимобуславливающих друг друга явлений: как чистая активность, в которой разум не отделим от воли, как неизменная, вечно становящая себя жизнь (*actus purus*), *Causa sui* есть такое понятие, на котором наш разум совер-

–381–

шенно может успокоиться при своём объяснении мира, т. е. при решении космологической проблемы.

Итак, космологическое доказательство вполне состоятельно; но и оно неполно и одно само по себе далеко недостаточно. Абстрактно-монистические религии (иудейство, магометанство) любят возводить это *carut mortuum* в основное понятие нашего мышления, вследствие их склонности к деизму, переходящему, в силу внутреннего сродства, при кажущемся внешнем различии, в пантеизм, акосмизм и даже материализм. Но полагать это понятие в основу нашего религиозного сознания, вследствие его абстрактности, вследствие невозможности объяснить из него мир, очевидно нельзя. Вот почему, при изложении доказательств бытия Божия, космологическое доказательство необходимо ставить после историко-психологического и дополнять телеологическим.

Мир представляет не только элементы случайные и изменчивые, но и элементы постоянные, пребывающие, – роды, виды, формы. Процессы в нём тем именно и обусловлены, что индивидуумы стремятся и не могут воплотить в себе вечные, идеальные типы сущего (рождение и смерть индивидуумов, как глубокомысленно заметил ещё Аристотель, есть доказательство вечности типа – идоса). В самом деле, почему, напри́м., мы – люди умираем? Потому, что никто из нас не выражает своего идеального типа, не осуществляет идеи человека, – потому, что мы всегда и всё в большей или меньшей степени уклоняемся от нормы. Если бы мы не были глупы, болезненно самолюбивы, безнравственны и т. д., мы жили бы вечно. Совершенные типы вечны. Итак, есть во внешней природе, в самой её изменчивости и подвижности, отображение вечного и неизменного бытия. С другой стороны, в мире всё служит одно другому, всё связано гармоническою связью целей и средств, так что универс в целом справедливо называют одним великим организмом¹⁴¹⁸. Если, теперь, мы сосредоточим своё внимание на этих свой-

–382–

ствах мира т. е. на его вечных и неизменных элементах и на воплощённой в нём системе целей и затем спросим о причине такого устройства мира, то, для ответа на этот вопрос, должны будем признать, вместе со всем человечеством, внемирный целеполагающий Разум. Это и есть, в самых общих чертах, содержание телеологического доказательства бытия Божия, которое вместе с космологическим составляет одно нераздельное доказательство, – доказательство от объекта.

с. Онтологическое доказательство

Два порядка определений Божества, добытых на субъективном и объективном пути в предыдущих доказательствах, сводятся к единству доказательством онтологическим. Точкой отправления для него, как известно, служит факт, открываемый анализом нашего сознания, – именно, что в числе наших понятий есть такое, которого мы никакими усилиями не можем вытеснить из сознания и объект которого никак не можем представить не существующим: это –

идея абсолютного, бесконечного или Божества. Слабая сторона этого доказательства, по Лассону, не в том состоит, что оно будто бы незаконно переходит из логики в онтологию, смешивает понятие с действительностью, – этот коренной *онтологизм* нашего мышления, как мы видели выше, составляет по Лассону, *conditio sine qua non* всей нашей умственной деятельности, так что при отрицании его мы необходимо впадаем в скептицизм, – а в том, что онтологическое доказательство понимает идею Божества слишком абстрактно и формалистично, как какое-то пустое бесконечное или абсолютное т. е. свободное от ограничений, отрешённое от всяких условий, бытие. Нет. Божество есть не абстрактное понятие, а идеал нашего разума, в котором сливаются в одно органическое единство, и в мире совместно и согласно работающие, идеи истины, добра и красоты. Этот идеал не отделим от нашего существа: без него невозможна работа мысли, подлинно человеческая жизнь, развитие, история и т. д. Как идеал необходимый, т. е. мыслимый с дополнительным призна-

–383–

ком его реализации, он естественно предносится нашему сознанию не в абстрактной форме понятия, а в конкретной форме вечно живой и деятельной бесконечно могущественной силы т. е. в форме представления о личном Божестве. Если же, таким образом, идея Божества объединяет в себе в конкретной форме представления о Божественной Личности все три основных и руководящих идеи нашего разума (идеи истины, добра и красоты); то, и при развитии доказательств бытия Божия, необходимо не только пользоваться логикой, не только диалектически раскрывать понятия нашего разума, но и апеллировать к нашему нравственному и эстетическому чувству. Без этого доказательства бытия Божия едва ли возвратят к себе снова то внимание и то доверие, которыми они когда-то пользовались, но которые уже давно и не без вины с своей стороны они утратили....

Только что изложенный нами курс проф. Лассона, не лишённый, по нашему мнению, интереса и сам по себе, как

довольно своеобразное явление на общем фоне однообразных и монотонных повторений доказательств бытия Божия, особенно важен в качестве дополнения к характеристике современного состояния основанного Гегелем панлогизма. Из этого курса мы видим ясно, что и „последний магикан“ панлогизма (проф. Лассон сам часто называет себя последним и единственным современным защитником гегельянства), уступая общему философскому движению эпохи, начинает сильно проникаться тенденциями философии волюнтаризма. Это – новое подтверждение высказанного нами в начале наших настоящих очерков взгляда, по которому господствующим философским направлением в современной Германии должен быть признан именно волюнтаризм.

2. Вопрос о происхождении религии по лекциям проф. Рунце

Рунце – теолог по специальности. Его своеобразность состоит в том, что, следуя современному увлечению сравнительно-филологическими приёмами изучения религии (М. Мюллер), он применяет эти приёмы не только к

–384–

исследованию общих философско-богословских проблем, но и проблем специально богословских¹⁴¹⁹. Конечно, ему не всегда удаётся достигать этим путём твёрдых положительных результатов; но зато внимательное, постоянно скрепляемое точными историческими справками и данными сравнительного языкознания, изучение религиозных идей в их генезисе обыкновенно приводит его к установке отчётливой и исчерпывающей схемы возможных решений того или другого вопроса, каковы схемы, в изложении Рунце, в большинстве случаев хорошо служат эвристическим целям т. е. помогают ориентироваться и разобраться в вопросе. Предложенная Рунце схема возможных решений вопроса о происхождении религии, т. е. одного из самых сложных и запутанных вопросов философии религии, может послужить хорошей иллюстрацией только что высказанного нами суждения.

Проф. Рунце исходит из того простого и верного взгляда, что каждая теория происхождения религии непременно сводит

её или А) к авторитету (*ῥέσει*) – понимает как нечто отвне внушённое человеку, как бы насильно на него наложенное или В) к природе (*φύσει*) – рассматривает как продукт наших сил и способностей, нашей жизни и собственной мысли.

А. Авторитет в религии может быть двоякий – человеческий и Божественный; отсюда и происхождение религии можно объяснить или а) авторитетом *человеческим* или б) авторитетом самого *Бога*.

а. Известны две теории, возводящие происхождение религии к авторитету человеческому:

а. *Эвгемеризм*, который объясняет религию посредством отчасти сознательного, отчасти бессознательного возвышения обыкновенных исторических деятелей и героев на степень благодетелей и охранителей той или другой нации, страны и т. д., – словом, на степень племенных божеств, из которых, по теории, затем образуются все остальные генерации божеств и, наконец, Бог единый.

–385–

β. *Социальный прагматизм*, который рассматривает отдельные религии, как продукт политического расчёта, соглашения или как вымысел тиранов-эгоистов (жрецов, правителей и т. д.).

б. Известны так же две теории, возводящие происхождение религии к авторитету *Божественному*:

а. Так называемая теория *механического первооткровения*, объясняющая генезис религии без всякого участия со стороны человека, в котором, таким образом, не предполагается никаких психологических задатков, никакой изначальной и природной способности к религии.

β. *Теория первооткровения* так сказать *органическая*, т. е. допускающая самодеятельное участие в выработке религиозных идей со стороны самого человека.

В. *Естественное* (по природе – *φύσει*) восхождение к религии опять можно понимать двояко, смотря потому, рассматриваем ли мы человека в религиозном отношении, как *tabula rasa* т. е. эмпирически или сенсуалистически или, наоборот, усвоем ему некоторое априорное религиозное

содержание. Отсюда, и на этой почве две группы теорий происхождения религии: а) *эмпиризм* и б) *нативизм*.

а. *Эмпиризм* в объяснении происхождения религии может иметь или *натуралистический* характер или *антропологический*.

а. *Натурализм* хочет вывести религию из наблюдения предметов и явлений природы, с помощью фантазии и олицетворения (апофеоза природы: сабеизм, зоолатрия, фетишизм и пр.).

В. *Антропологизм* выводит её из наблюдения человека над самим собою, преимущественно над мистическими проявлениями своей природы (шаманство, спенсеровская теория происхождения религии из сновидений, из наблюдения во сне над своим двойником, к каковой теории, в свою очередь, примыкает анимизм, имеющий, впрочем, собственно натуралистические корни и т. д.).

б. *Нативизм* в объяснении происхождения религии может принимать и принимал столь разнообразные

–386–

формы, что их нет возможности исчерпать. Можно, впрочем, и в нём различить две общих группы: *нативизм индивидуально-психологический* и *коллективно или народно-психологический*.

а. *Нативизм индивидуально-психологический* может принимать различные оттенки, смотря потому, в какой силе нашего духа ищется психологический корень религии, – в интеллекте (интеллектуализм – Гегель), воле (морализм – Кант), или чувстве (эстетизм – Шлейермахер), или же все эти функции сводятся к некоторому внутреннему средоточию и единству (в *Gemüth'e* – тенденция курса самого Рунце).

В. *Нативизм коллективно-психологический* истолковывает религию как продукт совокупной деятельности народного творческого духа, посредствуемой главным образом языком (М. Мюллер, Евг. Шмидт и др.).

Все перечисленные нами теории или точнее точки зрения на вопрос о происхождении религии наглядно можно представить в форме следующей простой таблицы:

ῥέσει (авторитет) φύσει (природа)

Религия есть *человеческое измышление* (Эвгемеризм, социальный прогнатизм), совершенно произвольное.

Религия есть *примышление к явлениям природы* (натурализм) или нашей человеческой жизни (антропологизм), – вынуждаемое этими явлениями и поэтому с –объективной стороны как бы *невольное*, но с субъективной – случайное, не необходимое.

Религия есть *необходимый продукт* установление Божественное (теория первооткровения в двух вышеуказанных формах), – объяснение положительного (христианского) богословия.

Религия есть *заложенных в нас свыше стремлений и способностей, т. е. происходит, в сущности, от самого Бога, но не через внешнее первооткровение, а через откровение внутреннее*, – объяснение рационалистическое (защитников „естественной религии“).

–387–

Что касается теперь положительного взгляда проф. Рунце на занимающий нас вопрос, то он не так отчётлив, как его только что предложенная классификационная схема. Стремление примирить противоположности, как бывает и всегда в подобных случаях, повело его к нерешительности в суждении и иногда вынуждало поступаться строгостью откровенной христианской догмы (это, впрочем, почти общая черта у современных протестантских теологов). Так мы замечаем эту неопределённость и колебание уже в самом определении понятия о религии. Рунце не довольствуется общепринятым простым определением религии, как „связи человека с Богом“ или „отношения к Богу“, но пытается установить своё, которое и формулирует в следующей, сложной и запутанной, форме: „религия, – говорит он, – есть естественный образ обнаружения или проявления духовной жизни, иначе собранность духа и именно – отчасти как способность или стремление выступить из данного общего состояния чувственной разъединённости и рассудочной раздробленности; отчасти как бессознательно сопровождающая нашу деятельность реакция против

изолированной (замкнутой в себе) мысли и направленной лишь на себя деятельности; отчасти, наконец, как сознательное и успокоительное погружение всего нашего волящего и представляющего существа в некоторую объемлющую нас, положительно ценную реальность¹⁴²⁰. Короче и проще это своё определение Рунце формулирует так: „религия есть отношение человека в Gemüth'e (т. е. в средоточии его жизни, в котором сходятся и наша

—388—

мысль, и воля, и чувство) к тем представлениям или, точнее, к тем волнениям (чувствованиям), которые сопровождают наши представления о сверхчеловеческом, сверхчувственном, сверхмирном, трансцендентном, трансмундном или, на религиозном языке, Божественном¹⁴²¹. Не смотря на постоянные оговорки Рунце, что его определение религии нисколько-де не включает в себе пантеистического элемента, ясно, что оно выражено очень колебательно и даёт повод ко многим перетолкованиям. Подобное же колебание между христианской догматикой и новыми веяниями замечается у Рунце, наприм., и по вопросу о первоначальной форме религии (он склоняется к признанию за такую форму так называемого „энотеизма“ или „катенотеизма“, — термин и понятие введены Максом Мюллером).

Впрочем, в своём кратком курсе Философии религии проф. Рунце стремился не столько к установке положительного решения тех или других религиозно-философских проблем, сколько к ориентировке своих слушателей в различных направлениях их современного решения. С этой же стороны, как видно уже и из предложенной выше его классификационной схемы теорий по вопросу о происхождении религии, курс почтенного учёного, обильный, как и его печатные сочинения¹⁴²², сведениями и справками, представлял незаменимые услуги. Немецкая Gelehrsamkeit проявилась в курсе во всём своём блеске и при том без сопровождающих её нередко комичных особенностей...

* * *

Конечно, Философии религии, хотя она, как мы сказали выше, и стремится в настоящее время пройти серединой между двумя крайностями, – между апологетической и ра-

–389–

ционалистической постановкой своих задач, – но самому существу дела нелегко соблюсти эту середину. К тем вопросам, которые она исследует, нельзя относиться ни холодно ни горячо и вот почему она неизбежно становится под то или другое знамя. При таком условии, она не может, конечно, служить, при характеристике современного состояния германской философии, источником *первого* порядка. Но так как, с другой стороны, и она отражает на себе, как мы это видели особенно ясно на курсе проф. Лассона, веяния времени, то некоторую долю значения, при указанной характеристике, может выполнять и она. В виду этого мы и сочли не излишним внести краткую характеристику выслушанных нами в Берлине курсов Лассона и Рунце в наш настоящий очерк философии в современной Германии.

А. Введенский

Корсунский И.Н. Высокопреосвященный Леонтий [Лебединский], митрополит Московский († 1 августа) [Некролог] // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 9. С. 390–419 (2-я пагин.).

–390–

Августа 1 дня сего 1893 года в 9 ч. 45 м. вечера, после продолжительной и тяжелой болезни, тихо почил, на 72-м году жизни, один из старейших архипастырей Русской церкви, высокопреосвященнейший митрополит Московский и Коломенский и священно-архимандрит Свято-Троицкой Сергиевой Лавры Леонтий.

Высокопреосвященнейший митрополит Леонтий, в мире Иван Алексеевич Лебединский, сын священника села Новой Калитвы Острогожского уезда Воронежской епархии, родился 22 января 1822 года. В этой же епархии получил он своё первоначальное и среднее образование, причём постоянно шёл в числе самых лучших учеников и в училище, и в семинарии. От семинарского курса его учения в Воронеже, за годы 1837–1843, до нас сохранились принадлежащие его перу разного рода письменные упражнения: периоды, хрии, рассуждения и проч., которые почти все имеют самые лестные рекомендации со стороны наставников, как например: «Во всех отношениях очень хорошая хрия»; – «с удовольствием прочитал упражнение твоё: весьма хорошо»; – «Очень достойное похвалы упражнение»; – «Отлично хорошо» и под. или латинские: «Eleganter»; – «Optime» и под.¹⁴²³. В семинарии

–391–

же Воронежской И.А. Лебединский своими способностями, трудолюбием¹⁴²⁴, отличными ответами на экзаменах и даром слова обратил на себя особенное внимание тогдашнего архипастыря Воронежской епархии, известного своим глубоким благочестием и святостью жизни, архиепископа Антония († 1846), который тогда же предрекал ему будущее высокое служение его Церкви. По окончании курса наук в Воронежской семинарии в 1843 году с отличным успехом, ИА. Лебединский,

для получения высшего образования, поступил в С.-Петербургскую Духовную Академию, где все четыре года (1843–1847) учился также с отличным успехом, имея между прочими такого высокого руководителя в своей учебной и нравственной жизни, как в Бозе почивший (в 1882 году) митрополит Московский Макарий (Булгаков)¹⁴²⁵, в то время профессор и инспектор означенной Академии, известный своей глубокой учёностью богослов и историк. В 1847 году И.А. Лебединский окончил курс в Академии пятым по списку магистром, имея товарищами своими по курсу (XVII-му со времени открытия Академии) многих, получивших впоследствии известность в том или другом отношении, каковы покойные преосвященные: Кирилл (Наумов), епископ Мелитопольский († 1866) и Виталий (Гречулевич), епископ Могилевский († 1885), профессора С.-Петербургской Духовной Академии: доселе здравствующий, тайный советник Е.И. Ловягин, покойный М.А. Голубев († 1869), и другие. В том же 1847 году, пред окончанием курса, И.А. Лебединский, на 26-м году жизни, принял монашество с именем Леонтия, данным ему в память празднуемого Церковью 23 мая св. Леонтия епископа Ростовского; июня 8 был рукоположен в иеродиакона, а 18 июля и в сан иеромонаха. Тогда же молодой инок, полный све-

–392–

жих и могучих сил духа и тела, полный высоких идеалов и стремлений, направленных ко благу церкви и отечества, выступил на поприще общественного служения. Первые, и по собственному признанию почившего лучшие, 12 лет своей службы он провёл на учебно-воспитательном поприще и главным образом в Киеве, матери городов Русских. Ибо едва только он был назначен на должность помощника ректора по преподаванию богословских наук в С.-Петербургскую духовную семинарию, как в том же 1847 году перемещён был на высшую должность инспектора и профессора богословских наук в Киевскую духовную семинарию, а прослужив пять лет (1847–1852) в этой должности, переведён был на должность инспектора Киевской Духовной Академии с званием экстраординарного профессора и с возведением в сан

архимандрита (15 февраля 1853 года), причём предметом преподавания его на академической кафедре было нравственное богословие. И только уже в 1856 году архимандрит Леонтий выбыл из Киева, быв назначен на должность ректора семинарии, каковую должность и проходил последовательно в трёх семинариях: Владимирской, Новгородской и С.-Петербургской (1856–1860), возвратившись таким образом снова в ту семинарию, в которой начал своё учебно-воспитательное поприще и всюду оставляя по себе память, как о талантливом наставнике, умном, добром, распорядительном и авторитетном начальнике и администраторе, искреннем, задушевном человеке. Тысячи учеников в разных епархиях воспитались под его руководством „и нравственный образ своего учителя, – как свидетельствует один из них, – никогда не забудут, особенно не забудут те, в коих зажжена им искра огня Божественного»¹⁴²⁶. Служба по духовно-учебному ведомству и для самого служившего была школой, в которой окончательно сложился и окреп его характер, приобретена житейская опытность, изучены разнообразные характеры людей и выработался административный такт, столь необходимый для него в видах возведения

–393–

его на высшую степень иерархического служения. К этому возведению он таким образом вполне созрел при возвращении в Петербург, несмотря на то что тогда ему далеко не было и сорока лет от роду. В Петербурге теперь, с одной стороны, он сам ближе познакомился и с делами, и с лицами высшего церковного управления, а с другой и его ближе увидели и узнали многие люди влиятельные в этом управлении. Между прочим, его хорошо узнал, по достоинству оценил и искренно полюбил первенствующий член Св. Синода, митрополит Новгородский и С.-Петербургский Григорий, бывший человеком ума глубокого и строго дисциплинированного, характера твёрдого и решительного, прямой и откровенный. Во внимании к высоким достоинствам ректора С.-Петербургской семинарии, владыка Григорий не усомнился призвать его на высшую чреду служения Церкви в сане епископском, не смотря на то, что в то

время были ректоры семинарий старейшие его по службе¹⁴²⁷, к тому же призвать на служение именно в помощь себе, в качестве викария, епископа Ревельского. Определение Св. Синода о сём Высочайше утверждено было 5 марта 1860 года, 10 марта состоялось наречение, а 13 марта и рукоположение архимандрита Леонтия во епископа. Привыкши с детства видеть во всём, совершающемся в жизни своей, руку промысла Божия, направляющую всё ко благу и потому с смиренною покорностью воле Божией приемля своё новое призвание к епископскому служению, архимандрит Леонтий и сам не мог не сознавать чрезмерной быстроты своего возвышения. „Приемля с благоговением столь высокое назначение, – говорил он в своей речи к Св. Синоду по наречении во епископа, – не могу умолчать, что оно для меня было неожиданно. Трудясь доселе, по мере моих сил, над образованием и воспитанием духовного юношества, я не дерзал думать, что на меня так скоро падёт жребий

–394–

епископства, и я, не окончивши ещё и годовичного круга на поприще приставника в здешнем духовном вертограде наук¹⁴²⁸, должен буду стать в сонме святителей, которым вверены не только овцы стада Христова, но и пастыри, – не только учащиеся истинам премудрости Божией, но и самые учителя веры“. В своём смущении от такой неожиданности и от сознания высоты предстоящего служения, призванный к сему служению, уповая лишь на благодатную помощь Божию, ободрял себя ещё благодарною к Богу мыслью о том, что начинать это служение он будет под руководством «мудрого первостоятеля церкви Русской»¹⁴²⁹. – «В твоей долголетней опытности, милостивейший архипастырь мой, взыскавший меня отеческим благовниманием, – обращался к сему последнему новонаречённый, – уповаю найти для себя совет и опору, в твоей неутомимой деятельности – побуждение к своему самоотвержению в трудах, в твоей апостольской ревности по Бозе – пламенное усердие к пользам веры и церкви»¹⁴³⁰. – Самая хиротония новонаречённого совершена была в освящённом незадолго пред тем величественном Исаакиевском

соборе, рукоположением того же митрополита Григория в сослужении собора архиереев, и в числе их ещё с Киева известного рукоположенному архиепископа Херсонского Димитрия¹⁴³¹, в присутствии Их Императорских Высочеств: в Бозе почившего Государя Наследника Цесаревича Великого Князя Николая Александровича († 1865), Великого Князя, ныне благополучно царствующего Государя Императора, Александра Александровича и Великих Князей Владимира и Алексия Александровичей. – Не долго однако же пришлось преосвященному Леонтию пользоваться руководством мудрого и опытного архипастыря, митрополита Григория. Июня 17 дня того же 1860 года владыка Григорий скончался. Но семена, брошенные почив-

–395–

шим владыкой в душу новорукоположенного им епископа – викария, пали на добрую почву и, не смотря на краткость времени, успели уже принести благовременный плод. По смерти митрополита Григория, до прибытия в северную столицу нового архипастыря, преосвященнейшему Леонтию вверено было управление целой С.-Петербургской епархией, и только 11 августа означенного 1860 года он сдал это управление новоназначенному архипастырю, митрополиту Исидору, которого, по прибытии его на епархию, приветствовал прочувствованною речью¹⁴³². Между прочим, в своё и кратковременное управление С.-Петербургской митрополией, преосвященный Леонтий имел случай быть полезным доживавшему свой век тогдашнему знаменитому архипастырю Московскому, митрополиту Филарету¹⁴³³, которому и вообще был известен с хорошей стороны¹⁴³⁴ и с которым имел случаи видаться и беседовать. – Владыка Исидор вступил на кафедру Новгородской и С.-Петербургской митрополии и в звание первенствующего члена Св. Синода уже как умудрённый долговременным опытом архипастырского служения и участия в делах высшего церковного управления и пользуясь советами такого мудрого и многоопытного святителя, как упомянутый Филарет, митрополит Московский, а потому и его руководство для преосв. Леонтия было не только не лишне, но и весьма

полезно, как дополнение к тому, что воспринято было им в руководство от его рукоположителя, митрополита Григория. Преемник последнего также вскоре хорошо узнал преосв. Леонтия (хотя мимоходом он видал его и прежде), оценил и полюбил его, сохранив искреннее расположение к нему до конца своей жизни († 1892). Летом следующего 1861 года, отправляясь в Задонск на открытие мощей

—396—

святителя Тихона, Владыка Исидор вверил преосв. Леонтию заведывание делами С.-Петербургского епархиального управления. Между тем в это время уже готова была к освящению православная Русская церковь в Париже, устроенная, при живом содействии и участии Русского Императорского Дома и представителя Российского Императора в Париже графа Киселева, с разрешения Французского Правительства, особенно благодаря стараниям тогдашнего настоятеля русской церкви в Париже протоиерея И. В. Васильева († 1882). Отцу протоиерею по многим, весьма уважительным, причинам, желалось, чтобы освящение церкви было совершенно архиерейским служением, и он просил о том Св. Синод. По совещании о том в Св. Синоде и между старейшими иерархами русской церкви, синодальными членами — первенствующим, митрополитом Исидором и святителем Филаретом, митрополитом Московским, решено было послать в Париж на освящение именно преосвященного Леонтия, как викария епархии, к округу которой принадлежит церковь Парижская¹⁴³⁵. По возвращении в Петербург с торжества открытия мощей святителя Тихона, 21 августа 1861 года, митрополит Исидор и распорядился отправлением преосв. Леонтия в Париж, где освящение предположено было на 30-е августа¹⁴³⁶ — день памяти св. благоверного князя Александра Невского, в честь которого и самый храм Парижский устроен был. Преосв. Леонтий, отправившись из Петербурга 22 августа, благовременно прибыл в Париж, с подобающей торжественностью совершил освящение церкви, в сослужении означенного протоиерея И. В. Васильева¹⁴³⁷ и других лиц

православного заграничного духовенства, при многочисленном стечении молящихся как православного, так и инославных

–397–

исповеданий, произнёс при этом знаменательное, произведшее глубокое впечатление на слушателей, слово, которое вскоре же было переведено на французский язык и напечатано и вообще исполнил данное ему важное поручение с полным успехом, оставив по себе в Париже самое отрадное воспоминание и как иерарх и как человек¹⁴³⁸. – Такому архиерею и человеку, каким был уже тогда преосв. Леонтий, не нужно было много времени, чтобы вполне быть готовым и для управления самостоятельной епархией. Время это настало для него через три года бытности викарием, и 20 декабря 1863 года преосв. Леонтий прямо назначен был на второклассную епархию Подольскую¹⁴³⁹, куда раньше обыкновенно назначались архиереи с других, самостоятельных же, епархий. Своё вступление на новую епархию преосв. Леонтий ознаменовал словом к Подольской пастве, сказанным при первом среди её священнослужении своём, 16 февраля 1864 года. В этом слове, умоляя всех словами св. Апостола – *достойно ходити звания* своего (Еф.4:1–3), новый архипастырь вместе с тем просил всех, и пастырей и пасомых, своими молитвами споспешествовать ему, да соделает Господь служение его у них „достойным и благоплодным во славу Его святой церкви, да даст ему силу и крепость к успешному несению нелёгкого бремени пастырских трудов»¹⁴⁴⁰. Подлинно нелёгкое бремя возложено было на рамена нового архипастыря Подольского. Известно, с какими трудностями приходится и вообще бороться русской администрации на западных окраинах нашего обширного отечества. Ещё больше трудностей на этих окраинах выпадает на долю наших православных архипастырей, особенно таких, которые, обладая характером твёрдым и решительным, будучи всецело преданы церкви и престолу православной России, не хотят сидеть там сложа руки и быть безучастными зрителями латино-

–398–

польской, иезуитской пропаганды, намеренного попирания всего русского и т. п. А таков и был преосв. Леонтий, который, верно следуя примеру своего рукоположителя, митрополита Григория в „пламенном усердии к пользам веры и церкви“ и твёрдом, решительном действовании на пользу той и другой, вступив на Подольскую епархию с свежими силами, деятельно стремился к тому, чтобы оказаться в ней *достойным* своего звания. Для сего много, очень много ему предстояло там сделать, и он в течение слишком 10-летнего своего пребывания на этой епархии весьма много сделал на пользу не только веры и церкви, но и отечества, по всем частям управления ею. „Имя его, говорит о преосв. Леонтии один из священников Подольской епархии, – было окружено здесь особенным блеском: им восхищалось юношество, им гордилось духовенство, к нему тяготело сословие учащихся, к нему направлялись симпатии всего светского общества. Умом и сердцем его жила вся епархия. Это достопамятное имя начертано на храмах Подольских¹⁴⁴¹, на страницах истории местной церкви и общества православного. Неизгладимыми буквами начертано оно и на сердцах Подольской паствы, из которых многие и многие бились к нему горячею любовью¹⁴⁴². И я твёрдо знаю это и свидетельствую пред миром, и истинно есть свидетельство моё“¹⁴⁴³. Сам высокопреосвященнейший Леонтий, в одном из искренне-дружеских, доселе не напечатанных, писем своих к земляку, покойному преосв. архиепископу Тульскому Никандру, именно в письме от 10 ноября 1872 года, исповедал это. „Поработавши 9 лет в Подолии, – писал он в этом письме, – я, по милости Божией, сделал кое-что довольно прочно; не сидел без пользы. Полонизм поборол изрядно; но дух шляхетский и жидовскую меркантильность в духовенстве нашем – не скоро ещё выкурить можно. Надеюсь на семи-

–399–

нарию и училища, которые идут у меня добрым путём»¹⁴⁴⁴. Но в общем и духовенство было им поднято на довольно значительную, особенно по сравнению с прежним, высоту и в умственном и в нравственном отношениях, словом и примером

архипастыря было вызвано из состояния апатии и подвигнуто к деятельности, ближе всего миссионерской и проповеднической, оживлено, поднято им и в своём самосознании и самочувствии, раньше подавленном. И правительство ценило деятельность архипастыря Подольского. Сверх Высочайшего пожалования, при лестных рескриптах, орденами, преосв. Леонтий 8 апреля 1873 года на Подольской же епархии возведён был и в звание архиепископа. Однако постоянная борьба с полонизмом, иезуитизмом и жидовством, неустанные и разнообразные труды, которым, казалось, и конца не было, стали утомлять и его сильную и деятельную натуру; он не мог не желать перехода на более покойную епархию, вообще «переменить епархию, где» он, – как сам писал к тому же преосв. Никандру от 8 апреля 1874 года, – «измучился и здоровье испортил», где так много претерпел разного рода неприятностей, которые «оседили» его «голову», и т. д., хотя формально никуда не просился, ибо опасался, «что бы не пойти против воли Божией»¹⁴⁴⁵. И он, конечно, заслуживал перемещения на лучшую епархию. Таковой епархией оказалась Херсонская, на которую он и перемещён был в том же 1874 году 2 октября. Ноября 10 дня он совершил последнее священнослужение на Подольской епархии и при этом сказал слово к пастве, в котором, согласно вышеизложенному, между прочим говорил: «Почти одиннадцать лет Господь судил мне нести бремя архипастырского служения Подолии. Эти годы, по долгу звания моего, посвящены были трудам, направленным к преуспейанию православия и благочестия в пастве, – и труды не остались бесплодными»; в заключение же от имени Божия призывал «прощальное пастырское благословение на всю

–400–

возлюбленную паству Подольскую»¹⁴⁴⁶. – В день праздника Введения во храм Пресвятыя Богородицы 21 ноября преосв. Леонтий совершал первое своё священнослужение в Одесском кафедральном соборе и словом с церковной кафедры приветствовал свою новую Херсоно-Одесскую паству¹⁴⁴⁷; а немного более, нежели через год после того, именно 7 декабря 1875 года владыка уже и прощался с этой паствою¹⁴⁴⁸; ибо

высшей церковной и державной властью был призван (16 ноября 1875 года) на епархию Холмско-Варшавскую, в самое главное средоточие полонизма, как уже испытанный в борьбе с ним и латинским иезуитизмом, и к тому же призван в то время, когда в Холмской Руси только что совершилось (в мае того же 1875 года) воссоединение остальных униатов с православием, которых таким образом нужно было утверждать в вере православной, а потому и вообще благоустроить епархию сообразно потребностям, вызванным этим воссоединением. С этого времени начинается и за тем в течение шестнадцати лет продолжается самый блестящий и обильный плодами период архипастырской деятельности Высокопреосвященнейшего Леонтия, но в то же время и самый изумительный по широте и напряжению этой деятельности, тесно связанной с предшествовавшим ничем особенным не успевшему ознаменовать себя краткому Херсонскому периоду Подольским периодом таковой же деятельности. Подробное и обстоятельное изображение этой деятельности можно находить в изданных покойным П.Н. Батюшковым обширных исторических описаниях Подолии и Холмской Руси. Мы ограничимся здесь указанием на главнейшие черты её. Уже при первом своём служении в Варшавском кафедральном соборе 18 января 1876 года, приветствуя свою новую паству словом с церковной кафедры и призывая на неё благодать Божию, он не скрывал трудностей предстоявшего ему служения. „Вступая в служение церкви Холмско-Варшавской, – говорил он тогда, – требующее многих тру-

–401–

дов, я сознаю свою немощь; но со смирением уповаю на помощь всемогущей благодати Божией. Призванный Промыслом Вышнего заботиться о благе и спасении вручённой мне паствы среди смешанного населения, и в большинстве недавно пришедшей в ограду православия, – я потщусь трудиться с полным усердием, по мере моих сил; но надежду на успех своих забот возлагаю на благодать Божию“¹⁴⁴⁹. И благодать Божия помогла архипастырю совершить своё дело в новой епархии с полным и вожделенным успехом. Его

архипастырскими заботами и усилиями окраина, в которой он поставлен был главным стражем православия, к концу его там пребывания, видимо для всех объединилась в духовном отношении с православной Россией. С целью такого объединения и вообще утверждения православия в Привислянском крае им было увеличено число лиц православного духовенства почти при всех городских церквях, восстановлено много пришедших в разрушение во времена унии православных храмов и много устроено новых¹⁴⁵⁰; в видах увеличения числа монашествующих в монастырях, долженствующих, по его искреннему убеждению¹⁴⁵¹, служить хорошими рассадниками православия и благочестия в крае, им исходатайствовано возведение Яблочинского мужского монастыря, древнего памятника православия в крае, на степень первого класса, а в посаде Лесне, во времена унии служившем центром латинской пропаганды, устроена православная женская община, и т. п. В то же время им предпринимаемы были целесообразные меры как для возвышения умственного уровня и нравственного улучшения духовенства, так и для поднятия авторитета его в глазах иноверных. Для сего он поднимал, улучшил и благоустроил местные духовно-учебные заведения, особенно же Холмскую семинарию, увеличил число благочиннических округов в видах более удобного и бдительного надзора за приходским духовенством, – исходатайствовал от

–402–

Правительства увеличение окладов жалованья духовенству, дабы оно не имело нужды во взимании платы за требы с прихожан, и т. д. Не оставлял высокопреосвященнейший Леонтий своим архипастырским попечением и народ. Памятниками его деятельности в этом направлении служат: восстановление и усиление, распространение деятельности церковных братств, издревле существовавших в юго-западном крае, увеличение числа и благоустройство церковно-приходских школ, церковно-приходских попечительств, школ и приютов при монастырях (Яблочинском и Лесническом), усиление церковной проповеди и проч. Благодаря этому, восстановленное им в 1879 году Холмское Православное Свято-Богородицкое Братство,

состоящее под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством и имеющее целью содействовать укреплению и преуспеянию православия в Холмской Руси, уже успело многое сделать для достижения сей цели, как напр. ещё в 1885 году впервые выпустило в свет «Холмский народный календарь», в тех видах, чтобы вытеснить из народного употребления составленные в латинском и польском духе календари польские; Холмская духовная семинария достигла такого благосостояния во всех отношениях, о котором до 1875 года нельзя было и думать, и т. д.

И вот, как высшее воздаяние за все эти, подлинно великие, заслуги Высокопреосвященнейшего Леонтия на пользу церкви и отечества в западной окраине России, последовало назначение его, при лестном Высочайшем рескрипте от 17 ноября 1891 года, исчислявшем эти заслуги, на кафедру святителей Петра, Алексия, Ионы и Филиппа. В день памяти первого из сих святителей св. Петра митрополита, 21 декабря того же 1891 года высокопреосвященнейший митрополит Леонтий совершил своё первое торжественное вшествие в большой Московский Успенский Собор и первое в нём священнослужение, которое сопровождено было, по обычаю, поучением к новой пастве; а в день памяти другого из тех же святителей, св. Филиппа митрополита 9 января следующего 1892 года он совершил своё первое священнослужение в Свято-Троицкой Сергиевой Лавре, как священно-

—403—

архимандрит её. Не много времени судил Господь ему пробыть на этой кафедре, всего полтора года, а действительное служение его на ней продолжалось и того меньше, именно около года; но и за это короткое время почивший владыка многое сделал, ещё больше того предначертал или предполагал сделать на пользу церкви Московской. Сюда относятся распоряжения его по отношению к духовенству, направленные, с одной стороны, к восстановлению должного порядка при совершении богослужения¹⁴⁵², а с другой, к усилению просветительной деятельности духовенства, особенно с помощью церковно-приходских школ¹⁴⁵³. Сюда же должно

отнести истинно-отеческие попечения его о духовно-учебных заведениях епархии, из коих столичные и находящиеся в Сергиевой Лавре и Вифании он лично посещал, и даже не раз, о подъёме духовно-литературной деятельности¹⁴⁵⁴, и т. д. Между прочим особенно милостивым вниманием, его пользовалась Московская Духовная Академия. Её корпорация, без сомнения, помнит его первое посещение Академии 10 января 1892 года, его мудрые, глубоко-назидательные беседы с нею и с учащеюся в Академии молодёжью в этот и в ближайшие предшествующий и последующий дни, его всестороннее обозрение зданий академических, тогда же высказанные им благожелания относительно расширения академического храма, относительно учёно-литературной деятельности Академии и проч.¹⁴⁵⁵ Такой же характер носили и последующие его посещения Академии. В исполнение своих благожеланий по отношению к ней, владыка, не смотря на кратковременность своего пребывания на Московской архиерейской кафедре, успел сделать то, что храм академический, преимущественно на изысканные им средства, Был в том же 1892 году расширен, благоуукрашен и 20 сентября освящён самим владыкой, успел не только

—404—

поддержать, ободрить и усилить учено-литературную деятельность Академии, но и поместить в академическом журнале свои академические лекции по нравственному богословью¹⁴⁵⁶, привлёк Академию к участию в чествовании 500-летия со дня блаженной кончины преподобного Сергия 25 сентября 1892 года и дал средства к изданию трудов Академии, составленных в память этого события, с деятельным сочувствием отнёсся к существующему при Академии Братству преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам её, пожертвовав в Братство и от себя значительную сумму, и т. д. Но без сомнения, самым важным событием в кратковременное пребывание владыки Леонтия на Московской кафедре было упомянутое чествование 500-летия памяти преподобного Сергия, в каковом чествовании владыка принимал самое живое и деятельное участие. Под его непосредственным руководством выработана программа

торжества; им исходатайствовано совершение торжественного крестного хода из Москвы в Сергиеву Лавру; он же первенствовал и в самом церковном чине празднования, которое занимало внимание всех и описываемо было едва не во всех повременных органах печати. Наконец, драгоценным не только в церковно-общественном, а и в научно-богословском отношении памятником его живого участия в том же чествовании служит и навсегда останется исполненное им на собственные средства фототипическое издание Нового Завета, писанного рукою духовного друга преподобного Сергия, одного из трёх святителей Московских, св. Алексия митрополита¹⁴⁵⁷.

Так светла, широка и многоплодна была свыше 46-летняя пастырско-педагогическая и 33-летняя архипастырская деятельность почившего владыки Московского. Не менее светлыми чертами сияет и общий его духовно-нравственный облик. Это была личность живая по природе, полная высоких стремлений и жажды кипучей деятельности, при

—405—

обладании могучими силами и несокрушимой энергией, — натура творческая. Этим объясняется всё то, что он делал и сделал в своей почти полу столетней общественной жизни и деятельности. Если какая либо идея доброго, общепольного и под. западала в его душу, то желание довести её до осуществления во что бы то ни было овладевало всем его существом. Он волновался, не успокаивался ни днём, ни ночью до тех пор, пока не достигал цели своего желания, пока не видел благотворности исполненного дела. Отсюда и в учениках и в подчинённых своих он особенно ценил и отмечал выдающиеся дарования с таким же творческим характером, приближал их к себе, делал своими сотрудниками и никогда не оставлял и не забывал их после, когда обстоятельства отдаляли их от него. В связи с тем он был человек в высшей степени искренний, прямой, откровенный и в словах, и в действиях. Его мысль быстро переходила в слово и дело. Он часто не заботился даже и о последствиях сказанного и сделанного им, о том, что подумают и заговорят о нём. Поэтому он везде и всегда, — и на церковной кафедре, и в общественных

собраниях, и в частных беседах, – был человеком простым, задушевым, любвеобильным. Такие люди, как известно, на первых порах производят смешанное впечатление; но затем, чем больше и ближе их узнают, тем большее возбуждают они к себе удивление и расположение. Так было с высокопреосвященным Леонтием на Подольской и Холмско-Варшавской кафедрах. Встречали его там сдержанно и даже с недоверием, а провожали со всеми признаками искренней любви и горячего сожаления, с горькими вздыханиями и громким плачем. Далее, такие натуры не замыкаются в себе, а бывают широкими и общительными. Таков был и почивший владыка, всегда и везде, входя в общение и с важными лицами, и с простыми людьми, с учёными и некнижными и отовсюду извлекая годное для общепольного. И такую общительность, свободную от бюрократической замкнутости, он считал одним из достоинств пастыря, так как видел в ней могущественное средство к приобретению опытности в пастырском душепопечении,

–406–

к развитию и усовершенствованию дара слова, столь необходимого для проповедничества, и т. п. По связи с тем же учительство, проповедничество он считал самою существенною обязанностью пастыря Церкви и во всякое, а особенно в настоящее, время, сам в себе подавая живой пример исполнения этой обязанности и обладая к исполнению её выдающимися способностями. Ещё когда он был в Воронежской семинарии учеником, на его проповеди в великий пяток наставник сделали такую заметку: „Сочинитель подаёт лестные о себе надежды; можно надеяться, что он со временем будет прекрасным проповедником; и первый опыт сей довольно зрел, и заслуживает очень хорошую похвалу»¹⁴⁵⁸. Эта заметка имела пророческое значение. Высокопреосвященный Леонтий является одним из выдающихся проповедников нашего времени и нашей церкви. *Слова и речи* его, которые впервые изданы были уже в 1867 году, а в 1888 году напечатаны были третьим, значительно пополненным, изданием в двух томах, вполне отражают на себе обрисованные нами черты его нравственного

образа и характера. Они суть плод непосредственного вдохновения и чувства и не обнаруживают продолжительной и часто утомительной работы мысли, хотя, конечно, все они хорошо продуманы. Будучи свободны, с одной стороны, от диалектических тонкостей и извитий мысли, а с другой, – от искусственности в слововыражениях, ораторских приёмах и прочего, относящегося до школьного красноречия, они все просты и вместе глубоко-содержательны, обильны мыслями, добрыми, задушевными чувствованиями и назиданием, жизненны. По большей части это суть экспромты, импровизации. В отношении к направлению содержания своего они являются, в большинстве случаев, попыткой соединить догматическую сторону проповеди с бытовой, так как и произносимы были обыкновенно в виду того или другого случая или события в церковной жизни, как это мы и могли видеть на приведённых из них отрывках. – Вообще же черты духовно-нравственного облика, характера почившего архипастыря, никогда не тер-

–407–

певшего ни в себе ни в других фарисейства, можно видеть описанными в его же собственном послании к пастырям Херсоно-Одесской епархии, в котором он, выставляя на вид высокие требования от пастырского служения, вместе с тем и тем самым невольно затрагивает и свои задушевные мысли, желания, чувствования, описывает, так сказать, свою душу¹⁴⁵⁹. Не удивительно, поэтому, что его высоко ценило и начальство, и общество. Кроме наград орденами, которые он имел, из русских, все по орден св. Владимира 1 степени включительно и многие из иностранных (Черногорский, Болгарский и др.), он уже в 1883 году Высочайше пожалован званием члена Св. Синода; за тем он состоял почётным членом всех православных духовных Академий, Общества истории и древностей Российских, Общества любителей духовного просвещения и других обществ и учреждений.

И такого архипастыря не стало. Ещё в 1891 году, подъезжая к первопрестольной столице, он говорил одному из встретивших его собеседников: „С одной стороны рад я, что еду в православную Москву. Вся жизнь моя прошла на чужбине,

среди иноверцев, и я рад, как воин, возвращающийся с поля брани на свою родину, а с другой, – чувствую, что я еду сюда уже умирать; если бы я ехал сюда десять лет тому назад, то мог бы сделать много полезного, а теперь уже изнемог. – Зачем, владыко, – заметил ему собеседник, – навевать на себя такие мрачные думы; жизнь наша зависит от воли Божией. – Но вы мой ученик, – возразил владыка, – и должны знать, что воля Божия часто сказывается в предчувствиях”¹⁴⁶⁰. И предчувствие его не обмануло. Оно оправдалось даже раньше, нежели как можно было думать, судя по крепкому от природы телесному составу владыки. Не много более года прошло со времени вступления его на Московскую кафедру, как по неисповедимым судьбам Владыки неба и земли, жизни и смерти, он в самый праздник Рождества Христова 25 декабря прошлого 1892 года, застигнут был на своём жизненном пути тяжкою бо-

–408–

лезною, нервным ударом, выразившимся в так называемой афазии, принудившей его покинуть неутомимую дотоле деятельность и, при свойственной ему, даже во время продолжавшейся целые месяцы болезни, не оставлявшей его жажде деятельности, сидеть сложа руки. В течение этих месяцев болезнь то облегчалась, – и владыка совершал священнослужение, говорил поучения, мелькал и для него, и для паствы луч надежды на полное его выздоровление, – а то снова обострялась и принимала тревожный характер. Не далее как в летний праздник преподобного Сергия 5 июля сего 1893 владыка приехал и в Лавру Сергиеву, совершил здесь праздничное священнослужение, принимал представителей Лавры с её учреждениями, Академии, Сергиево-Посадского духовенства и других лиц. Но уже вскоре после этого врачи заметили новый зловеющий признак в течении болезни владыки, закупорение вен в правой ноге, угрожавшее гангреной и действительно вскоре произведшее последнюю. Тогда для всех стала ясной безнадёжность положения болящего. Не скрывал этого от себя и сам владыка, во всё время болезни своей находившийся в полном сознании, хотя, вследствие афазии, говоривший иногда и не то, что думал и сознавал. Он стал

заботливо готовиться к переходу в загробную жизнь и делал распоряжения на случай смерти. Так он выразил желание быть погребённым в том именно облачении, которое получил в дар от покойной Государыни Императрицы Марии Александровны († 1880) по случаю хиротонии своей во епископа, в котором совершал освящение Парижской православной русской церкви в 1861 году и которое потому особенно бережно хранил, как дорогое сокровище. Митру он просил надеть на него при погребении ту именно, на которой, кроме изображений Спасителя и Божией Матери, имеются ещё изображения св. Леонтия Ростовского, его небесного покровителя в иночестве, и св. Митрофана Воронежского, покровителя его родины. Близко стоявших к нему в последнее время, и особенно во всё продолжение его тяжкой болезни, лиц (как напр. о. архим. Лаврентия, О.П. Богоявленского, С.А. Кольцова и др.) он благословил иконами. Но главное, он выразил твёрдое и искреннее

—409—

желание встретить вполне христиански час смерти. Он благовременно исповедался, приобщился св. тайн и оособоровался. Это было 31 июля. В это время навестили его, кроме обоих викариев, преосвященный Герман, настоятель Московского Донского монастыря, и только что прибывший в Москву высокопреосвященный Феогност, архиепископ Новгородский, который был его добрым сотрудником и помощником во Владимире, Новгороде и в Подолии в 1856–1859 и 1864–1870 годах. Последние сутки до кончины владыка был почти постоянно в забытии и в 9 ч. 45 м. вечера 1 августа, в день празднования происхождения честных древ Креста Господня, тихо почил на веки, закончив несение креста, волею Господнею на него возложенного.

Тотчас же по кончине владыки, тело его по уставу опрятано было и поставлено на катафалк в зале покоев его летнего местопребывания, Черкизовского архиерейского дома. Двенадцать редких ударов колокола Ильинской церкви села Черкизова возвестили о кончине Московского архипастыря, а затем около 11 часов ночи и с Московской Ивановской колокольни

послышались такие же печальные 12 ударов. В ту же ночь о кончине архипастыря дано было знать по телеграфу в Петербург высокопоставленным особам, родственникам почившего и в Сергиеву Лавру. – Первая панихида по усопшем совершена была ещё в 12-м часу ночи 1 августа о. архимандритом Лаврентием. На другой день 2 августа, в 6-м часу утра, на дачу в Черкизово прибыли: управляющий Московской митрополией преосвященный Александр, епископ Дмитровский, преосвященный Тихон, епископ Можайский и другие духовные особы и, по облачении усопшего владыки в архиерейские одежды при пении псалма: *Да возрадуется душа моя о Господе*, и проч., соборне совершили над ним панихиду, после которой сами же эти преосвященные и положили начало чтению св. Евангелия по усопшем. В то же утро совершена была там, на даче, первая заупокойная литургия по усопшем, а по литургии почти непрерывно совершаемы были панихиды архиерейским и иерейским служением, причём на одной из них присутствовал Его Императорское Высочество Московский Гене-

–410–

рал-Губернатор Великий Князь Сергей Александрович и другие начальствующие лица Москвы, и разные почётные особы. В Сергиевой Лавре также ещё утром совершены были заупокойная литургия и панихида, совершённая в Троицком соборе о. наместником Лавры архимандритом Павлом соборне, а в Академической Покровской церкви, где литургию в этот день совершал прибывший накануне о. протоиерей Иоанн Кронштадтский, – на панихиду после литургии, кроме о. Иоанна, выходили ещё, с о. ректором Академии архимандритом Антонием во главе, прибывшие к тому времени архимандриты Афинской посольской церкви Михаил (Грибановский), Самарского Преображенского единоверческого монастыря Тихон и член учреждённого собора Сергиевой Лавры Рафаил и прочее духовенство, в присутствии множества молящихся. Между тем в Черкизове, в 7-м часу вечера, тело усопшего владыки было положено архимандритами во гроб, после чего опять совершаемы были архиерейским служением панихиды. В совершении одной из них участвовал и прибывший к вечеру в

Москву о. ректор Академии архимандрит Антоний с о. Иоанном Кронштадтским. На третий день по кончине владыки, 3 августа, тело его торжественно перенесено было из Черкизова в соборный храм святителя Алексия в Чудов монастырь, при участии в священнослужениях на сей случай преосвященнейших: Феогноста, архиепископа Новгородского, Нестора, Александра и Феодосия, настоятелей Московских, Новоспасского, Симонова и Заиконоспасского, монастырей, и Александра и Тихона, викариев Московской митрополии, с сонмом архимандритов, протоиереев, иеромонахов и иереев и в сопровождении разных начальствующих и почётных лиц светских и массы народа. Пред перенесением протопресвитер Большого Московского Успенского собора Н.В. Благоразумов сказал небольшую, но сильную по мысли и чувству любовь к почившему, речь, произведшую глубокое впечатление на слушателей¹⁴⁶¹. Это перенесение, состоявшееся после ранней заупокойной литургии, начатой в Черкизовской церкви в 6 ч. утра и совершённое

—411—

ной преосв. Феодосием, и после панихиды, совершенной высокопреосвященным Феогностом с обоими викариями Московской митрополии и в сослужении многочисленного сонма духовенства, с 8³/₄ ч. утра продлилось до 1¹/₂ ч. дня, когда гроб с телом владыки, при печальном перезвоне колоколов Московских церквей, с торжественным крестным ходом, был внесён в Чудов монастырь, где поставлен был на катафалк в Алексиевской церкви. В 2 часа по полудни здесь совершена была торжественная панихида по усопшем, в служении коей участвовали: архиепископ Феогност, епископы: Герман, Нестор, Александр, многие архимандриты, протоиереи и проч., причём после пения „Со святым упокой“ председатель общества любителей духовного просвещения о. И. Д. Петропавловский произнёс глубоко-прочувствованную и весьма назидательную надгробную речь из слов стихир последования погребения священнического: *Приидите, узрим все чудо паче ума, иже вчера с нами сый, ныне лежит мертв*¹⁴⁶². После панихиды стали допускать народ для поклонения усопшему. В 6 часов

вечера того же дня, после панихиды, совершена была заупокойная всенощная, а на другой день, 4 августа, состоялось отпевание тела усопшего. При этом заупокойную литургию совершал высокопреосвященнейший Феогност в сослужении обоих викариев Московской митрополии, ректора Московской Духовной Академии архимандрита Антония, протопресвитера Н. В. Благоразумова и прочего духовенства. Вместо причастного стиха ректор Московской духовной семинарии архимандрит Климент произнёс весьма поучительное слово, имевшее предметом своим заветы, оставленные нам почившим владыкой, и сказанное на текст: *Подвигом добрым подвизахся, течение скончах, веру соблюдох* и проч. (2Тим.4:7–8)¹⁴⁶³. На отпевание, кроме упомянутых преосвященных, вышли ещё преосвященные: Герман, Нестор, Феодосий и Александр, осмнадцать архимандритов, протопресвитер и множество протоиереев и прочего духовенства. Присутствовали: Великий Князь Сергей Александр-

–412–

рович с своей Августейшей супругой, товарищ обер-прокурора св. Синода тайный советник В. К. Саблер, начальствующие лица Московского военного и гражданского управления, почётные особы обоего пола, представители сословий и учреждений, настоятельницы монастырей, различные депутации и проч. Во время отпевания св. Евангелие читали поочерёдно преосвященные: Феогност, Александр, Герман, Нестор и Феодосий, а канон – преосвященный Александр епископ Дмитровский. В 1 ½ ч. по полудни окончилось отпевание, и печальная процессия двинулась в путь из Кремля по направлению к вокзалу Ярославской дороги, для дальнейшего следования к месту погребения почившего, в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру, сопровождаемая всеми присутствовавшими при отпевании и массой народа, в предшестве множества хоругвей из соборов и монастырей, св. икон и проч. Из архиереев на всём пути следования процессии сопровождали тело усопшего высокопреосвященнейший Феогност и преосвященные викарии Александр и Тихон; из других лиц духовенства – ректор Московской Духовной

Академии архимандрит Антоний, ректор Московской духовной семинарии архимандрит Климент, архимандриты – Покровского монастыря Сергей, Златоустовского Поликарп и Николо-Перервинского Лаврентий, члены духовной консистории протоиереи А.И. Соколов, П.И. Казанский, В.С. Марков и другие; а из светских лиц товарищ обер-прокурора св. Синода тайный советник В.К. Саблер, Московский губернатор действительный статский советник А.Г. Булыгин и другие. Во многих местах, на пути следования процессии от Кремля по Никольской, Мясницкой и Каланчёвской улицам, были остановки для совершения литий по усопшем, при многочисленном стечении молитвенников о душе почившего. В 3 ч. 15 м. дня печальная процессия прибыла на вокзал Ярославской железной дороги, гроб на руках архимандритов снят был с катафалка и перенесён на особо приготовленную открытую платформу, где также был подобающим образом установлен на катафалк, причём и сама платформа была задрапирована чёрным сукном, а по обеим сторонам гроба поместились четыре иеродиакона с хоругвями и иеромонахи и размещены были иконы

—413—

и принадлежности архиерейского сана. В 4 ч. 35 мин. по полудни траурный поезд двинулся в путь и на этом пути совершаемы были заупокойные литии, с остановками поезда, при множестве молившихся дачников и поселян, на Перловской платформе, на станциях Мытищи, Пушкино и Хотьково, а в ближайших к пути следования поезда церквях производился печальный перезвон колоколов. Между тем на станцию Сергиево заблаговременно собрались Лаврское духовенство, в числе 68 иеромонахов и иеродиаконов, с о. наместником Лавры архимандритом Павлом во главе, профессора Московской Духовной Академии и наставники Вифанской духовной семинарии, представители местной администрации и городского управления и другие лица начальствующие, прибывшие из Москвы и Дмитрова. Крестный ход с хоругвями и иконами двинулся из Лавры на вокзал в 5 ½ ч. В 6 ч. 50 минут печальный поезд прибыл на станцию Сергиево и встречен был всеми собравшимися на вокзале, при перезвоне колоколов Лаврской

колокольни и Посадских приходских церквей. По остановке поезда и перенесении гроба на летний вокзал сопровождавшие тело почившего архиереи вышли из вагона и облачившись, вместе с другими также сопровождавшими гроб духовными лицами и прибывшим из Лавры на станцию духовенством, совершили заупокойную литию, после которой печально-торжественная процессия с гробом усопшего двинулась с вокзала в Лавру, сопровождаемая, кроме приехавших с поездом и прибывших на вокзал, множеством народа, занимавшего не только всё протяжение дороги от вокзала к Лавре, но и прилегающие к ней места и здания, при не умолкавшем печальном перезвоне колоколов в Лавре с его учреждениями и в Посаде. Пред Пятницкой церковью и святыми воротами Лавры были остановки для совершения литий. По внесении гроба в Успенский собор, архиепископом Феогностом и обоими викариями Московской митрополии была совершена соборне панихида и затем около 8 часов вечера началось заупокойное всенощное бдение, после которого начатое иеромонахами чтение Евангелия при гробе продолжалось всю ночь, также как всю ночь местные жители и с разных сторон прибывшие богомольцы допускаемы

—414—

были к поклонению праху усопшего. Между тем ещё в тот же день 4 августа в 9 ч. 25 минут вечера, во время всенощного, прибыл из Москвы Его Императорское Высочество Великий Князь Сергей Александрович с Супругой Великой Княгиней Елисаветой Феодоровной и с свитой, и прямо с вокзала проследовал в Троицкий собор по обычаю для поклонения св. мощам преп. Сергия. В соборе Августейшие Особы встречены были архиепископом Феогностом и епископами Александром и Тихоном, а также наместником Лавры архимандритом Павлом и братией. По выслушании молебствия Преподобному, Их Высочества приложились к св. мощам преподобного Сергия и были благословлены от высокопреосвященнейшего Феогноста иконой Угодника Божия, а затем проследовали в митрополичьи покои. Несколько позднее Великий Князь посетил Успенский собор, причём поклонился усопшему архипастырю и затем

осматривал место под Успенским собором, приготовленное для погребения праха усопшего. – На другой день, 5 августа, заупокойная литургия в Успенском соборе началась в 8 часов утра и совершал её опять высокопреосвященнейший Феоност с обоими викариями Московскими в сослужении наместника Лавры архимандрита Павла, ректора Московской духовной семинарии архимандрита Климента, инспектора Московской Духовной Академии архимандрита Григория, настоятеля Московского Покровского монастыря архимандрита Сергия, настоятеля Московского же Златоустовского монастыря архимандрита Поликарпа, священника Чичегова и чередного иеромонаха. Пел хор Лаврских певчих. В начале литургии в собор прибыли Их Высочества со свитой. Кроме того, за литургией присутствовали: командующий войсками Московского округа А. С. Костанда, товарищ обер-прокурора св. Синода В. К. Саблер, Московский губернатор А. Г. Булыгин, управляющий канцелярией Московского Генерал-губернатора В. К. Истомин, Московский губернский предводитель дворянства князь П. Н. Трубецкой, Московский городской голова К. В. Рукавишников, профессора Московской Духовной Академии, преподаватели Вифанской духовной семинарии, директор местной гимназии Н. И. Тихомиров, представители местной адми-

–415–

нистрации и городского управления, Дмитровский уездный предводитель дворянства Г.И. Кристи, игуменья Хотькова монастыря Варсонофия, начальница Дома Призрения Е. С. Кроткова с группой воспитанниц управляемого ею приюта и многие другие лица обоего пола. Вместо причастного стиха о. ректор Академии архимандрит Антоний произнёс следующее слово:

„Погребальные молитвословия убеждают нас в непрестающей никогда силе той духовной любви, которая связывает между собою сынов царства Божия, а между архипастырем и его паствой бывает крепка настолько, что по справедливости уподобляется взаимной любви жениха и невесты. Посему, казалось бы, все мы сыны церкви Московской должны были взирать на кончину земной жизни усопшего

владыки без того тяжёлого чувства ужасной, по своей таинственности разлуки, которое тем не менее испытывается нами во всей силе. Томительное чувство это прежде всего показывает нам, что усопший не был нам чужд по духу. Но ведь если наше единение и общение с ним действительно существует, то это было общение не в делах мирских, не в брашне и питии, или временных предприятиях внешней жизни, но прежде всего общение в молитве, в слушании от него слова Божия и в исполнении предначертаний из жизни церковной. Откуда же тяжёлая, тупая боль разлуки, если вечное нас соединяет? Источник нашей скорби довольно понятен. Мы томимся при виде гроба нашего святителя мыслью о чём-то невыясненном, о чём-то им недоговорённом; думается, что большинство скорбящих о разлуке с ним сходятся в желании услышать его исповедь, хотя бы на один час проникнуть во внутреннее содержание его духа и затем уже спокойно отпустить его в вечность. Не о том наша томительная тоска, возлюбленный архипастырь, что ты не успел ознаменовать своё краткое пребывание с нами множеством внешних мероприятий и новых учреждений. Что значить могли бы они для того дела духовного возрождения паствы, которое совершается прежде всего в самой душе, во внутренней жизни архипастыря, в отличие от жизни учреждений мирских и временных, где исчисление внешних заслуг деятеля, может быть, и имеет какое-либо

—416—

значение. Напротив, в том таинственном единении совестей человеческих, к которому сводится содержание жизни церковной, бесконечно большую нравственную пользу могут получить люди, когда пред ними откроется внутреннее святилище души пастыря, скорбящего и плачущего о наших несовершенствах, неустанно в горячей мольбе повергающегося пред Господом и словом евангельского назидания умоляющего нас покаяться, возлюбить Господа и друг друга и хранить в чистоте своё христианское звание. Так раскрытый пред веками и народами всеобъемлющий дух божественного Павла, или одна покаянная скорбь Марии Египетской, приближая их вместе

с прочим сонмом св. угодников к нашей жизни, является для христианина источником нравственных сил, преимущественно пред воспоминаниями о внешних заслугах не только недавних деятелей общественных, но даже родных или товарищей каждого. Дух владыки Леонтия не успел раскрыться во всей полноте пред паствой Московской и в этом причины нашей теперешней тяжёлой скорби. Но если мало познан нами дух усопшего, братия, то не его мы можем винить в этом. Господу угодно было, чтобы не во всей полноте владыка Леонтий мог преподать вам некое дарование духовное к утверждению вашему, как стремился это сделать Апостол, собираясь видеть Римскую церковь. И при всём том не вполне обездоленными оставил нас Господь, ибо знавшие усопшего близко, внимательно следившие за обнаружениями внутренней жизни владыки, теперь при его гробе могут несомненно указать братиям главнейшие и лучшие упования жизни, которые днесь он завещает нам возделывать, и которым он был настолько постоянно и твёрдо предан, что даже и по кончине его живы пред нами, знавшими его, эти стремления его сильного духа. По истине он мог бы сказать с апостолом Петром: *буду стараться, чтоб и после моего отшествия, всегда приводили это на память.*

Какие же это упования? Владыка прежде всего никогда не удовлетворялся наблюдением за исполнением внешнего закона; он разумел, что одна служебная исправность не может обеспечить плодотворной жизни церкви. Он искал в людях собственной, бескорыстной преданности каким-

—417—

либо высоким целям и с какой радостью он встречал её и пользовался ею для нужд церкви! С готовностью шёл он навстречу учёным, духовно-просветительным, благотворительным предприятиям и с великой любовью и даже благодарностью спешил со своей властной помощью всюду, где чуял своим вещим сердцем биение жизни и бескорыстного одушевления и нелицемерного труда. Хорошо сознавая, что новозаветная церковь, не послабляя, а напротив, ещё возвышая строгость постановлений ветхозаветных, всё-таки

сильна не столько запрещениями, сколько благословениями на всё доброе в людях, освящая и усовершеншая сие благодатью, – владыка не был только начальником духовного ведомства, начальником над духовенством, но старался всегда быть духовным вождём и светочем всей своей пастве, с любовью поддерживающим всякий росток добра даже в тех отраслях разных жизней семейных и общественных, к которым не имел обязательных отношений. Много есть обществ, семейств и людей, для которых его кончина, скорбная, по немощи нашего плотского неразумия, не будет однако кончиной их духовного общения с ним. Но особенно любвеобильно был открыт его дух ободряющий и подвизающий в такой среде, где он надеялся встретить столь же отзывчивую восприимчивость, которою сам отличался. Такой средой с давних лет для него было учащееся юношество, а в церкви Московской – братство его обители Сергиевской. Приходилось нам встречать уже давно состарившихся, согбенных скорбями и нуждой сельских пастырей, в жизни которых чуть не единственную светлой и путеводной звездой было какое-либо слово, или дело отеческого участия владыки Леонтия; семинаристы, студенты, послушники Лавры, питомицы женских училищ, – вот та очень скромная, но очень благодарная духовная нива, на которой вырастает сторицей плод его духовного дела. В их обществе усопший проводил лучшие и полезнейшие часы своей жизни и не столько самое содержание его речей, сколько чутко усвоенное детьми разумение сей бескорыстной любви и светлой надежды архипастыря пробуждало могучий отклик веры и святых пастырских стремлений в юных душах, которые и явились дорогим, хотя и очень позд-

–418–

ним, плодом его духовного делания, плодом, который он и сам мог редко видеть, согласно Христову предупреждению: *ин есть сеяй и ин есть жняй*. Не внешние порядки жизни стремился преобразовать и упорядочивать усопший, но любовью и деловой помощью вызывать и поддерживать в людях всё лучшее, на что они способны. Этот завет он передаёт нам и по кончине, оставляя за собою в жизни церкви

Московской немного новых учреждений, но много пробуждённых к духовной жизни молодых сердец. Он научает нас не пренебрегать ни в других, ни в себе самих теми хотя бы немногими дарами Божиими, которые уделены каждому, но возделывая их, совершать своё спасение. Исполняя сей завет, мы возлюбим гораздо сильнее христианскую добродетель, чем взирая на неё, как только наряд ограничений нашей воли. Многогрешный Закхей потщился послушать доброго голоса своего сердца, чтоб узреть чудного Учителя любви, и что же? сей малый подвиг приводит его к полному покаянию и обновлению.

И вот если мы по завету почившего каждый будем поступать по сему примеру, то спасая собственные души сложим святителю венец правды не менее ценный для души его, чем наши за неё молитвы, и тогда оправдаются другие слова Христовы: *Жнущий получает награду и собирает плод в жизнь вечную; так что и сеющий и жнущий вместе радоваться будут*".

По окончании литургии началась панихида, на которую, кроме служивших литургию, вышли ещё: ректор Академии архимандрит Антоний, протопресвитер Н. В. Благоразумов, протоиерей храма Христа Спасителя А.И. Соколов, ризничий Лавры архимандрит Афанасий, казначей архимандрит Никон, архимандрит Лаврентий, инспектор Вифанской духовной семинарии иеромонах Герман, игумен Гефсиманского скита Даниил, члены духовной консистории протоиерей П.И. Казанский и В.С. Марков, протоиерей И.И. Приклонский и многие другие лица Лаврского и Посадского духовенства. На панихиду прямо с поезда прибыл Ober-прокурор св. Синода действительный тайный советник К.П. Победоносцев. После провозглашения вечной памяти усопшему архидиаконом Лавры Димитрианом, гроб

—419—

с телом архипастыря взят был на руки иеромонахами и торжественно обнесён был вокруг Успенского собора, в предшестве хоругвей и икон и в сопровождении как всех бывших в соборе, так и множества народа, всё время

окружавшего собор не смотря на начавшуюся во время литургии дождливую погоду. По обнесении вокруг собора гроб внесён был в помещение под собором с южной стороны, где, после литии, и опущен был в могилу, вырытую рядом с могилой скончавшегося в 1651 году архиепископа Рязанского Моисея и невдалеке от могилы митрополита Макария. Печальный обряд погребения закончился в исходе 12 часа дня.

Моления о усопшем за тем совершались в Лавре непрерывно и в следующие дни. Да будут они воссылаемы и на будущее время непрестанно за его душу, много пришельствовавшую, много потрудившуюся и много молившуюся за люди в жизни сей!

И. Корсунский

Воскресенский Г. А. Из церковной жизни южных славян: 2. Из церковной жизни сербов // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 8. С. 284–308 (2-я пагин.).

–284–

Православная сербская церковь в королевстве Сербии. – Народонаселение. Школы. Периодическая печать. – Закон о церковных властях восточно-православной церкви в королевстве Сербии от 27 апреля 1890 года. – Архиерейский сербский Собор. Обсуждавшиеся в прошлогодних заседаниях сербского Архиерейского Собора вопросы: о поднятии нравственности в народе, о точном соблюдении церковных уставов духовными лицами, особенно монахами, об ограничении белого духовенства от вмешательства в борьбу политических партий, об упорядочении семейственной жизни, о распрях между духовными судами и представителями епископской власти, об отбывании наказаний духовными лицами в монастырях, об облегчении монастырей от государственных пошлин, о взаимных отношениях церквей приходских и монастырских. – Донесение высокопреосвященного Михаила, архиепископа белградского и митрополита Сербии, министру просвещения и церковных дел по поводу посещения им части епархии в 1892 году. Современное положение сербской православной церкви в Македонии и Старой Сербии. Религиозное и нравственное состояние сербского духовенства и народа по донесению митрополита Михаила. Упадок веры и нравственности в народе. Причины этого явления (влияние школ, казарм, отношение светских властей к церкви, низкий уровень проповеди в Сербии). – Рождественское послание митр. Михаила и епархиальных сербских епископов с призывом духовенства к борьбе с безбожием в Сербии. – Архипастырский объезд епископом жичским Саввою своей епархии.

Обозрению современной церковной жизни в королевстве Сербии предпошлем общие сведения о численности

народонаселения, о состоянии просвещения в Сербии, о периодической печати и о новом церковном законе, которым управляется современная сербская православная церковь.

Население сербского королевства простирается до 2:162,759 душ.¹⁴⁶⁴ Столица Сербии Белград насчитывает до 60:000 жителей. Положение учебного дела в Сербии за 1892 год представляется в таком виде. Высшее учебное заведение

—285—

в сербском королевстве — «Велика школа» в Белграде с факультетами: философским (историко-филологическим и естественно-математическим), юридическим и техническим. Слушателей свыше 500; кафедр 71, распределены между 35 преподавателями. Некоторые кафедры (в том числе кафедра русского языка и словесности) пустовали. При «Великой школе» состоит несколько студенческих обществ, преследующих научные, литературные и благотворительные цели. Одно из них — литературное «Побратимство» издавало в 1892 г. свой журнал под таким же названием «Побратимство». С будущего 189¾ г. предположено белградскую «Велику школу» преобразовать в университет («свеучилиште»). Но медицинский факультет предположено открыть лишь тогда, когда назначенный на этот предмет Коларчев фонд возрастет до миллиона франков.¹⁴⁶⁵ В Белграде же находятся: 1) сербская королевская академия наук и искусств, 2) сербское ученое Общество с отделами наук естественных и математических, философских и филологических, исторических, экономических и искусств и 3) народная библиотека и музей. В библиотеке много древних славянских рукописей, преимущественно сербской редакции.¹⁴⁶⁶ Двадцать два стипендиата воспитывались в 1892 г. на счет правительства в заграничных университетах и академиях, в том числе один в с.-петербургской и один в московской духовной академии.

Из средних учебных заведений первое место занимает единственная для всей Сербии белградская духовная семинария (четырехклассная «богословия»). Профессоров и преподавателей в ней 17, учеников до 100 человек. Ощущается настоятельная необходимость вместо настоящего ветхого

здания выстроить для семинарии новое помещение. В духовной печати сербской много толкуют также о необходимости внутреннего преобразования семинарии (о сем будет речь ниже), а также существует предположение

–286–

преобразовать белградскую духовную семинарию в академию. – «Высших», т. е. полных восьмиклассных гимназий¹⁴⁶⁷ в Сербии десять, из них три в Белграде; самая большая по числу учащихся гимназия в Крагуевце. Реальных пятиклассных училищ – два, в Белграде и Ужице; учительских школ две, в Белграде и Нише; четырехклассных прогимназий четырнадцать. Женских среднеучебных заведений («Виша женска школа») всего две, в Белграде и Крагуевце. Помимо этих двух городов девочки в Сербии вообще учатся вместе и наравне с мальчиками – в гимназиях, прогимназиях и учительских школах. Низших, основных школ в городах и селах в 1892 г. насчитывалось всего до тысячи. Нынешние учебные планы четырехклассных основных школ выработаны в 1891 г. Из обществ, ревнующих о распространении просвещения среди сербов, можно указать на общество св. Саввы («друштво светог Саве»), содержащее школы и издающее книги. В Белграде в 1891 г. основан фонд для вспомоществования недостаточным ученикам и ученицам основных школ. Такие фонды существуют и в некоторых других городах. – В 1892 г. издавались в королевстве Сербии следующие журналы и газеты: «Весник српске цркве. Лист свештеничког удруженья за хришћянску поуку и свештеничко усавршаванье. Власник и издавалац Свештеничко Удружение», «Хришћянски Весник», «Просветни Гласник», «Гласник српског ученог Друштва», «Глас» (орган сербской королевской академии наук и искусств), «Отачбина» (весьма распространенный журнал, издающийся в Белграде и имеющий до 60 тысяч подписчиков), «Српске Новине», «Српска Застава», «Одъек», «Видело», «Дневни Лист», «Велика Србия», «Витез», «Трговински Гласник», «Породица», «Србия», «Учитель», «Наставник», «Правник», «Побратимство».

Новый «закон о церковных властях восточно-православной церкви в королевстве Сербии» составлен по почину

высокопочтимого первосвященника сербской церкви митрополита Михаила по возвращении его в 1889 г. на свою

–287–

прежнюю митрополичью кафедру, и, принятый народною скупщиною, утвержден регентством 27 апреля 1890 г. Этим законом имелось в виду прекратить неурядицы в сербской церкви, вызванные произвольными и противоканоническими мерами злополучного «напредняцкого» правительства, поставить церковную жизнь в правильные условия, благодаря которым она могла бы свободнее преуспевать и развиваться. Основная черта нового закона, проходящая красною нитью по всем его статьям, это – соборно-выборный характер устройства сербской церкви, что в свою очередь согласно с заветами восточно-православной вселенской церкви. Это соборно-выборное начало проникает собою церковную жизнь Сербии, являясь основанием устройства сербской церкви.

Не вдаваясь в подробное изложение нового сербского церковного закона,¹⁴⁶⁸ остановимся на некоторых главных его положениях, определяющих и регулирующих церковную жизнь в Сербии.

Новый сербский церковный закон изложен в 246 параграфах и разделяется на следующие статьи: общие положения, церковно-административное деление страны, церковные власти, общие постановления относительно духовных судов, священнические съезды, действия церковных властей при судопроизводстве, формы и надписи печатей церковных властей, права и жалование, надзор государственной власти и временные постановления.

В отделе общих положений новый закон прежде всего определяет, что государственная вера в Сербии христианская восточно-православного исповедания. Сербская церковь автокефальна. Она не зависит ни от какой заграничной церкви, но сохраняет единство в догматах с восточною вселенскою церковью. Внутреннее управление в ней принадлежит архиерейскому собору, а внешние учреждения её (церкви, монастыри, епископии, их имения, церковно-благотворительные заведения) состоят под верховным

управлением архиерейского собора и под надзором министра просвещения и церковных дел. В церковно-административном отношении, территория королевства Сербии делится на епархии, протопресвитерства, наместничества, parroхии (приходы) и капеллании. В королевстве Сербии – четыре епархии: 1) *белградская*, состоящая из пяти округов: подринского, подунайского, валевского, пожаревацкого и моравского, с кафедрою в Белграде, которою управляет архиепископ белградский и митрополит Сербии; 2) *жичская*, состоящая из трех округов: ужицкого, рудницкого и крагуевацкого, с кафедрою в Кралеве; 3) *нишская*, состоящая из четырех округов: теплицкого, враньского, пиротского и крушевацкого, с кафедрою в Нише, и 4) *тимокская*, состоящая из трех округов: крайнского, чернорецкого и тимокского, с кафедрою в Зайчаре.¹⁴⁶⁹ Каждая епархия заключает в себе другие более мелкие территориальные единицы церковно-административного деления страны: каждый округ образует окружное, г. Белград – белградское и г. Ниш – нишское протопресвитерства (в роде наших благочиний); каждый уезд образует наместничество (наместник – в роде помощника благочинного, с известною, однако, долею самостоятельности), церковь с определенным количеством домов образует parroхию (приход), а при каждом протопресвитерстве, окружном, а также нишском и белградском есть и капеллании. Капелланы назначаются в помощь протопресвитерам и священникам, исполняющим какую-либо церковно-административную должность, или во время болезни или в случае смерти кого-либо из священников. В каждой из этих сфер церковно-административного деления есть свои органы церковного управления, находящиеся в известных отношениях друг к другу, к высшим представителям церкви епископам, архиепископу-митрополиту и наконец к высшей церковно-административной и церковно-судебной инстанции архиерейскому собору. Таковы суть следующие в порядке перечисления их в самом «законе»:

1) архиерейский со-

бор; 2) архиепископ белградский и митрополит Сербии; 3) епархиальные епископы; 4) великий духовный суд; 5) епархиальные духовные суды; 6) окружные протопресвитеры, протопресвитеры белградский и нишский, уездные наместники, parroхи (приходские священники); 7) церковная община и 8) монастырские старцы-настоятели (архимандриты, игумены, иеромонахи). Каждый из этих органов управления – по закону – имеет определенный круг действий, известные права и обязанности.

Архиерейский собор есть наивысшая церковная власть. Члены архиерейского собора – все епархиальные епископы. Председатель – архиепископ белградский и митрополит Сербии или его заместитель – старейший по хиротонии епископ. Собор собирается однажды в год весною или осенью в столице королевства. Круг действий архиерейского собора изложен в двадцати двух пунктах § 19-го. Собор заботится напр. о чистоте православной веры в народе сербском, поддерживает связь и единство в догматах и обрядах с восточно-православными автокефальными церквями, заботится о чистоте и точности исполнения церковных обрядов, выбирает епископов, распоряжается всеми церковными фондами и имениями, завещанными церквам, монастырям и на духовную литературу, вообще издает все необходимые распоряжения, касающиеся внутреннего управления церкви и духовенства, в духе церковных канонов и изданного закона, – кроме того представляет свое мнение министру просвещения и церковных дел о согласии или несогласии законов и постановлений, касающихся церкви и духовенства, с духом восточно-православной веры. Поэтому, никакого закона и распоряжения, которые касаются сербской церкви и духовенства, нельзя издать, ни существующих изменить, без предварительного заслушания их на архиерейском соборе. Высший предстоятель сербской церкви есть архиепископ белградский и митрополит Сербии. Кроме обязанностей епархиального епископа, он имеет еще особые специальные права и обязанности. Он поддерживает единство в иерархии, наблюдает за точным исполнением церковно-служебных обязанностей епископами и

всем вообще духовенством, приводит в исполнение определения архи-

–290–

ерейского собора чрез епархиальных епископов, посвящает в епископы избранных архиерейским собором и утвержденных королем, наблюдает за преподаванием наук в богословских школах в духе православия и т. д. Епархиальные епископы исполняют обязанности, свойственные их сану и административному положению, как в отношении специально-церковного епископского служения, охранения чистоты веры и обрядов в подведомственной им епархии, так и в церковно-административных и частью церковно-судебных её делах. Между прочим, приглашают окружное духовенство, в потребных случаях, на окружной священнический съезд. – Окружной протопресвитер – начальник («старейшина») над окружным духовенством, кроме своих приходских обязанностей, исполняет и некоторые специальные, напр. приводит в исполнение распоряжения епархиального епископа, решения и приговоры великого духовного суда и епархиального духовного суда, прекращает всякое несогласие между священниками, церковными общинами и прихожанами, посещает церкви в округе, приглашает уездное духовенство в потребных случаях на уездный съезд, вводит в должность уездных наместников и чрез них приходских священников и т. д. Окружные протопресвитеры имеют право на лучшие parroхии (приходы) в городе округа, и держат при себе капеллана с особой parroхией, т. е. с отдельным приходом или его частью. – Уездный («срезский») наместник – начальник («старейшина») над уездным духовенством, как бы помощник протопресвитера. Кроме приходских обязанностей, он ведет наблюдение за поведением священников своего уезда, разбирает менее важные споры между ними, не меньше одного раза в год посещает церкви и духовенство в своем уезде, сообщает духовенству все распоряжения церковных властей, два раза в год представляет архиерею отчет о своей деятельности и о состоянии церквей и духовенства в уезде. Парохиальный (приходский) священник и диакон исполняют обычные

священнические и диаконские обязанности. Приходы замещаются по конкурсу. Капелланы – помощники протопресвитеров и священников приходских. Каждый

–291–

приход образует церковную общину, представителем которой является церковный совет («одбор»), состоящий из председателя – священника церковной общины и из десяти членов, избираемых общинным советом на два года. Церковная община распоряжается движимым и недвижимым церковным имуществом и заботится о снабжении церкви всем для неё потребным. – В заключение отдела о церковно-административных властях, новый сербский церковный закон предлагает несколько статей относительно монастырей и их настоятелей: архимандритов, игуменов и иеромонахов. Монастыри в королевстве Сербии разделяются на три класса. К первоклассным относятся важнейшие и более богатые лавры – задушбины¹⁴⁷⁰ сербских государей: Студеница (в 50 верст. от г. Кральева, осн. между 1190–1197 г. Стефаном Неманею I), Жича (в 5 в. от г. Кральева, постр. ок. 1210 г. первовенчанным сербским королем Стефаном),¹⁴⁷¹ Раваница (в 10 в. от г. Чуприи, осн. в 1381 г. царем Лазарем), Манассия (в 25 в. от г. Свилайнац, близ реки Ресавы осн. деспотом Стефаном Высоким, сыном царя Лазаря),¹⁴⁷² Горняк (в 40 в. от г. Пожаревца, осн. царем Лазарем в 1378 г.), Любостиня (в 4 в. от г. Терстеника, осн. царицей Милицей, супругой царя Лазаря, павшего в битве на Косовом поле), Каленич (в 36 в. от г. Ягодины, постр. деспотом Стефаном Лазаревичем в 1407 г.) и Рача (в 40 в. от г. Ужицы, основ. королем Драгутином, из династии Неманичей). К второклассным принадлежат следующие: Трноша, Боговадья, Врачевшница, Иошаница, Наупара, св. Стефан, Буков, Волявча, Сретенье. К третьеклассным относятся все остальные менее значительные монастыри. Монашеские чины в Сербии: мо-

–292–

нах, диакон, протодиакон, архидиакон, иеромонах, синкелл, протосинкелл, игумен и архимандрит.

Доселе об административном устройстве сербской церкви. Сообщим краткие сведения и о её церковно-судебном устройстве. Некоторые дела рассматривает и судит архиерейский собор, как церковно-судебная власть (взаимные распри и вины епископов, брачные дела короля и членов королевского дома). Но собственно церковно-судебная власть сербской церкви сосредоточивается в особых церковно-судебных установлениях, как-то: великий духовный суд и епархиальные духовные суды. Великий духовный суд есть высшая церковно-судебная власть и состоит из председателя, которым бывает архиерей, избираемый архиерейским собором на один год,¹⁴⁷³ из постоянных членов – одного архимандрита и четырех священников, почетных членов – одного архимандрита и четырех священников, секретаря и письмоводителя (оба должны быть с юридическим образованием). Члены и секретарь избираются на три года. Но собственно решают дела и судят председатель и четыре постоянных члена. Великий духовный суд собирается для своих занятий регулярно два раза в год в столице. Епархиальный духовный суд находится в каждой епархии при епископе и состоит из председателя, членов постоянных и почетных, секретаря, двух письмоводителей и потребного количества практикантов (вольнонаемных чиновников). Каждый из этих членов имеет свои специальные обязанности, указанные законом. Собственно занимаются разбирательством дел и судят председатель и два постоянных члена. Священнические съезды бывают епархиальные, окружные и уездные. Епархиальные съезды из выборных священников (по пяти от каждого округа епархии) происходят в кафедральном городе под председательством местного епископа, по вопросу, напр. о выборе членов в великий духовный суд и епархиальные духовные суды. Окружные съезды духовенства избирают двух кандидатов на должность

–293–

протопресвитера, из которых одного по представлению епископа избирает и утверждает архиерейский собор. А всякий уездный съезд духовенства избирает уездного наместника. Закон подробно говорит о правах съездов, процессе,

результатах занятий и т. п. Отметим еще статьи о надзоре государственной власти, в которых выставляется рельефно зависимость церковных институтов и органов церковных властей от временных и случайных правительств конституционной Сербии. § 232: все церковные власти в королевстве Сербии находятся под верховным надзором министра просвещения и церковных дел. § 235: переписка церковных властей сербской восточно-православной церкви с заграничными церковными властями, соборами и синодами производится с одобрения министра просвещения и церковных дел. § 236: официальные письма или постановления церковных властей, соборов и синодов заграничных не может ни какая церковная власть в Сербии обнародовать, ни привести в исполнение без ведома и одобрения министра просвещения и церковных дел. § 238: решения архиерейского собора внешней природы считаются законченными, когда одобрит их совет министров, по предложению министра просвещения и церковных дел. Статьи эти являются самым слабым местом нового сербского церковного закона, так как уничтожают должную возможность для свободных междучерковных сношений сербской церкви с другими православными автокефальными церквами. В самом заключении церковного закона изложены некоторые временные постановления, из которых отметим следующие: архиерейский собор, по соглашению с министром просвещения и церковных дел, должен в течение года выработать правила о наказаниях (уголовный законник) для священных лиц обоих чинов (§ 240). На первой очередной народной скупштине будет выработан закон о фонде для вдов и сирот духовенства (§ 242). Настоящим законом отменяются все предшествовавшие законы, постановления и распоряжения, которые ему противоречат (§ 245). Таково в главных чертах содержание нового закона, которым руководится

—294—

и управляется современная православная церковь в королевстве Сербии.

Теперь перейдем к обзору церковных событий в Сербии за 1892 г. Прежде всего остановимся на деятельности архиерейского собора.

Архиерейский собор в Сербии в 1892 г. составляли: архиепископ Белградский и митрополит Сербии Михаил и епархиальные епископы: жичский Савва, нишский Иероним и тимокский Мелетий. § 11-й нового церковного закона гласит: «для занятий своими делами архиерейский собор собирается в столице, по приглашению архиепископа белградского и митрополита Сербии или заступающего его в должности, обыкновенно один раз в году – всегда весною или осенью. День созвания архиерейского собора определяет архиепископ белградский и митрополит Сербии или заступающий его место, о чем извещает министра просвещения и церковных дел». Во исполнение сего параграфа закона, в октябре месяце прошлого 1892 г. имел место в Белграде архиерейский собор, на котором рассмотрено было и решено до 116 различных вопросов. Отметим некоторые более важные.

Известно – читаем в независимом духовном сербском журнале прот. А. Илича «Хриштянский Весник» – что нравственность в Сербии после войн сильно упала в народе: привычка к ругани («псовке») особенно развилась в войсках, откуда перешла и в народ, ко вреду веры и христианской набожности. Вслед за оскорблением и хулением христианской святыни наступил совершенный индифферентизм в отношении к церкви и церковной службе, а набожности совсем не стало, особенно у интеллигенции, которой обыкновенно подражает простой народ, особенно в привычках, противных общественным и церковным установлениям, и тем подкапывает общественную нравственность в государстве. Так, к сожалению, было и у нас за последние двенадцать лет. Чтобы предотвратить это зло, чтобы способствовать развитию набожности в народе, а заблудших членов вернуть к церкви, архиерейский собор в 1892 г. нашел необходимым обратиться к военному министру

–295–

с предложением, чтобы наистрожайшим наказаниям подвергались те лица, особенно начальники, которые позволяют себе надругательства или насмешки над религиею и церковью (дело № 32). Правда – замечает по этому поводу «Хришт. Весник» – это весьма радикальное средство, которым можно отучить от дурных привычек и поднять нравственность в отдельных лицах. Но когда – с другой стороны – нельзя не признаться, что наказаниями и приказами не могут быть так легко уничтожены и самые обычные привычки, а тем более дурные и вредные для нравственности вообще, то следует опасаться, не вызвало бы принятие таких крутых мер еще более неуважения к церкви, и тогда они окажутся даже вредными, если не будет обращено должное внимание на религиозное образование, которое – следует признаться – весьма у нас пренебрежено. Рациональное и лучшее средство в целях духовного и религиозного воспитания и успешного развития набожности в народе предлагают школы. Это и имелось в виду тем определением Собора (№ 35), которое рекомендует открывать воскресные и праздничные школы в селах, школы, в которых бы дети и взрослые обучались главнейшим истинам веры и нравственности, а учителями могли бы быть приходские священники и учителя основных школ. А вспомогательное средство к достижению той же цели, это – книги. Сознвая настоятельную потребность в вспомогательных просветительных средствах, архиерейский собор имел суждение о наилучшем и более целесообразном способе печатания и распространения между народом и молодежью листовок-книжечек нравственного содержания, особенно содержащих отрывки и изречения из Св. Писания (№ 39), которые несомненно принесут великую пользу народу.¹⁴⁷⁴

Другой, весьма важный вопрос, которым занимался архиерейский собор в своих заседаниях, касается внутреннего состояния сербской церкви и её священнослужителей. Усматривая, что в последнее время проник в церковь дурной обычай не почитания и не соблюдения цер-

–296–

ковных уставов некоторыми духовными лицами, даже монахами, архиерейский собор определил, чтобы как по силе канонов церковных, так и по гражданским законам привлекались к ответственности и направлялись в монастыри на покаяние, исправление и наказание все те духовные лица, которые своею жизнью и поступками унижают сан священника и наносят вред церкви и общественной нравственности (№ 66). Подлинно – замечает по поводу этого определения «Хришт. Весник» – давно было пора архиереям увидеть, какой вред приносят духовенству и сербской церкви монахи только по имени, а не по жизни. Редко, к сожалению, между нынешними монахами в Сербии встречаются искренно преданные своему обету и служению, а еще меньше таких, которых к монашеству привело истинное стремление к святости монашеской жизни. Не следует без разбора принимать в монастыри кого попало, а только по довольном искусе и достаточной подготовке, для каковой цели должны быть заведены школы при монастырях, чему уже показали достойный подражания пример монастыри Фрушкой горы, в Венгрии.¹⁴⁷⁵

Как монашествующее духовенство в Сербии, за последние годы, своею жизнью и деятельностью убило авторитет чина монашеского и оттолкнуло многих верующих от святых обителей, этих некогда хранителей веры и заветных идеалов сербских, так и в светском духовенстве вышло наружу одно великое зло, которое, если и далее продолжится, может в конец уничтожить и тот малый авторитет духовенства, который еще сохраняется от прежних времен в сербской церкви и в сербском народе. Зло это – крайнее партизанство, проникшее и в церковную сферу.¹⁴⁷⁶ Сербское духовенство, увлекшись политической страстью, отпало от своей прямой обязанности – пастырской и учительской и страстно отдалось политической пропаганде. В последнее время

–297–

многие священники вдалились в страстную политическую и партизанскую борьбу и посевают раздор в своей пастве. Это засвидетельствовал и архиерейский собор. Констатируя тот печальный факт, что «в настоящее время достигла крайнего

развития партизанская борьба, последствиями которой являются вражда, споры, ненависть и остальные нехристианские богопротивные дела» и что «в следствие вмешательства в политические партии, духовенство отделилось от Бога, церкви и Евангелия, потому что служа интересам партии, забыло о своем возвышенном призвании и вместо того, чтобы распространять между братией мир и любовь, сеет раздор и вражду», архиерейский собор определил: «в интересах веры и церкви настает нужда ограничить духовенство в вмешательстве его в политические партии» (№ 37).¹⁴⁷⁷ – Среди самих священников в Сербии с разных мест раздаются голоса против политиканства и партизанства. Политика или партизанство – жалуются они – у нас на дому, политика в приходе, на празднике «славы»,¹⁴⁷⁸ при всякой вообще священнической службе, на всех собраниях и съездах. Политика в церкви, у святого алтаря, в архиерейских резиденциях, – словом везде, и даже на священнических съездах, которые и установлены един-

–298–

ственно с тою целью, чтобы совещаться друг с другом и договариваться о тех средствах, с помощью которых можем лучше исполнить свои пастырские обязанности, пробудить в народе набожность, оживить в нем старые добродетели христианские и наконец поднять свой собственный низко упавший авторитет. А и тут опять политика, партии и клубы!¹⁴⁷⁹ Священникам приходится много терпеть, особенно при выборах в скупщину: того забирают под стражу, того лишают прихода – чаще всего за сопротивление и протесты против неправильных выборов. Хотя, по-видимому, священники при этом совершенно законно защищают свои гражданские права, однако – сознаются они от этого вмешательства в политическую борьбу происходит великий вред и для нас самих и для нашего высокого призвания пастырского и учительского. Защищая свои гражданские права и свою партию, подвергаясь при сем различным преследованиям, мы – говорят священники – рискуем потерять весь нравственный авторитет и влияние в своей пастве. Отталкивая от себя сторонников противной партии, мы и от своих

единомышленников не заслужим истинной любви и признания. Это естественно и понятно. Священническая служба в глазах народа резко отличается от всех остальных профессий. Она имеет свой высший характер. Священник не входит в ряд обыкновенных людей. А посему авторитет священника несомненно терпит, когда священник нисходит в сферу обычных дел и когда еще позволяет чтобы его таскали по судам за какое бы то ни было дело. Да и к чему мы, священники, так увлекаемся партийской борьбой и есть ли от того польза для церкви и для нашего пастырского дела? К сожалению, не только никакой пользы нет, но один вред и унижение. Разве одна польза – добиться успеха своей партии. Мы все боролись за свои партии, и наши партии одна за другою были у власти. Но что они до сих пор сделали для церкви и священства? Абсолютно ничего доброго. С нами все партии дружат, пока достигнут своей цели; но ни одно не интересуется нами и не воздает нам должного.

–299–

Пока длится выборная горячка, священники им нужны, до тех пор священники им милы и дороги. А когда выборы кончены, они на священников и глядеть не хотят. Да и при самых выборах и кандидатурах все стороны и партии несправедливы к священникам; потому что только тех священников ставят кандидатами, которых не могут удалить или которые необходимы им в скупштине, – остальных же оттирают самым безобразным образом. «На что нам священники? Это не поповская скупштина». «Хриштянски Весник» приводит такой случай на одном съезде. Было там кроме остальных граждан и десять священников. И когда поставил свою кандидатуру один священник, поднялся невообразимый гвалт против священников. Они просто окаменели от изумления и спрашивали друг друга: «что это такое? Это ли награда за наши хлопоты в пользу этой партии? Да нас так не честят и наши противники. Нет, это так не должно пройти. Мы должны серьезно поразмыслить, нужно ли нам оставаться в какой бы то ни было партии». Так говорили между собою те десять священников. А тот же вопрос на устах чуть ли не всех сербских

священников! Вскоре после сего случая последовали заявления от отдельных священников, что отселе они выступают из той партии, к которой прежде принадлежали и что впредь не будут членами ни одной стороны, потому что желают отселе всю свою деятельность посвятить своему высокому призванию. Вот одно характерное заявление в этом роде уже от 7 февраля 1893 года: «я, священник Иван Н. Протич из Каменицы, в течении десяти лет либерал, в течении двух лет противник либералов, и в течение двенадцати лет ревностный член радикальной партии, депутат на скупщинах, в течении десяти лет депутат подгорского уезда («среза») – отселе перестая быть членом какой бы то ни было политической партии в Сербии. Отселе остаюсь совершенно нейтральным в своей околице, чтобы остаток дней своих провести в спокойствии, мире, согласии и любви с всеми без различия. Посему и в виду великого святого поста прощаю всем без различия личные обиды, а также и других прошу простить мне мои обиды, чтобы мы могли

–300–

как дети одного небесного отца провести дни святого поста в любви, мире и согласии и в полной радости дожидаться светлого христового воскресения».¹⁴⁸⁰ Нельзя не приветствовать это так сказать антипартийное движение в среде сербского духовенства. Здесь речь идет, конечно, не о тех законных правах и обязанностях, которые имеет и должен исполнять и сербский священник, как гражданин своей страны, а о страстной партизанской борьбе, в которой некоторые священники являются даже вожаками, знаменосцами или застрельщиками. Такая борьба не прилична священникам ни как гражданам, ни как пастырям Христова стада, и её то имел в виду сербский архиерейский собор, когда определил подвергать наказанию тех священников, которые по своим партийным делам опускают свои священнические обязанности, и особенно тем, которые во время литургии уходят на партийные собрания.¹⁴⁸¹

На прошлогодних заседаниях сербский архиерейский собор обратил свое внимание также на один вопрос общественной нравственности, которая, к сожалению, в последнее время

сильно упала. Вопрос действительно важный. Оказывается, что, по сведениям министерства внутренних дел в Сербии имеется 2763 безбрачных пар. Из них, после расследования, венчано только 20, разведено 219, остальные 2524 остались невенчанными. Архиерейский собор, справедливо усматривая дурные последствия для церкви и государства этого печального явления, которое чем далее, тем все более развивается, признал целесообразным настоятельно предложить посредством власти и духовенства, чтобы все, которые могут быть по закону венчаны, повенчались, делая им при этом со стороны церкви все возможные облегчения (№ 61). Указывая на это социальное зло, «Хришт. Весник» утешается тем, что, как можно судить по догадкам, это незаконное сожительство пар имеет место главным образом не у коренных сербов, а у поселенцев чужого, влашского элемента, у которых де встречаются и многие дру-

–301–

гие дурные привычки, противные духу веры и христианской нравственности. Впрочем нередко бывают виноваты в этом деле и священники, которые легко относятся к отправлению своих обязанностей и даже подают соблазнительные примеры. Между тем священники, конечно, первые должны всячески заботиться об искоренении этого зла. А для сего они должны своею жизнью подавать образцы своим прихожанам, должны заслужить их уважение и почтение, и кроме того должны быть хорошо знакомы со степенями родства, дозволенными церковью при вступлении известных лиц в брак. Редко – замечает «Хришт. Весник» – ныне можно встретить не только между сельскими священниками, но и протоиереями, которые бы с уверенностью могли решить – без обращения к высшей власти – самые обыкновенные вопросы о степенях родства. А пока в таких случаях священник спрашивает наместника или протоиерея, а этот – архиерея, грех уже учинен, и позднее нельзя ни поправить дела, ни развести повенчанных. Архиерейский собор действительно определил, чтобы было составлено руководство к познанию степеней родства. Но еще лучше было бы, если бы составлена была наглядная схема

всех случаев родства и в виде карты напечатана и разослана по всем церквам в Сербии, чтобы священники всегда имели их под руками. Эта карта была бы очень пригодна и полезна в пастырской службе священников.¹⁴⁸²

Архиерейский собор, как церковно-судебная власть, рассматривал в 1892 г. и судил распри и недоразумения между духовными судами и представителями епископской власти – по поводу избрания некоторых наместников и приходских священников, негодных той или другой стороне. Можно еще отметить предложение архиерейского собора, чтобы священники, осужденные гражданскими судами к заключению в тюрьму, отбывали наказание в монастырях. Но так как предложение это не могло быть принято министром по силе государственного закона, то решено: предложить депутатам священникам, чтобы они внесли в народную скупшину по сему поводу запрос и поста-

–302–

рались, чтобы предложение архиерейского собора было узаконено. Обращено было внимание Архиерейского Собора и на современное материальное положение сербских монастырей, которые давно вопиют о помощи и облегчении в пошлинах, из дня в день все растущих и далеко превышающих их доходность. За тем, сообразно с обстоятельствами, которые наступили после отнятия приходов от монастырей, был обсуждаем вопрос о правах приходских священников, которые совершают богослужение в монастырских церквах и употребляют при сем церковные вещи, принадлежащие монастырям.¹⁴⁸³

В заключение обзора деятельности сербского архиерейского собора в 1892 г. остановимся на официальном донесении высокопреосвященного митрополита Михаила министру просвещения и церковных дел – по поводу посещения им части своей епархии. Здесь останавливают на себе наше внимание – во-первых, известия о современном положении сербской церкви в Македонии и Старой Сербии. – Упомянув о сохранении единства с остальными автокефальными церквами, митрополит Михаил извещает министра, что он с вниманием следил за

развитием со стороны греков и болгар пропаганды в Македонии и Старой Сербии и делал представления вселенскому патриарху, чтобы сербскому народу даны были в Старой Сербии и Македонии народные архиереи и чтобы дозволено было повсюду, в сербских епархиях, отправление богослужения на славянском языке, а не на греческом, которого народ не понимает. Однако, на это справедливое желание греческий патриарх не отозвался с тою предупредительностью, которой от него ожидали. Теперь очередь за гражданскою властью, чтобы и она со своей стороны помогла этому делу, и чрез своего посланника в Константинополь добила согласия султана, чтобы удовлетворено было справедливое желание сербского народа в турецких владениях и чтобы обеспечена была свобода богослужения и народной иерархии, как и остальным народностям империи, что содействовало бы укреплению и охранению в тех краях веры православной. Во-вторых, в донесении высокопреосвященного митропо-

—303—

лита Михаила заслуживают полного внимания те строки, в коих он изображает религиозное и нравственное состояние сербского духовенства и народа. Хотя эти строки относятся ближайшим образом только к двум уездам моравского округа, но тем не менее они иллюстрируют и вообще современное состояние сербов в указанных направлениях. Упомянув о том, что повсюду, где он проезжал, встречал наилучший прием и подобающий его сану почет, митрополит продолжает: «в церквах наблюдается чистота, соответствующая святости места, а духовенство большею частью живет между собою по братски и в добрых отношениях с народом. Только кое-где имеют место несогласия и недоразумения народа с духовенством, особенно где плохие священники. Есть священники, которые небрежно служат, или совсем не служат, есть такие, которые не умеют служить, — есть и такие, которые явно держат жен на соблазн народу. Вступая в беседу с духовенством, которое повсюду в значительном количестве выходило к нам на встречу, мы рассуждали о причинах упадка веры и набожности и о средствах поправить это ненормальное состояние. Как на причину упадка

веры, указывали на плохое общественное состояние, чему особенно способствует деятельность наших интеллигентов, которые неосмотрительно пишут против св. веры и церкви. Как на способ поправить это зло, указывали, чтобы со стороны государственных властей обращено было большее внимание на должное почитание праздников и всего того, что сербину свято, и чтобы в праздники не имели места ни судебные заседания, ни другие общественные дела. Рядом с плохим общим состоянием (споры, вражда, вообще борьба), еще и школы, если не портят, то нисколько не поддерживают нравственность и набожность в народе, потому что дети-ученики не ходят в церковь, мало учатся закону Божию и со стороны учителей не воспитывается в их сердцах набожность».¹⁴⁸⁴ И в сербской духовной пе-

–304–

чати раздаются настойчивые жалобы на упадок в народе веры и нравственности. «Нынешние поколения – читаем в журнале «Весник српске цркве» – заметно охладели к вере своих отцов и дедов. Все мы, священники, свидетели и очевидцы, что наши храмы из дня в день становятся все пустее и пустее, а напротив кофейни и трактиры полнее, что чем дальше, тем все больше слышим о банкротствах и разных проделках».¹⁴⁸⁵ Где причины этого грустного явления, распространения безбожия в народе? И сербская духовная печать главную причину усматривает во вредном влиянии интеллигенции и школы. «Учителя и чиновники большею частью не только не верующие, но и явно смеются над верою и церковью; в высших и низших школах науки преподаются в разрез религии и церкви... Наш селянин малым ребенком слышал от матери, что есть Бог, который любит добрых детей и гневается на злых. Поступил в школу. Там ему, с одной стороны, также повествуют о Боге, Который сотворил этот мир и все, что в нем, и человека. Но вслед за сим тот же учитель рассказывает ему и уверяет его на сто возможных способов, что этот мир произошел сам собой, что сначала была во вселенной некоторая материя в виде газа, которая постепенно огустела, охладела и произвела живых тварей и т. д., чем если не совсем убивает в воспитаннике семя веры, то порождает в нем

сомнение в истинности религии, а от сомнения до неверия один шаг. Но вот наш селянин стал солдатом. Там он с первого дня слышит, как капрал, урядник, офицер и майор «псује» Бога, Богородицу, святых и т. д. Слушая такие неподобные речи в течение двух лет в казарме, видя, что господа все-таки живут лучше, чем он и не имея более глубокого религиозного образования, наш солдат, будущий хозяин своей семьи, становится, если не прямо неверующим, то равнодушным к своей религии. Таким образом, школа сеет семя неверия, а казарма учит гордыни и неподобной ругани. Вот одна из причин, почему наш народ охла-

–305–

дел к вере своей». ¹⁴⁸⁶ Затем, что вера поколеблена и потрясена в народе, виноваты отчасти и светские власти, которые не только не чтут, не защищают и не поддерживают святыни христианской веры, но и сами на разные способы подрывают основы веры и тем наносят великий вред и церкви и государству. В доказательство указывают на книгу экс-монаха В. Пелагича «Посланица Богу», исполненную цинизма, хулы и ругательств на святую веру. И однако эта в высшей степени соблазнительная и вредная книга не только могла появиться в печати, но и в большом количестве распространялась преимущественно в простом народе, по местам даже с помощью полицейской власти. ¹⁴⁸⁷ Упадку веры и набожности способствует также крайне низкий уровень проповеди в Сербии. Проповедники – по сознанию одного из их представителей – так мало и недостаточно подготовлены к своему делу, что от них ничего хорошего и ожидать нельзя. Многие из них едва грамотны («писмени»), при самом ограниченном круге знаний и понятий и без всякого искусства в изложении своих мыслей в должном порядке. Встречается у отдельных лиц начитанность, но она большею частью поверхностна, несамостоятельна, плохо усвоена. А посему и мысли их не могут отличаться порядком и логическою связью. Причина же этого заключается в недостатке образования. При том, проповедник-священник – в большинстве случаев – смотрит на свою службу, как на источник средств к жизни, и посему что дает доход, то и исполняется с большею

тщательностью и даже любовью. А ведь, проповедь прямого дохода не дает.¹⁴⁸⁸ Таким образом, современное внутреннее состояние сербской православной церкви представляется не совсем удовлетворительным. На это тем более должно быть обращено серьезное внимание, что, пользуясь внутренними неурядицами, ширятся и развивают свою пропаганду в Сербии и католики и протестанты («назарены»). Будем надеяться,

—306—

что нынешний первосвященник сербской церкви и прочие иерархи приложат все усилия к упорядочению внутренней церковной жизни.

Сербские иерархи, действительно, озабочены распространяющимся в Сербии безбожием и уже в прошлогоднем рождественском послании к «боголюбивому священству и иночеству» призывали духовенство к борьбе с ним.¹⁴⁸⁹ Констатируя факт распространения в Сербии атеизма, раскрыв на основании подлинных изречений св. Писания всю глубину этого зла и крайнюю необходимость от него отвращаться и ему противодействовать, иерархи сербской церкви в своем послании переходят к рассмотрению способов, которыми можно этого достигнуть и рекомендуют духовенству следующие меры:

1) Духовенство должно обратить серьезное внимание на своих прихожан и разузнать, не имеет ли кто из них по незнанию или умышленно какую-нибудь атеистическую книгу, и если кто имеет, то такового пастырскими средствами склонить к уничтожению книги, как весьма вредной для нравственности и веры, или же книгу отбирать и доставлять местному архиерею.

2) Каждый священник в своей среде должен требовать от тех учителей, у которых он найдет подобные книги, чтобы уничтожили их.

3) Законоучители должны обратить особенное внимание на школьную молодежь средних учебных заведений, должны предохранять юношей от чтения вредных книг.

4) Протоиереи и наместники монастырей должны обращать внимание на то, действительно ли священники и иеромонахи добросовестно исполняют свой долг; не появлялся ли в каком-

нибудь приходе враг святой веры, церкви и отечества, который бы старался свои ядовитые и разрушительные мысли распространять в народе, и действительно ли такового наставляли и остерегали, чтобы он отстал от своей деятельности. Если богоотступник не

–307–

послушает пастыря, то о нем немедленно сообщить местному епископу.

5) Священники должны посредством церковных беседований предостерегать свою паству от увлечения ядовитыми мудрованиями безбожников.

6) Кроме этих мер, духовенству предоставляется и самому изыскать средства, чтобы оберечь паству от гибели. – Послание написано в библейском духе и проникнуто теплою любовью к святой вере и отчизне. «Сербские священники – читаем в конце послания – да будет вам хорошо известно, что без православия нет сербства. Кто отрекается от своей веры, тот губит и народность сербскую. Где нет такой веры, там нет и любви, а где нет любви, там большой простор для самолюбия. Будем оберегать всеми силами, бодро стоять на страже и не допускать разделения народа на партии, ссор и раздоров, чтобы не ослабевала святая вера в народе нашем, предки которого за неё крепко стояли. Возьмем пример с наших славных предков и доблестных героев («юнаков»), которые гибли, охраняя веру свою, которые оберегали православие, как зеницу ока, воздвигали славные монастыри и великолепные церкви, сохраняли веру во всей чистоте, сохраняли и свой язык, обычаи, народное просвещение, воинственность и национальность, – а вместе с тем сохраняли завещание святителя Саввы и всех Неманичей!»

Выше было упомянуто о посещении в 1892 г. митрополитом Михаилом своей епархии, именно моравского округа. По юго-западным границам Сербии делал в конце прошлого лета объезд или точнее обход церквей епископ жичский Савва. Он был сопровождаем окружным и уездным начальниками, с игуменом одного из монастырей, десятью священниками и сотнею всадников. Епископ Савва ежедневно по несколько

часов шел пешком по гористым местностям даже ночью, и жители соседних сел заботливо освещали ему путь факелами, чтобы он не сорвался в пропасть. Он посетил все селения по границе, по реке Дрине. Народ массами переходил из Старой Сербии, находящейся в пределах Турции, и из Боснии, конечно тайком, чтобы видеть

—308—

сербского епископа и присутствовать на его богослужении. Во время своего обхода епископ Савва нашел пятнадцать церквей, в которых никогда еще не бывал сербский епископ. В этих церквях найдены были антиминсы греческие и сербских патриархов начала прошлого столетия.¹⁴⁹⁰

Г. Воскресенский

(Окончание следует)

**К. [=Корсунский И. Н.] Высокопреосвященный
Никандр [Покровский], архиепископ Тульский († 27
июня) // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 8. С. 309–
314 (2-я пагин.).**

–309–

Июня 27 дня сего 1893 года скончался один из старейших и заслуженнейших иерархов Русской церкви, высокопреосвященнейший Никандр, архиепископ Тульский и Белевский, бывший почетным членом Московской Духовной Академии и Братства преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам сей Академии.

Высокопреосвященный Никандр, в мире Николай Иванович Покровский, родился 17 мая 1816 года в селе Двулучьи, Валуйского уезда Воронежской епархии, где отец его был священником. Первоначальное воспитание и школьное образование Н. И. Покровский получил под ближайшим руководством и надзором своего отца, который, рано овдовев, постригся в монашество и был назначен инспектором Воронежского духовного училища. По перемещении отца на должность смотрителя Киевского духовного училища, Н. И. продолжал и доканчивал свое образование в семинарии и академии Киева. В Академии Н. И., от природы обладая блестящими умственными способностями и крепкою памятью, живостью и восприимчивостью, постоянно был на лучшем счету и окончил курс (в 1839 г.) одним из первых магистров, быв удостоен ученой степени за свое сочинение: *О поместных соборах, коих правила содержатся в Кормчей книге*. По окончании академического курса он назначен был (27 сентября 1839 года) на должность профессора гражданской истории

–310–

и греческого языка в Орловскую духовную семинарию и здесь через два года, именно 24 сентября 1841 года, был пострижен в монашество с наречением имени Никандра. С тех пор, в течение свыше 50-ти лет, он верно и безукоризненно

совершал свое служение в сане священства, постепенно восходя по лестнице подобающих его сану почестей до того высокого положения, на котором застала его кончина. После непродолжительного служения в должности преподавателя Киевской дух. семинарии и инспектора – Екатеринославской, он, в 1848 г. был назначен ректором Екатеринославской семинарии с возведением в сан архимандрита и затем в 1850 г. переведен в семинарию Тульскую нарочито с целью улучшения этой семинарии. И архимандрит Никандр вполне оправдал доверие начальства. В течение семи с половиною лет своего управления этою семинарией он и в учебном и в нравственном и в хозяйственном отношениях поднял её до той высоты, на которой она с тех пор стала в числе лучших семинарий. В декабре 1857 года архимандрит Никандр вызван был в Петербург на чреду служения и проповеди слова Божия, причем в 1858 году имел важное поручение – произвести ревизию по разным частям управления в Оренбургской епархии. За тем в 1859 и 1860 годах мы видим его в должности ректора Новгородской семинарии. Но наконец настала пора и его воззвать к высшему служению церкви в сане епископском. Октября 22 дня 1860 года архимандрит Никандр был хиротонисан во епископа Тульского, получив таким образом в управление прямо самостоятельную епархию и не быв викарным епископом. С тех пор и до конца жизни своей, то есть в течение почти целых 33-х лет, он украшал собою эту архиерейскую кафедру, вполне сроднившись со своею паствою, им любимую и его взаимно любившую.

Многолетняя деятельность преосвященного Никандра на Тульской архиерейской кафедре весьма обширна и плодотворна. Сделавшись отныне достоянием истории, она займет многие и лучшие страницы истории Тульской епархии, и конечно не настоящему нашему беглому очерку обнять её. Достаточно сказать, что частью по инициативе преосвя-

–311–

щенного Никандра, частью при его ближайшем и деятельнейшем участии, отеческом попечении и покровительстве или же поощрении, возникли, развились,

окрепли и утвердились на прочных основаниях в этой епархии многие учреждения, предприятия и проч., весьма благотворные и дотоле или совсем или почти не существовавшие. Таковы, например, церковно-приходские школы, при нем возникшие, пережившие различную судьбу и теперь достигшие такого процветания, что они, по выражению одного из адресов, могут служить «венком в руках» духовенства Тульской епархии над главою её, ныне почившего, архипастыря.¹⁴⁹¹ Таково Женское епархиальное училище, ныне во всех отношениях благоустроенное, а до преосв. Никандра бывшее лишь скудным и не удовлетворительным во всех отношениях сиротским детским приютом. Таков загородный Щегловский Богородичный монастырь, на месте которого до преосв. Никандра была построена лишь вчерне церковь, как зародыш будущего монастыря. Таковы совсем не существовавшие до преосв. Никандра, – богадельня для престарелых лиц духовного звания на 40 человек, свечной епархиальный завод, и т. д. Ему же обязаны своим возникновением *Тульские Епархиальные Ведомости*, своим благоустройством мужские духовно-учебные заведения: семинария и училища, особенно Тульское и Ефремовское, и т. д. – Но и не Тульской только епархией ограничивается деятельность в Бозе почившего архипастыря. В 1871 году он вызван был в Петербург для участия в делах высшего церковного управления и, пробыв там до 1874 года, кроме участия в решении разных текущих общецерковных вопросов и дел, принимал весьма живое и деятельное участие в важном деле перевода Библии на русский язык¹⁴⁹² и в обсуждении вопроса о духовно-судебной реформе, а в 1883 году, в

–312–

числе немногих иерархов русской церкви, участвовал в совершении священного коронования Их Величеств. – Не менее широка и благотворительная деятельность почившего архипастыря. Не смотря на сравнительную скудость Тульского архиерейского дома в материальном отношении, покойный владыка не щадил и скудных своих средств на дела благотворительности и на пособия ученым, духовно-

просветительным, учебным и другим обществам и учреждениям. Так, благодаря его пожертвованиям, образовались стипендии в Киевской Духовной Академии, в семинариях: Киевской, Новгородской и Тульской, в Тульских епархиальном женском и мужских духовных училищах; Православное Палестинское Общество, Общество восстановления христианства на Кавказе, Общество Красного Креста, едва не все благотворительные учреждения г. Тулы и т. д. получали от него щедрые пожертвования. В 1891 и 1892 годах преосв. Никандр пожертвовал 3000 рублей и в пользу Братства преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Московской Духовной Академии.

Уже это одно участие почившего архипастыря в делах благотворительности показывает, что он обладал не только блестящими умственными способностями, но и любвеобильным, отзывчивым на все доброе, сердцем. И действительно преосв. Никандр, и как человек и как архипастырь, представлял собою выдающееся, и особенно теперь, при изменившихся условиях воспитания и жизни, к сожалению, все реже и реже встречающееся явление. Это была в высшей степени цельная и в тоже время правильно развитая натура. Его тонкий от природы ум был всесторонне и систематически развит и воспитанием своего времени идеально настроен; его любвеобильное сердце было открыто для всего доброго и высокого. Поэтому, не смотря на преклонность лет, он до конца жизни сохранил почти юношеское стремление ко всему тому, *что только истинно, что честно, что справедливо, что* чи-

—313—

сто, что любезно, что достославно, что только добродетель и похвала (Флп.4:8), зорко следил за движением общественной жизни и мысли, сам совершенно чуждый корысти, строго преследовал корыстолюбие и в подчиненных, любил говорить правду не взирая на лица, и т. п. В то же время, в тесной связи с тем, и как архипастырь, он был, согласно заповеди Апостола, по истине образ верным словом, житием, любовью, духом, верою, чистотою, непрестанно внимая

чтению, утешению, учению (1Тим.4:12:13). Его слова и речи, к пастве или в каких-либо особенных случаях сказанные, всегда превосходные по замыслу, по стройности изложения, вместе с тем отличаются глубокою сердечностью. Его резолюции по многоразличным делам епархиального управления отличаясь величайшею точностью, образцовым умением всегда найти и указать золотую середину, особенно в решении вопросов сложных и спутанных, в то же время, когда нужно, дышат отеческою заботливостью о том, чтобы не причинить скорби, а тем более несчастья человеку, которого резолюция касается. Не спешить делом, но за то направить его так, что бы после не нужно было переделывать – составляло основное правило административной деятельности почившего иерарха. Не удивительно, по сему, что всякий, чем ближе узнавал владыку, тем более исполнялся к нему и глубоким уважением и искреннею любовью.

Его высокие достоинства и заслуги церкви и отечеству издавна ценимы были и обществом, и начальством. Киевская, а потом (в 1891 г.) и Московская духовные академии избрали его в свои почетные члены, а от Высшей власти он удостоился многих высоких знаков отличия «в изъявление, как значилось в Высочайших рескриптах и грамотах, Высочайшего благоволения к отличным заслугам его, к многолетнему святительскому служению, совершаемому в духе древнего пастырства, всегда неизменно отличавшемся отеческою попечительностью о благе вверенной ему паствы и любовью к ней, проникнутою духом христианской кротости, стяжавшею общее глубокое уважение и сыновнюю преданность в среде Тульской паствы» и т. п.

–314–

Но высшая и самая справедливая оценка заслуг и деятельности почившего архипастыря, без сомнения, – там, на небе, у Вседержителя Бога. Помолимся же, да поставит его Господь там у престола славы Своей, дабы и оттуда святитель Божий, своим предстательством и молитвою, подавал нам благо, на служение которому посвящена была вся жизнь его.

К.

**Голубинский Е. Е. [К нашей полемике со
старообрядцами:] Ответ о. протоиерею И. Г.
Виноградову // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 8.
С. 315–326 (2-я пагин.).**

–315–

Отказаться от какого-нибудь научного мнения, которое было твердо содержимо, горячо защищено и долгое время проповедуемо, конечно, не особенно легко и не весьма приятно. Но случается, что относительно подобного научного мнения находят новые данные, из которых оказывается, что оно было ошибочно. Что остается тогда делать? Как это ни тяжело и как это ни неприятно, остается расстаться с мнением, потому что упорствовать в защите того, что оказывается ошибочным, было бы делом странным и напрасным. В нашей полемике со старообрядцами сейчас указанное нами случилось с мнением о сложении перстов для крестного знамения, и однако полемисты наши против старообрядцев, или по крайней мере некоторые из них, не хотят сделать того, что надлежало бы сделать, т. е. не хотят отказаться от мнения, которое оказывается ошибочным.

Полемистами против старообрядства принимается, что употребляемое нами – православными троеперстие древнее употребляемого старообрядцами двоеперстия. На самом деле оказывается, что это не так, – что наоборот двоеперстие старше троеперстия. В моей статье «О перстосложении для крестного знамения и благословения», напечатанной в апрельской книжке «Богословского Вестника» за прошлый год, я указал к прежде известным свидетельствам в пользу того, что двоеперстие старше троеперстия, еще одно свидетельство, которое окончательно решает вопрос в утвердительном смысле. Прежде известные свидетельства можно было понимать так, что двоеперстие находилось в упо-

–316–

реблении ранее троеперстия только на востоке Греции – в патриархате антиохийском, а что на западе – в патриархате константинопольском издавна находилось в употреблении

троеперстие. Я указал свидетельство, которое ясно говорит, что и в Константинополе двоеперстие употреблялось ранее троеперстия, из чего будет следовать, что во всей греческой церкви двоеперстие предшествовало троеперстию. Против вновь указанного мною свидетельства и написал о. протоиерей Виноградов возражение, помещенное в 9-м № «Братского Слова» за нынешний год.

Указанное мною новое свидетельство относится ко второй половине XII века. Император константинопольский Мануил Комнин завязал сношения с армянским католикосом (патриархом), в надежде устроить соединение между православными и армянами. Для переговоров император посылал к католикосу одного ученого монаха, по имени Феориана. Феориан, два раза ездивший к армянам, в 1170 и 1172 г., сам описал собеседования о вере, веденные им с армянами во время обеих поездок. В описании собеседований второй поездки мы и читаем у него следующее: раз во время беседы встал один сирский священник (разумеется священник сирских яковитов, которые, будучи такими же монофизитами, как и армяне, участвовали в переговорах, для каковой цели яковитский патриарх присылал к армянскому католикосу епископа со священниками) и обращаясь к нему – Феориану сказал: «для чего вы изображаете крестное знамение двумя перстами? Не разделены ли между собою персты, как особые один от другого? следовательно, по вашему разделены и два естества Христовы (мысль та, что если признавать два отдельные естества, не соделавшиеся единым естеством, как учили монофизиты, то нужно будто бы признавать и два лица, что будет несторианством). Феориан (в ответ на это) сказал: не знаменуя два естества Христовы так делаем мы, но»... и пр. (дальнейшее ниже).

Что может быть яснее этого свидетельства? Человека, посланного константинопольскими императором и патриархом, представителя константинопольской церкви, спрашивают: «для чего вы изображаете крестное знамение двумя

–317–

перстами»: не совершенно ли бесспорно, что вопрос значит: для чего вы, константинопольские греки, изображаете крестное знамение двумя перстами, и можно ли понимать его как-нибудь иначе? Но не желающий отказаться от прежнего мнения о. протоиерей Виноградов находит, что свидетельство вовсе неясно и что оно вовсе будто бы не доказывает того, что у константинопольских греков во второй половине XII века было господствующим двоеперстие. Однако, совершенно ясного не мог же превратить о. протоиерей в совершенно или сколько-нибудь неясное, а потому и доводы его против приведенного мною свидетельства отличаются полной несостоятельностью.

Прежде всего о. протоиерей обвиняет меня, будто из приводимого мною свидетельства я делаю неправильное заключение, а именно – будто я, нарушая известное логическое положение, что от частного не делается заключения к общему, заключаю из приводимого мною свидетельства, что «не только в Константинополе, но даже и у всех греков повсюду сохранялся общий обычай для крестоизображения слагать только два перста». Но о. протоиерей взводит на меня обвинение совсем несправедливое. Я действительно делаю заключение, что во второй половине XII века и ранее двоеперстие было повсюдным и общим у греков, но делаю заключение вовсе не из одного приводимого мною нового свидетельства, а из совокупности всех свидетельств о двоеперстии или из соединения приводимого мною свидетельства с прежде известными свидетельствами. Относительно прежде известных свидетельств о двоеперстии, при желании защищать древность троеперстия, можно было настаивать на том толковании, что в них разумеется не вся греческая церковь, а только восточная её часть, – патриархат антиохийский, а относительно части западной, – патриархата константинопольского, оставалось возможным утверждать, что в нём с давнего времени господствовало троеперстие. Из приводимого мною нового свидетельства оказывается, что и в западной части греческой церкви или патриархате константинопольском также было в употреблении двоеперстие. Из соединения нового приводимого

мною свидетельства о двоеперстии с прежде известными свидетельствами о нем я и делаю

—318—

заключение, что довольно продолжительное время двоеперстие было повсюдным и общим у греков, и вовсе не нарушаю, как несправедливо обвиняет меня о. протоиерей, известного логического положения, что от частного не делается заключения к общему.

Но о. протоиерей взвел на меня несправедливое обвинение совершенно бесцельным образом, т. е. без всякой пользы для себя. Положим, что из частного свидетельства о патриархате константинопольском я сделал несправедливое заключение обо всей греческой церкви; это несправедливое заключение (которого в действительности я вовсе не делал) было бы в данном случае не причем (не шло бы к делу) и вопрос собственно в том: что говорит новое приводимое мною свидетельство о патриархате константинопольском? О. протоиерей находит, что приводимое мною новое свидетельство «оставляет очень немалое сомнение в том, что и в одном Константинополе было ли употребляемо всеми двоеперстие», что «на основании нового свидетельства довольно сказать, что двуперстие употребляли *некоторые* (курсив автора) в Константинополе в половине XII века и нет *никаких оснований* (курсив его же) утверждать, чтобы оно в данное время имело более широкое употребление». Читатель знает свидетельство, и пусть он судит сам: насколько основательно и насколько справедливо понимать свидетельство в том ограниченном смысле, какой хотел бы придавать ему о. протоиерей. К представителю константинопольской церкви обращаются с вопросом: «для чего вы изображаете крестное знамение двумя перстами»: кто из людей, не заинтересованных в том, чтобы отрицать силу свидетельства, поймет вопрос так, что в нём разумеется употребление двоеперстия только некоторыми в Константинополе, а не всеми или по крайней мере не большинством с представителями церкви во главе? Задававшему вопрос яковитскому священнику не было никакого дела до некоторых в Константинополе, для него важны были

обычаи представителей церкви и последовавшего им большинства и он именно спрашивает: для чего *вы изображаете* крестное знамение двумя перстами? Если бы двоеперстие во времена Феориана не было господствующим в

–319–

Константинополе, а было употребляемо в нем только некоторыми, то Феориан так бы и отвечал, т. е. что двоеперстие употребляется в Константинополе только некоторыми, но не представителями церкви с большинством народа, между тем как он ясно и определенно отвечает: да, мы употребляем двоеперстие (*οὕτω δρῶμεν*), только соединяем с ним не тот смысл, который ты предполагаешь.

Не останавливаясь на том, чтобы придавать словам Феориана указанный ограниченный смысл, о. протоиерей высказывает предположение, что Феориан употреблял для крестного знамения троеперстие, которое могло быть только принято сирским священником за двоеперстие (в следствие того, что смотрящий на крестящегося видит его перстосложную руку совне и при этом сложенными два перста, – указательный и большой средний, но не видит, в каком положении находится палец): но это предположение крайне несостоятельно и само по себе, а во всяком случае его совершенно устраняет (избавляя нас от необходимости показывать его несостоятельность самого по себе) Феориан своими ясными словами, что константинопольские греки употребляли двоеперстие.

Как на возражения против приводимого мною нового свидетельства о. протоиерей указывает: 1) на то, что Феориан усвоит двоеперстию необычное значение, 2) что, говоря о двух перстах, он употребляет множественное, а не двойственное число. Если бы на основании сейчас указанных возражений о. протоиерей заявлял сомнение в подлинной принадлежности приводимого мною свидетельства Феориану, тогда возражения были бы для меня понятны; но так как он сомнения не заявляет, то возражения остаются для меня совершенно непонятными. Какое нам дело до того, что Феориан усвоит необычное значение двоеперстию и что он употребляет множественное число, а не двойственное? Для нас важно и нам нужно только

то, что он совершенно ясно свидетельствует об употреблении в его время константинопольскими греками двоеперстия. Что касается до значения, которое усвояет Феориан двоеперстию, то он говорил священнику: «не знаменуя два естества Христовы так делаем мы (изображаем крестное

—320—

знамение двумя перстами), но, быв избавлены от мучительства диавола, мы научены творить против него ополчение и брань, ибо руками соделываем мы правду, милостыню и прочие добродетели, и это есть ополчение, 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, научали руце мои на ополчение и персты моя на брань* (Пс.143:1), — не перст (подразумевается: как у вас — яковитов), но персты». Почему Феориан не хочет признать, что православные выражали двумя перстами учение о двух естествах Иисуса Христа и дает двоеперстию новое толкование, сказать положительным образом, разумеется, мы не можем, а за вероятнейшее предполагаем, что он хотел избежать бесполезного спора с сирским священником о том, хорошо или не хорошо выражается двоеперстием православное учение о двух естествах Иисуса Христа.¹⁴⁹³ Что касается до употребления Феорианом множественного числа вместо двойственного, то пусть о. протоиерей смотрит большие и хорошие греческие грамматики, и он найдет ответ на свой вопрос или разрешение своего недоумения.

Наконец, последний аргумент о. протоиерея против приводимого мною нового свидетельства есть тот, что «далеко неосновательная» статья моя о перстосложении полна весьма слабых заключении, которые я делаю на основании одних предположений. Но если бы и справедливо обвинял меня о. протоиерей в том, что я наполнил свою статью весьма слабыми заключениями: то и это нисколько не ослабляло бы силы приводимого мной нового свидетельства, потому что все мои весьма слабые заключения нисколько не касались бы его или нисколько бы к нему не относились. Приводя новое

свидетельство, я только привожу его и не делаю никаких заключений, так как оно не нуждается ни в каких заключениях, будучи само по себе совер-

–321–

шенно ясным.¹⁴⁹⁴ (От обвинений в слабых заключениях, признавая их несправедливыми, не считаю нужным оправдываться, так как это не относится к делу).

О. протоиерей укоряет меня за то, что я принял прежние свидетельства о двоеперстии на веру, без собственной критической их проверки и подвергает их своему разбору, с целью показать их малозначительность. Я принял прежние свидетельства не на веру, а если не даю в своей статье критической их проверки, так потому, что не считал этого нужным. Я не сделаю этой проверки и теперь, чтобы опровергать разбор о. протоиерея, потому что это повело бы меня очень далеко, а между тем для наших целей это вовсе не нужно.¹⁴⁹⁵ Коль скоро мы признаём одно свидетельство Феориана, – а не признавать его невозможно, то для нас одним этим свидетельством вопрос о перстосложении для крестного знамения несомненно решается в том смысле, что у греков константинопольских, а за ними и у нас – русских, двоеперстие старше троеперстия или что у них и у нас первое предшествовало второму. Невозможно представлять дела таким образом, чтобы у греков константинопольских после первоначального единоперстия вошло в употребление троеперстие, чтобы троеперстие сменено было двоеперстием и чтобы потом оно опять принято было вместо двоеперстия.

–322–

Но не признавая возможным представлять дело таким образом и находя, что свидетельства говорят о предшествующем троеперстию господстве у константинопольских греков двоеперстия, необходимо, как это очевидно, представлять дело таким образом, что первоначальное единоперстие сменилось в Константинополе двоеперстием и что только уже после двоеперстия водворилось в нём троеперстие. А если это так и если мы положительно знаем, что двоеперстие господствовало в Константинополе по

крайней мере до 1172-го года (в котором Феориан вел вторые собеседования с армянами), то из сего необходимо будет следовать, что и мы – русские заимствовали первоначально от греков константинопольских двоеперстие.

Итак, совершенно ясное свидетельство Феориана, что во второй половине XII века у греков константинопольских господствовало двоеперстие, нисколько не опровергнуто о. протоиереем Виноградовым, ибо вовсе и не могло быть опровергнуто. А из свидетельства необходимо следует, что у греков константинопольских, а за ними и у нас – русских, двоеперстие старше троеперстия.

Но если это так, то я с своим указанием нового свидетельства о двоеперстии не нанес ли вреда нашей полемике со старообрядцами? Отвечаю на вопрос: 1) что с указанием какого бы то ни было свидетельства я не мог нанести вреда полемике с старообрядцами, 2) что во всяком случае с моим указанием данного свидетельства о двоеперстии я не нанес ей ни малейшего вреда. Наша полемика с старообрядцами есть защита и оправдание против них произведенного патр. Никоном исправления церковных книг, чинов и обрядов. Но исправление книг, чинов и обрядов, произведенное патр. Никоном, было делом вполне законным и совершенно благословным; а против того, что вполне законно и совершенно благословно, не может быть найдено свидетельств (могут быть найдены свидетельства только против неправильных представлений о деле, как это уже и случилось и о чем я говорил в моих статьях: «К нашей полемике с старообрядцами», напечатанных в «Богословском Вестнике» прошлого года). Во всяком случае, повторяю, я не наношу ни малейшего вреда нашей полемике

–323–

со старообрядцами указанием своего нового свидетельства о двоеперстии. Несомненно, что двоеперстие старше троеперстия: но что из этого следует в его пользу? Совершенно ничего не следует, напротив из этого следует именно то, что перстосложением для крестного знамения должно быть у нас не оно, а троеперстие. Церковно-богослужебные чины и

благочестивые христианские обычаи явились не таким образом, чтобы зараз во всей полноте даны были апостолами и чтобы со времени апостолов они остались навсегда неизменными, а таким образом, что на весьма незначительной основе, положенной апостолами, они постепенно слагались и образовывались, переходя от формы к форме, или от вида к виду, и от объема к объему, пока наконец не остановились в образовании, чтобы оставаться на дальнейшее время неизменными. Так было с чином литургии и с чинами всех прочих общественных и всех частных служб; так было напр. с благочестивым христианским обычаем постов; так было и с обычаем полагания на себе крестного знамения. В какой же форме мы должны содержать чины и обычаи, – в какой-либо из форм бывших и оставленных или же в той, на которой каждый из них остановился окончательно? Если растолковать дело как следует самому тупому раскольнику, то, конечно, и он не ответит на вопрос, что должно содержать чины и обычаи в одной из форм прежде бывших и потом оставленных. Возьмите чин литургии: в каком виде содержат её сами старообрядцы, – в том ли прежнем, какой она имела во 2-м, 4-м веке и т. д., или в том окончательном, который она получила только в весьма недавнее сравнительно время? Они содержат её, равно как и все другие чинопоследования, не в какой-либо из прежде бывших и потом оставленных форм, а в её окончательной форме. Тоже самое требование, тоже самое правило или тот же самый закон употреблять перстосложение для крестного знамения не которое либо из бывших и оставленных, а которое осталось навсегда, вполне прилагается и к обычаю полагать на себе крестное знамение. Сначала было в обычае не перстосложение, а единоперстие, потом сложение двоеперстное и наконец троеперстное: ясно, что

–324–

мы должны содержать не двоеперстие, которое было и оставлено, а троеперстие, которое принято окончательно всею церковью. Двоеперстие действительно древнее троеперстия, но если старообрядцы в отношении к обычаям настаивают на этом положении, что древнейшее есть правильнейшее, так пусть они

употребляют не двоеперстие, а единоперстие, которое несомненно древнее двоеперстия; пусть они кладут на себе не большой крест, начертываемый на челе, груди и плечах, а малый, начертываемый на одном челе, ибо несомненно, что второй крест предшествовал первому и был в обычае значительно долгое время прежде него. У нас в России отчасти по особым обстоятельствам, отчасти случайным образом, – что я разъясняю в своей статье о перстосложении, двоеперстие не уступило места троеперстию, как бы этому надлежало быть у нас вслед за греками, а и после водворения у греков второго, осталось господствующим, дав второму только некоторое место. Но это было или это случилось как нарушение того правила или взгляда (в нарушение того принципа), что в богослужбных чинах, обрядах и обычаях мы – русские, должны быть согласны с греками.¹⁴⁹⁶ Водясь этим взглядом (принципом), патр. Никон предпринял исправление наших богослужбных чинов, обрядов и обычаев: водясь этим взглядом (принципом) и делая именно то, что и должно было сделать, он заменил у нас двоеперстие троеперстием.

О. протоиерей не инсинуирует против меня прямо, будто свою статью о перстосложении я написал в пользу старообрядцев, как позволил себе весьма некрасивым образом инсинуировать это против меня по поводу всех моих статей: «К нашей полемике с старообрядцами» другой профессиональный представитель противостарообрядческой полемики;¹⁴⁹⁷ однако он говорит, будто «в общем у меня заметно желание доказать древность употребления двоеперстия», т. е. будто я не просто указываю свиде-

–325–

тельства, говорящие о древности двоеперстия, но намеренно хочу и стараюсь доказать эту древность, при чем, конечно, дается автором подразумевать читателю, что мою заботу составляет интерес не православных, а старообрядцев. В виду инсинуаций прямых и не прямых считаю уместным кратко ответить здесь на вопрос: зачем я писал свои статьи: «К нашей полемике с старообрядцами» и в частности – зачем я писал статью о перстосложении. Я писал инкриминируемые статьи не

в интересе старообрядцев, а напротив в интересе нашей православной полемики со старообрядцами. Наша полемика со старообрядцами основывается на церковной греко-русской археологии. Противостарообрядческие полемисты изучают археологию как средство для своей цели; но есть у нас профессиональные и непрофессиональные археологи, для которых археология служит не средством, а целью, которые изучают её для неё самой, без всякого отношения к полемике и без всякой заботы о сей последней. Этими археологами нашими пролит в последнее время на историю богослужения и богослужебных обрядов новый свет, при котором оказывается, что наша полемика со старообрядцами должна быть поставлена несколько иначе, нежели как она поставлена до сих пор. Так вот, указание необходимости несколько иной постановки полемики против нынешней и показание, в чем именно должна состоять эта иная постановка, и составляли мою цель при написании моих статей. Никто не станет отрицать возможности появления между старообрядцами человека подобного Андрею Денисову. Но явись такой человек, то он, пользуясь сведениями нашей археологии и так сказать с нашими же книгами в руках, заставил бы нас изменить постановку полемики против старообрядцев. Не дожидаясь, чтобы это случилось и чтобы нас принудили к перемене постановки полемики, а находя по всяким соображениям и побуждениям, что это гораздо лучше сделать нам самим, я и решился написать мои статьи. Что касается в частности до статьи о перстосложении и именно до указания мною в ней нового свидетельства о двоеперстии, то я указал на свидетельство, которое, не будь указано мной, могло быть указано другими, с тою целью, чтобы заста-

—326—

вить полемистов наших отказаться от защиты мнения, которое оказывается ошибочным, так как с этою защитой мнения, оказывающегося ошибочным, они становятся в фальшивое положение.

Свидетельство Феориана о двоеперстии совершенно ясно и никак не может быть ослаблено или перетолковано. Напоминая о. протоиерею о прежних печальных примерах упорного

непризнания профессиональными противораскольничьими полемистами того, что было дознано и признано учеными, не имеющими отношения к профессиональной полемике,¹⁴⁹⁸ подаем ему (вместе с другими профессиональными полемистами) наш искренний совет переменить мнение. В этом случае он (с другими) последует благому примеру покойного высокопреосвященного Макария, который поступал именно так, чтобы, не колеблясь и не упорствуя, отказываться от мнений, которые оказывались ошибочными.¹⁴⁹⁹

Е. Голубинский

**Отчет Братства Преподобного Сергия для
вспомоществования нуждающимся студентам и
воспитанникам Московской Духовной Академии за
1892 год // Богословский вестник 1893. Т. 3. № 8. С.
1–48 (4-я пагин.).**

–1–

В отчетном 1892 году Братство Преподобного Сергия, кроме покровителя и пожизненного члена Братства, Высокопреосвященнейшего Леонтия, Митрополита Московского и Коломенского, имело в своем составе 358 лиц, из коих 10 были почетными, 91 пожизненными, а остальные действительными членами. Число почетных членов увеличилось тремя лицами. В общем собрании 4 мая отчетного года избраны были в почетные члены, по предложению председателя Совета Братства, Высокопреосвященнейший Иоанникий, Митрополит Киевский и Галицкий, как бывший в течение почти 10-ти лет покровителем Братства и во все это время обнаруживавший истинно-отеческое попечение о нуждах его, сопровождая это попечение щедрыми в Братство пожертвованиями, и Высокопреосвященнейшие: Никандр, Архиепископ Тульский и Белевский и Савва, Архиепископ Тверской и Кашинский, во внимание к их щедрым пожертвованиям в пользу Братства. В число пожизненных членов вступили: Высокопреосвященнейшие: Леонтий, Митрополит Московский и Коломенский, Ионафан, Архиепископ Ярославский и Ростовский, Феоктист, Архиепископ Рязанский и Зарайский, Владимир, Архиепископ Казанский и Свияжский и Антоний, Архиепископ Финляндский и Выборгский; Преосвященнейшие: Израиль, Епископ Вологодский и Тотемский, Николай, Епископ Алеутский и Аляскинский и Тихон, Епископ Можайский; настоятель Московского Заиконоспасского мона-

–2–

стыря Архимандрит Арсений, профессор Московской Духовной Академии протоиерей Димитрий Феодорович Касицын, чиновник особых поручений при Обер-Прокуроре Св.

Синода Михаил Дмитриевич Свербеев, воспитанник Московской Духовной Академии выпуска 1879 года Петр Васильевич Романовский, преподаватель Архангельского Епархиального женского училища Иван Иванович Павлов, вдова Симбирского протоиерея Екатерина Гавриловна Никольская, вдова Статского Советника Агриппина Николаевна Лепешкина и супруга Московского священника Анастасия Александровна Быстрицкая. С другой стороны, из числа пожизненных членов выбыли скончавшиеся в отчетном году: высокопреосвященнейший Павел, Архиепископ Казанский и Свияжский, Московский купец Арсений Арсеньевич Глушков, дворянка Евдокия Никифоровна Говорова и Московская почетная гражданка Анна Александровна Сазикова. Из действительных членов, по сведениям доходившим разновременно до Совета Братства, в отчетном году скончались: бывший эконо́м Академии, соборный иеромонах Анастасий, протопресвитер Московского Успенского собора Николай Александрович Сергиевский, Московские протоиереи и священники: Симеон Григорьевич Вишняков, Виктор Петрович Рождественский, Александр Георгиевич Невский, Симеон Ильич Зверев, Севериан Васильевич Сперанский, Александр Семенович Грузов, Никита Никитич Скворцов, преподаватель Московской духовной семинарии Николай Васильевич Беляев, Московский нотариус Василий Сергеевич Смиренский; действительный статский советник Сергей Михайлович Третьяков, статский советник Дмитрий Семенович Лепешкин, потомственные почетные граждане Павел Павлович Малютин и Сергей Алексеевич Капцов и московский купец Алексей Дмитриевич Лопашов. Почившие члены Братства, по обычаю лет предшествующих, внесены в Братский синодик для поминовения в академической церкви.

На основании § 16 Устава Братства, в общем годичном собрании членов Братства 4 мая произведены были выборы двух членов совета и казначея братства, при чем на место избранного в конце минувшего 1891 года в председатели Совета Братства, профессора Д. Ф. Го-

–3–

лубинского, членом Совета избран был профессор Г.А. Воскресенский, а на остальные должности члена совета и казначея Братства избраны вновь прежние лица, т. е. протопресвитер Н.В. Благоразумов и профессор И.Н. Корсунский. В личном составе Комиссии по делу помощи бывшим воспитанникам Академии в течении отчетного года произошли также некоторые перемены, а именно: на место отказавшегося, по прошению, от должности члена Комиссии инспектора Московской духовной семинарии А.И. Цветкова избран был ректор той же семинарии, архимандрит Климент, а членом делопроизводителем – преподаватель той же семинарии Николай Иванович Кедров.

Комиссия ревизовавшая приходо-расходные книги Братства с относящимися к ним документами за 1890 год, а также и наличные суммы Братства, представила в общее майское собрание отчетного года свой доклад в котором донесла общему собранию следующее:

Ревизионная комиссия имеет честь доложить Общему Собранию Братства Преподобного Сергия, что, исполняя поручение Собрания Братства от прошлого 1891-го года, она производила проверку приходо-расходных книг и журналов Совета за 1890-ый год, а также и кассы Братства. При этом найдено:

1) Приходо-расходные книги Братства в исправности: все листы, шнуры и печати целы.

2) Записи прихода и расхода сумм ведены без подчисток. Итоги и транспорты правильны. Две ошибки руки писца (книга прихода статья № 54 и книга расхода № 99) и исправления оговорены.

3) Расходование сумм производилось соответственно постановлениям Общих Собраний и Совета Братства, своевременно записанным в журналы.

4) На произведенные Братством расходы имеются расписки и оправдательные документы.

5) По произведенной 25 Апреля проверке сумм, имеющих в кассе Братства и по соображении прихода и расхода таковых с отчетного времени по день проверки, на основании приходо-

расходных книг и советских журналов позднейшего времени, оказалось, что от 1890 к

—4—

1891-му должна быть в наличности та самая сумма запасного и расходного капитала, которая найдена в кассе.

В состав ревизионной комиссии для проверки приходо-расходных книг Братства за 1891 год избраны были прежние члены: священник Сергиево-Посадской Христорождественской церкви Михаил Петрович Багрецов и экстраординарные профессора Академии А. П. Смирнов и В. А. Соколов.

В течение отчетного года Совет Братства имел пять заседаний: четыре очередных и одно общее годовое. Предметами занятий в этих заседаниях служили: слушание периодических отчетов казначея 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 оо. настоятелям Московских церквей и начальствующим в средних и низших духовно-учебных заведениях. Наибольшее количество пожертвований, как и прежде, поступило чрез оо. благочинных и настоятелей церквей г. Москвы, которым Совет Братства посему и поставляет долгом выразить глубокую благодарность за такое теплое и деятельное их участие и в особенности членам Московской Комиссии: о. Протоиерею А.М. Иванцову-Платонову и священнику Воскресенской, при Ваганьковском кладбище, церкви о. В.А. Быстрицкому.

Все суммы Братства к началу отчетного 1892 года состояли: а) из 37650 рублей процентными бумагами и б) 3203 р. 35 к. наличными деньгами. В течение 1892 года количество пожертвований увеличилось на 7627 руб. 65 к. наличными деньгами. Из этой суммы 2710 р. поступило в качестве пожизненных членских взносов и взносов на вечное

поминование, и потому вся эта сумма подлежала обращению в процентные бумаги для образования запасного капитала; остальные же 4917 р. 65 к. поступили как взносы от действительных членов и как единовремен-

—5—

ные 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 1892–1893 учебном году, 220 р.; в) от продажи пожертвованных в пользу Братства сочинений поступило 2086 р. 76 к.; г) от концерта в пользу недостаточных студентов Академии, данного 2 февраля отчетного года, получено, за всеми расходами, 222 р. 38 к. 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 1969 р. 91 к., а также возвращенные долги в количестве 121 р., составляли расходную сумму на удовлетворение потребностей Братства без вычета из них 20% для внесения в запасной капитал. При обращении наличных денег в процентные бумаги и при обмене одних бумаг на другие по разным обстоятельствам поступило на приход процентными бумагами 18700 р. и наличными деньгами 1317 р. 11 к.¹⁵⁰⁰ По фонду помощи бывшим воспитанникам Академии движение сумм представлялось в следующем виде: 1) от 1891 года к началу 1892 года оставалось: а) по приходу-расходным книгам и в кассе Совета Братства, аа) процентными бумагами 4400 р. и бб) наличными деньгами 129 р. 85 к.; а) в распоряжении Московской Комиссии было наличными деньгами 103 р. В течение 1892 года сумма поступлений, в качестве пожертвований, выручки от продажи пожертвованных в пользу фонда изданий, поступлений по купонам от процентных бумаг и проч., увеличилась, по приходу-расходным книгам и кассе Совета Братства, на 3900 р. процентными бумагами и 668 р. 20 к. наличными деньгами, а по приходу-расходной книге и кассе Комиссии на 200 рублей процентными бумагами

—6—

и 3892 р. 80 к. наличными деньгами (по обращении в процентные бумаги также отчасти вошедшими в состав сумм кассы Совета Братства).

Наиболее значительные пожертвования в 1892 году были следующие: от Высокопреосвященнейшего Леонтия Митрополита Московского и Коломенского, в пользу студентов, 600 р.; от Высокопреосвященнейшего Никандра, Архиепископа Тульского и Белевского, по случаю исполнившегося 25 сентября означенного года 500-летия со дня кончины Преподобного Сергия, в пользу студентов Академии, 1000 р.; от Высокопреосвященнейшего Саввы, Архиепископа Тверского и Кашинского, в пользу студентов, 500 р.; от Высокопреосвященнейшего Амвросия, Архиепископа Харьковского и Ахтырского, в пользу бывших воспитанников, 300 р.; от Высокопреосвященнейшего Ионафана, Архиепископа Ярославского и Ростовского, по случаю 500-летия кончины Преподобного Сергия, в пользу студентов, 300 р.; от Высокопреосвященнейшего Феоктиста, Архиепископа Рязанского и Зарайского, в пользу студентов, 200 р.; от Высокопреосвященнейшего Феогноста, Архиепископа Новгородского и Старорусского, по случаю 500-летия кончины Преподобного Сергия, в пользу студентов, 100 р.; от Высокопреосвященнейшего Владимира, Архиепископа Казанского и Свияжского, в пользу студентов, 100 р.; от Высокопреосвященнейшего Антония, Архиепископа Финляндского и Выборгского, в пользу студентов, 100 р.; от Преосвященнейшего Израиля, Епископа Вологодского и Тотемского, в пользу студентов, 100 р.; от Преосвященнейшего Николая, Епископа Алеутского и Аляскинского, в пользу студентов, 100 р.; от Преосвященнейшего Тихона, Епископа Можайского, в пользу студентов, 115 р.; от настоятеля Московского Заиконоспасского монастыря Архимандрита Арсения, в пользу студентов, 100 р.; от профессора Московской Духовной Академии, Московской Николаевской, в Толмачах, церкви протоиерея Д. Ф. Касицына, по случаю 500-летия кончины Преподобного Сергия, в пользу студентов, 200 р.; от

протоиерея Московской Николо-Явленской церкви Г. П. Смирнова-Платонова, в пользу бывших воспитанников, 100 р. (процентною бумагою); от протоиерея Московского Казанского собора А. Ф.

—7—

Некрасова, в пользу бывших воспитанников, 100 р. (процентною бумагою); от протоиерея Кронштадтского собора И. И. Сергиева, в пользу студентов, 100 р.; по завещанию бывшего председателя Совета Братства заслуженного ординарного профессора Московской Духовной Академии В. Д. Кудрявцева, на издание его сочинений, 1023 р. 75 к.; от потомственной почетной гражданки Ю. И. Базановой, в пользу бывших воспитанников, 1100 р.; от жены присяжного поверенного В. П. Кельх (урожд. Базановой), в пользу бывших воспитанников, 1100 р.; от неизвестного на вечное поминовение о упокоении раба Алексия и о здравии Георгия, 500 р.; от вдовы Симбирского протоиерея Андрея Алексеевича Никольского, Екатерины Гавриловны Никольской, на вечное поминовение супруга её, в пользу студентов, 210 р. и в пользу бывших воспитанников, 200 р., итого 410 р.; от Московского Епархиального свечного завода, в пользу студентов, 300 р.; от графа С. В. Орлова-Давыдова, на годовое содержание одного студента Академии, 220 р.; от чиновника особых поручений при Обер-Прокуроре Св. Синода М. Д. Свербеева, по случаю 500-летия кончины Преподобного Сергия, в пользу студентов, 100 р.; от Статского Советника А. Р. Ржаницына (в дополнение к прежним) в пользу студентов, 200 р.; от вдовы Статского Советника А. Н. Лепешкиной, на вечное поминовение супруга её Д. С. Лепешкина, в пользу студентов, 100 р.; от преподавателя Архангельского Епархиального женского училища И. И. Павлова, в пользу студентов, 110 р.; от супруги Московского священника Анастасии Александровны Быстрицкой, по случаю 500-летия кончины Преподобного Сергия, в пользу студентов, 100 р.

В отчетном году Братство, по примеру лет предшествующих и в исполнение требований Устава своего, главным образом помогало недостаточным своекоштным студентам Академии и при том более всего уплатою денег за их содержание в зданиях

Академии и только сравнительно 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 1892 года Брат-

—8—

ством израсходовано: на уплату за содержание 9 студентов IV курса, 23 студентов III курса, 31 студента II курса и 29 студентов I курса, со взносом за каждого из них суммы пособия в размерах от 10 до 110 р. в полугодие, 7283 р.; на заимообразную выдачу двум из них 55 р.; окончившим курс воспитанникам Академии выдано в виде единовременного пособия 71 р. и заимообразно 165 р.; одному бывшему воспитаннику (Тихону Оболенскому), на лечение его в Московской Преображенской, для душевнобольных, больнице выслано по почте 85 р. 80 к. Всего же израсходовано на студентов и воспитанников Академии 7659 р. 80 к. — На канцелярские, типографские, почтовые и другие расходы употреблено 1525 р. 32 к. Наибольшая часть расходов по этой статье пошла на печатание сочинений В. Д. Кудрявцева-Платонова; за тем на печатание отчета Братства и на почтовые расходы.

В отчетном году Братство, с одной стороны, должно было заменить одну 1000 рублевую 5% облигацию Московского Городского Кредитного Общества, купоны коей все вышли, новою облигациею такого же достоинства, а с другой, в виду высокой биржевой цены 5% облигаций 3-го Восточного Займа, сочло полезным совершить обмен их на соответствующие другие государственные процентные бумаги, ниже стоявшие по курсу на бирже, и именно на 5% закладные листы Государственного Дворянского Земельного Банка. При этих операциях, которые, как прежде, по поручению Совета Братства, совершал казначей профессор Корсунский, занесено в расход переходящими суммами в процентных бумагах 12000 р. и в наличных деньгах 4955 р. По фонду помощи бывшим воспитанникам Академии, со стороны расходования сумм, и оказываемая была посильная помощь бывшим воспитанникам Академии и их семействам и совершаемы были денежные

операции покупки процентных бумаг на наличные деньги. Из кассы Совета Братства а) выдано или выслано было по почте, в течение года, денежное пособие кандидату XX курса (выпуска 1856 года) Д. Я. Никольскому в количестве 73 рублей; б) на почтовые и другие мелкие расходы употреблено 1 р. 48 к. и в) при покупке

—9—

процентных бумаг и обмене одних бумаг на другие занесено в расход процентными бумагами 1600 р. и наличными деньгами 508 р.: из кассы Комиссии употреблено было на помощь бывшим воспитанникам Академии и их семействам и на разные мелкие расходы наличными деньгами 121 р. 10 к. и па покупку процентных бумаг, наличными же деньгами, 3338 р. 15 к.

Совет Братства считает долгом своим выразить глубокую благодарность редакциям газет: «Церковных Ведомостей», издаваемых при Святейшем Синоде, «Московских Церковных Ведомостей», «Московских Ведомостей» и журнала «Детская Помощь» за бесплатное напечатание объявлений Братства и за помещение тех или иных сведений о состоянии дел Братства на страницах их изданий.

Всего в 1892 году поступило на приход:

- | | |
|---|-------------------------------|
| 1. Остаток от предыдущего года: а) процентными бумагами б) наличными деньгами | 37650 —
р. 320335
р. к. |
| 2. Взносы пожизненных членов и на вечное поминание наличными деньгами. | 2710 р. — |
| 3. Взносы действительных членов и единовременные пожертвования | 4917 р. 65 к. |
| 4. От Московского Епархиального свечного завода | 300 р. — |
| От графа С. В. Орлова-Давыдова, на содержание | |
| 5. одного студента Академии в 1892–1893 учебном году | 220 р. — |
| 6. От продажи пожертвованных в пользу Братства сочинений | 2086 р. 76 к. |
| 7. От концерта в пользу недостаточных студентов, данного 2 февраля 1892 г. | 222 р. 38 к. |
| 8. От промена купонов с процентных бумаг Братства | 1969 р. 91 |

9. Возвращенные долги	121 р.	—	к.
10. Переходящие суммы: а) процентными бумагами б) наличными деньгами	18700 р.	—	к.
	131711 р.	—	к.

—10—

Итого: а) процентными бумагами б) наличными деньгами	56350 р.	—	16 к.
А всего	17068 р.	—	16 к.
	73418 р.	—	16 к.

Израсходовано:

1. В уплату за содержание своекоштных студентов	7283 р.	—	
2. На заимообразную выдачу им	55 р.	—	
Окончившим курс воспитанникам Академии	71 р.	—	
3. выдано: а) в виде единовременного пособия. б) заимообразно	165 р.	—	
4. Бывшему воспитаннику Академии, на лечение его, выслано	85 р.	80 к.	
5. На типографские, канцелярские и другие расходы	1525 р.	32 к.	
6. Переходящие суммы: а) процентными бумагами б) наличными деньгами	12000 р.	—	
	4955 р.	—	
Итого: а) процентными бумагами б) наличными деньгами	12000 р.	—	
	14140 р.	12 к.	
А всего	26140 р.	12 к.	

Осталось к 1893 году:

А. Запасного капитала:

а) в 5% билетах Государственного банка	700 р.	—	
б) в 5% билете 1-го Внутреннего с выигрышами займа	100 р.	—	
в) в 4 % облигациях Внутренних займов	8200 р.	—	
г) в 5% свидетельствах Государственной железно-дорожной непрерывно-доходной ренты	8000 р.	—	
д) в 5% облигациях 2-го Восточного Займа	10000 р.	—	

е) в 5% Закладных листах Государственного Дворянского Земельного Банка	11000 р.	—
—11—		
ж) в 5% облигациях Московского Городского Кредитного Общества.	6000 р.	—
з) наличными деньгами	1241 р.	59 к.
Б. Расходного капитала:		
а) в билетах Государственного казначейства разных выпусков и достоинства	350 р.	—
б) наличными деньгами	1686 р.	45 к.
Итого: а) процентными бумагами в) наличными деньгами	44350 р.	— 4 к.
А всего	2928 р.	к.
	47278 р.	4 к.
По фонду помощи бывшим воспитанникам Академии в 1892 году поступило на приход:		
1. Остаток от предыдущего года:		
А. в кассе Совета Братства:		
а) процентными бумагами	4400 р.	—
в) наличными деньгами	129 р.	85 к.
Б. в кассе Комиссии, — наличными деньгами	103 р.	—
Итого: а) процентными бумагами б) наличными деньгами	4400 р.	— 85 к.
	232 р.	к.
2. Взносы действительных членов и единовременные пожертвования:		
а) процентными бумагами	200 р.	—
в) наличными деньгами	390 р.	44 к.
3. От промена купонов с процентных бумаг	270 р.	61 к.
4. Переходящие суммы, по кассе Совета Братства и по кассе Комиссии:		
а) процентными бумагами	5500 р.	—
б) наличными деньгами	390 р.	44 к.
3. От промена купонов с процентных бумаг	270 р.	61 к.
4. Переходящие суммы: по кассе Совета Братства и по кассе Комиссии:		

а) процентными бумагами	5500 р.	—
б) наличными деньгами	3899 р.	95 к.
—12—		
Итого: а) процентными бумагами	в) 10100	р.— 85
наличными деньгами	4793 р.	к.
А всего	14893 р.	85 к.
Израсходовано:		
1. На помощь бывшим воспитанникам Академии и их семействам наличными деньгами:		
а) из кассы Совета Братства	73 р.	—
б) из кассы Комиссии	120 р.	—
2. На почтовые и другие мелочные расходы:		
а) из кассы Совета Братства	1 р.	48 к.
б) из кассы Комиссии	1 р.	10 к.
3. Переходящие суммы по той и другой кассе:		
а) процентными бумагами	1600 р.	—
б) наличными деньгами	3725 р.	5 к.
Итого: а) процентными бумагами б) наличными деньгами	1600 р.	— 63 к.
А всего	5520 р.	63 к.

Осталось к 1893 году.

А. Запасного капитала по кассе Совета Братства.

а) в 5% билетах Государственного Банка	300 р.	—
б) в 4% облигациях Внутренних Займов	300 р.	—
в) в 5% облигациях 2-го и 3-го Восточных Займов	1700 р.	—
г) в 4% облигациях Московско-Казанской железной дороги	1600 р.	—
д) в билетах Государственного Казначейства	300 р.	—
е) в 4% билете Московского Купеческого Общества	2500	—

взаимного кредита в принятии капитала на сумму	р.	
ж) наличными деньгами	78	9
	р.	к.

–13–

Б. Расходного капитала по кассе Совета и
Комиссии:

а) 4% облигациями Московско-Казанской железной дороги	1800 р.	–
б) наличными деньгами	683 р.	3 к.
Итого: а) процентными бумагами б)	8500 р.	– 12
наличными деньгами	761 р.	к.
А всего	9261 р.	12 к.

Список членов Братства Преподобного Сергия за 1892-й год

	В пользу студентов	В пользу бывших Академ. воспитанников.
	Руб.	Руб.
Покровитель и пожизненный член Братства, Высокопреосвященнейший Леонтий, Митрополит Московский и Коломенский, пожертвовал	600	–
<i>1. Почетные члены.</i>		
Высокопреосвященнейший		
1. Иоанний, Митрополит Киевский и Галицкий	1600	1000
Высокопреосвященнейший Никандр, Архиепископ Тульский и Белевский	3000	–
Высокопреосвященнейший Савва, Архиепископ Тверской и Кашинский	800	–
Архимандрит Антоний, Ректор Московской Духовной Академии	100	–
5. Протоиерей Павел Мих. Волхонский	1000	–
Протоиерей Алексей Феодор. Некрасов	1200	100
Священник Василий Феодор.	2000	–

	Руднев – доставил от лиц, пожелавших остаться неизвестными	
	Профессор Московской Духовной Академии Павел Иванович Горский-100	–
	Платонов	
	Профессор той же Академии	–
	Димитрий Феодорович Голубинский	–
10.	Профессор той же Академии Иван Николаевич Корсунский	–
	–14–	
	<i>II. Пожизненные члены.</i>	
	а) Высокопреосвященные:	
	Палладий, Митрополит С.-Петербургский	и 100–
	Ладожский	
	Амвросий, Архиепископ Харьковский	100300
	Антоний, Архиепископ Финляндский	100–
	Владимир, Архиепископ Казанский	100–
15.	Ионафан, Архиепископ Ярославский	300–
	Макарий, Архиепископ Донской	200–
	Сергий, Архиепископ Херсонский	300–
	Сергий, Архиепископ Владимирский	100–
	Феогност, Архиепископ Новгородский	200–
20.	Феоктист, Архиепископ Рязанский	200–
	б) Преосвященные:	
	Александр, Епископ Дмитровский	– 100
	Анастасий, Епископ Воронежский	100–
	Антонин, Епископ Полоцкий	500–
	Виссарион, Епископ Костромской	600100
25.	Герман, Епископ бывший Кавказский	100–
	Димитрий, Епископ Подольский	100–
	Израиль, Епископ Вологодский	100–
	Иоанникий, Епископ Михайловский	100–
	Макарий, Епископ Камчатский	100–
30.	Мисаил, Епископ Орловский	100–
	Николай, Епископ Алеутский	100–
	Павел, Епископ Олонецкий	100–
	Симеон, Епископ Минский	100–

Тихон, Епископ Можайский	100—
35.Андреев, Вас. Ал-еев., Моск. куп.	100—
Ансеров, Алексей Ал-др., прот. Моск.	200—
Арсений, Архим., наст. Моск. Заиконосп. м-ря.	100—
Базанова (Кельх), Варвара Петровна	— 2100
Базанова, Юлия Ивановна	— 2100
40.Березкин, Иоанн Яковлев., прот. Моск.	100—
—15—	
Бухарев, Иоанн Никол., свящ. Моск.	100—
Быстрицкая, Анастасия Ал-дровна, жена Моск. священника	100100
Варсонофия, игуменья Хотькова монастыря.	100—
45.Виноградов, Иоанн Григ., прот. Моск.	100—
Владимирский, Пав. Серг., Ст. Сов.	— 100
Воронец Евстафий Никол., пот. дворян.	100—
Глаголев, А-р Ив., Моск. куп.	100—
Григорий, Архим., наст. Моск. Спасо-Андрон. монастыря.	100—
50.Грузов, Сергей Феодоров.	100—
Дашков, Вас. Андр., Дейс. Тайн. Сов.	100—
Иванцов-Платонов, А-р Мих., проф. прот.	100300
Ильинский А-р Симеон., прот. Моск.	100100
Исаев, Ив. Петров., секретарь Унив. Св. Владимира.	100—
55.Кабанов, Дим. Ив., Моск. куп.	100—
Касицын, Дим. Феодор., прот., проф. М. Д. Академии.	200—
Клириков, А-р Вас., свящ. Моск.	100—
Комаров, Гавр. Матв., Моск. куп.	100—
Копьев, Ник. Ал-др., свящ. Моск.	100—
60.Кротков, Феофил. Ив., прот. Моск.	100—
Кузнецов, А-р Григ., пот. поч. гражд.	
Лебедев, Ал-ей Петр., проф. М. Д. Академии.	100—
Лепешкина, Агриппина Никол., вдова. Ст. Сов.	100—
Михайлов, Ал-ей Мих., Моск. куп.	100—
65.Модест, Архимандрит	200—
Мошкин, Афан. Ал-др., Моск. куп.	100—
Мухановы, Езиз. Ал-еев. и Параск. Ал.	300—
Нечаев, Дим. Степ., Колл. Асс.	100—

Никольская, Екат. Гавр., вдова прот. в г. Симбирске.	200200
70. Новоселов, Петр Семен., Дмитр. куп.	100—
Орлов-Давыдов, Серг. Влад., граф.	100300
—16—	
Орлов, Евген. Ив., смотр. Муром д. учил.	100—
Орлов, Никол. Ал-еев., свящ. Моск.	100—
Павлов, Ив. Ив., преп. Арханг. Еп. Жен. Училища.	100—
75. Растеряева, Варв. Гавр., жена Моск. купца.	100—
Растеряев, Ник. Серг., Моск. куп.	100—
Ржаницын, Ал-ей Руф., Ст. Сов.	500—
Романовский, Петр Вас.	100—
Самарин, Дим. Феодор.	— 200
80. Сахаров, Ник. Петр., свящ. Моск.	100—
Свербеев, Мих. Дм., Чиновн. особ. пор. при Об.-Пр.	100—
Св. Син.	
Сергиев, Иоанн Ильич, прот., ключарь Кронштад.	100—
собора.	
Скворцов, Пав. Арс., регент Моск. хора.	100—
Смирнов, Андрей Петр., проф. М. Д. Академии.	100—
85. Смирнов, Иоанн Ал-еев., прот. Моск.	100—
Смирнов, Петр Ал-еев., каф. прот. в СПб.	100—
Смирнов, Петр Ал-еев., свящ. Моск.	100—
Смирнов-Платонов, Григ. Петр., прот. Моск.	— 300
Соколов, Ал-ий Ив., каф. прот. Моск.	100—
90. Соловьев, Ив. Ив., поч. гражд.	100—
Соловьев, Пав. Антон., свящ.	100—
Субботин, Ник. Ив., проф. М. Д. Академии.	100—
Сыров, Гр. Ал., Моск. куп.	100—
Тихомиров, Аполл. Ив., прот. Моск.	100—
95. Уткин, Лавр. Петр., Моск. куп.	100—
Федюкин, Ник. Мих., поч. гражд.	300—
Фортинский, Ник. Яковл., прот. Моск.	100—
Холмовский, Вас. Авкс., прот. в СПб.	100—
Шумов, Ал. Як., Моск. куп.	100—
100. Эггерс, Ник. Борис., Моск. куп.	100—
Якубов, Ник. Евграф., каф. прот. и смотр. Вологод. д.	100—
учил.	

–17–

III. Действительные члены.

	Абрамова, Софья Абрамовна.	–	5
	Абрикосов, Ал. Ив., Комм. Сов.	5	–
	Адрианов, Мих. Ильич.	5	2
105.	Азбукин, Матв. Павл., преп. 1-го Орлов. д.уч.	5	–
	Аксенов, Серг. Дм., пот. поч. гр.	5	–
	Алянчикова, Пелаг. Ал-др., Моск. купч.	10	–
	Амфитеатров, Валент. Ник., прот. Моск.	10	–
	Андреев, Карп Андр., крест. Рязан. губ.	3	4
110.	Аничкин, Ив. Сем., крест. Костр. губ.	–	5
	Антоний, Архим., Рект. Вифан. д. сем.	5	–
	Антушев, Ник. Петр., свящ. Моск.	3	2
	Апарин, Пав. Феодор., Моск. куп.	5	–
	Арсеньев, Мих. Арс., Моск. куп.	5	–
115.	Афонский, Ал. Петр., свящ. Моск.	5	–
	Багрецов, Мих. Петр., свящ. Серг. Пос.	5	–
	Барбарин, Вас. Филип., священ. Моск.	5	–
	Басов, Феоф. Ал-др., священ. Моск.	–	10
	Берг, Серг. Павл.	5	–
120.	Берников, А-р Феод., пот. поч. гр.	5	–
	Благодарумов, Ник. Вас., протопресвитер	2 р.	502 р. 50
	Усп. Соб.	к.	к.
	Бобринский Ал-ей Ал-еев., граф.	5	–
	Богословский, Вас. Серг., прот. Моск.	5	–
	Богословский, Мих. Мих., Ст. Сов.	5	–
125.	Богоявленский, Конст. Иван., прот. Моск.	5	–
	Бородин, Ник. Мих., пот. поч. гр.	5	–
	Буткевич, Тим. Ив., ключарь Харьк. каф. соб.	5	–
	–18–		
	Бутурлина, Марья Серг., вдова генер. от инфант.	5	–
	Былов, Ник. Ник., смотр. Волокол. д. уч.	2	3
130.	Бычков, Ант. Феодор., Моск. куп.	5	5
	Белкина, Валент. Серг.	5	–
	Белкина, Марья Лукин.	5	–
	Белкин, Серг. Ив., пот. поч. гражд.	35	–

Белокуров, Серг. Ал-еев.	10–
135.Белтов, Мих. Ильич, эконоМ. Д. Акад.	5 –
Беляев, А-р Дим., доц. Моск. д. Академии.	5 –
Вальский, Ник. Андр., свящ., смотр. Пошехон. д. учил.	5 –
Введенский, Ал-ей Ив., доц. М. Д. Академии.	5 –
Веселовский, Мих. Андр, свящ., инсп. кл. Влад. Е. ж. у.	10–
140.Виноградов, Феод. Петр., Моск. куп.	5 –
Вишерский, Ник. Ник., преп. Усть-сысол. д. учил.	– 5
Вишняков, Вас. Павл., свящ. Моск.	– 5
Владимиров, А-р Ефим., поч. гражд.	5 –
Владимирский, Пав. Серг., Стат. Сов.	5 –
145.Власов, Вас. Самуил., врем. Моск. куп.	5 –
Воздвиженский, Мих. Мих., прот. Моск.	5 15
Воздвиженский, Ник. Дим., прот. Моск.	5 –
Воздвиженский, Петр Дим., свящ. Моск.	5 –
Волконский, Петр Григ., светлейший князь.	5 –
150.Воробьев, Мих. Степ. (Т-во Барановых).	5 –
Воронцов, Влад. Вас., свящ. Моск.	– 5
Воропанова, Елизав. Мих., дворянка.	15–
Воскресенский, Григ. Ал-др., проф. М. Д. Академии.	5 –
Всехсвятский, Ник. Дим., пом. секр. М. Д. Академии.	5 –
155.Геликонский, Митроф. Яковл., прот. Моск.	– 5
–19–	
Глаголев, Вас. Ал-еев., преп. Уральск. д. уч.	5 –
Глаголев, Матфий Дим., прот. Моск.	5 –
Глаголев, Серг. Серг., доц. М. Д. Академии.	5 –
Гогин, Ник. Вас., преп. Харьков. Еп. жен. учил.	5 –
160.Годнев, Геннад. Вас., прот., Рект. Нижегород. д. сем.	5 –
Головин, Иаков Егор., прот., смотр. Рязан. д. учил.	5 –
Голубев, Пав. Ал-др., Коллеж. Сов.	5 –
Голубинский, Дим. Феодор., проф. М. Д. Академии.	5 3
Голубинский, Евг. Евсигн., проф. М. Д. Академии.	5 3
165.Голубцов, А-р Петр., доц. М. Д. Академии.	5 –
Горбов, Г-н	15–
Горшанов, Викент. Ив., пот. поч. гражд.	5 –
Григорий, Архим., Инсп. М. Д. Академии.	10–
Десницкий, А-р Павл., преп. М. д. семинарии.	– 5

170.	Дмитревский, Ник. Вас., свящ. Моск.	5	—
	Добровольский, Вас. Ник., свящ., законоуч. Харьков. техн. Института.	10	—
	Доброгорский, А-р Аркад., свящ. Моск.	5	5
	Добролюбов, А-р Феодор., свящ. Моск.	5	—
	Добронравов, Дим. Феодор., свящ. Моск.	5	—
175.	Доброумов, Серг. Ив., пом. см. Донск. д. учил.	—	5
	Дойникова, Евдок. Ив., Моск. купч.	5	—
	Жданов, А-р Ал-еев., доц. М. Д. Академии.	5	—
	Желяков, Вас. Кондр., Моск. куп.	5	—
	Жуков, Ник. Никит., Моск. куп.	5	—
180.	Журавский, Митр. Мих., преп. Слуц. д. учил.	25	—
	Заозерский, Ник. Ал-др., доц. М. Д. Академии.	5	—
	—20—		
	Зеведеев, А-р Яковл., Инсп. Оренб. д. сем.	5	—
	Знаменский, Ив. Вас., преп. Тамб. д. сем.	3	3
	Зубков, Дим. Ив., канд. М. Д. Академии.	—	5
185.	Иванцов, Ник. Мих., свящ. Моск.	—	5
	Иванцов, Серг. Ал-д.	—	10
	Ильинский, Мих. Феодор., прот. Моск.	5	—
	Ильин, Петр Никол., поч. гражд.	5	—
	Казанский, Мих. Конст., секрет. М. Д. Академии.	5	—
190.	Казанский, Пав. Ив., прот. Моск.	5	—
	Казанский, Петр. Ив., проф. М. Д. Академии.	5	—
	Калинин, Ал-ей Ал-еев., Моск. куп.	5	—
	Калужский, Неоф. Вас., канд. Универс.	5	—
	Каптерев. Ник. Феодор., проф. М. Д. Академии.	5	—
195.	Каретниковой, А. с С-м Т-во.	5	—
	Карзинкин, Ал-ей Ив., пот. поч. гр.	5	—
	Касицын, Илья Феодор., прот. Моск.	5	—
	Кипарисов, Вас. Феодор., проф. М. Д. Академии.	5	—
	Кирилов, А-р Григ., Моск. куп.	5	—
200.	Климент, Архим., Рект. М. д. семинарии.	5	5
	Ключарев, Иоан. Петр., свящ. Моск.	5	—

	Ключевский, Вас. Осип., проф. М. Д.10	—	
	Академии.		
	Князев, А-р Ал-еев., Пошехон. куп.	5	—
	Ковганкин, Сим. Афан., свящ. Моск.	5	—
205.	Колосов, Ник. Ал-др., библиот. М. Д.5	—	
	Академии.		
	Комаров, Ник. Павл., преп. М. д. семинарии.	2 р. 502 р. 50	
		к. к.	
	Константинов, Ив. Вас., Моск. куп.	10	—
	Корсунский, Ив. Ник., проф. М. Д. Академии.	5	2
	Косминков, Серг. Павл., свящ., смотрит.	20	5
	Холмск. дух. училища		
	—21—		
210.	Котов, Серг. Никол., пот. поч. гр.		10—
	Красновский, Вит. Аникит., свящ. Моск.	5	—
	Красновский, Ник. Аникит., свящ. Моск.	5	5
	Кратиров, Иоанн Ал-др., прот., Рект. Харьков. д. сем.	5	—
	Крашенинникова, Ираида Серг.	3	7
215.	Крашенинников, Ив. Вас., Моск. куп.	5	8
	Крашенинников, Серг. Сем., Моск. куп.	5	5
	Кременский, Евламп. Вас., свящ. Моск.	—	5
	Крестовников, Валент. Констант., Мануф.-Сов.	5	—
	Кривошеин, А-р Парфен., церк. стар. 4 Кад. корп.	5	—
220.	Кротов, Евфим. Степ., Моск. куп.	6	—
	Крылов, А-р Андр.	3	2
	Крылов, Ив. Вас., пом. инсп. Саратов. д. сем.	5	—
	Кудринский, Феодот, преп. Нижегород. д. сем.	5	—
	Кукин, Конст. Кирилл., пот. поч. гр.	5	—
225.	Курицын. Илья Феодор., поручик Киев. гренад. полка.	5	—
	Лавров, Дим. Вас., пом. инсп. Нижегород. д. сем.	5	—
	Ларионов, Зах. Илларион., времен. Моск. куп.	5	—
	Латышев, Феод. Евграф., пот. поч. гражд.	5	—
	Лебедев, А-р Ал-ев., прот., наст. Каз. соб. в СПб.	20	—
	Лебедев, Алексей Александр., Москов. священ. (Никол. в Звонар.).	5	5
230.	Лебедев, А-р Стеф., преп. М. д. семинарии.	—	5
	Ливанский, Илья Вас., свящ., законоуч. Орлов. реал.	5	—

учил.			
Лучинин Вас. Петр., лектор М. Д. Академии.		5	—
Любецкий, Дим. Ив., смотр. Петрозавод. д. учил.		5	—
—22—			
Любимов, А-р Иван., прот. Моск.	5	—	
235. Любский, Мих. Павл., свящ. Твер. епар.	5	—	
Лямин, Серг. Ив., инженер, пот. поч. гражд.	5	—	
Ляпидевский, Серг. Павл., прот. Моск.	3	2	
Ляпин, Н(?).	—	5	
Мальярд, Емельян Самойл.	—	5	
240. Малютина Н(?). сыновей Т-во.	50	—	
Марков, Конст. Мих., свящ. Моск.	5	—	
Марков, Серг. Мих., свящ. Моск.	5	—	
Мартынов А-р Вас., доц. М. Д. Академии.	5	—	
Меркулова, Надежда Ив., куп. вдова в г. Курмыше.	5	5	
245. Миловидов, А-р Ив., преп. Пинск. д. уч.	5	—	
Мишин, Мих. Ив., Моск. куп.	5	—	
Модестов, А-р Вас., свящ. Моск.	5	—	
Модестов, Мих. Вас., свящ. Моск.	—	5	
Модестов, Серг. Серг., прот. Моск.	5	—	
250. Молчанов, А-р Илларион., свящ. Моск.	5	—	
Муретов, Митр. Дим., доц. М. Д. Акад.	5	5	
Мякишев, А-р Феодор. поч. гражд.	5	—	
Мячин, Ник. Иван., свящ. Моск.	5	3	
Напалков, А-р Павл., Моск. куп.	5	—	
255. Недыхляев, Ал-ей А-др.	5	5	
Некрасов, Дим. Ал-др., преп. М. д. сем.	2 р. 502 р. 50		
	к.	к.	
Некрасов, Дим. Петр., свящ. Моск.	5	5	
Некрасов, Илья Феодор., прот. Моск.	5	—	
Неокладнов, А-р Борис., Моск. куп.	5	5	
260. Низовцев, Пав. Ив., преп. Томск. д. учил.	5	—	
Никольский, Евг. Ив., пом. см. Могилев. д. учил.	2 р. 502 р. 50		
	к.	к.	
Носенков, А-р Ив., пот. поч. гражд.	5	—	
Огиевский, Аким Ив., смотр. 1-го Орлов. д.	5	—	

	учил.		
	Озеров, Сим. Симеон., прот. Моск.	5	—
265.	Олсуфьев, Дим. Ал-др.	10	—
	—23—		
	Орлов, Ал-ей Ив., преп. Тамб. д. сем.	3	2
	Орлов, Ник. Никит., преп. Тамб. д. сем.	5	—
	Павлов, Ал-ей Мих., пом. см. Рославл. д.	7	—
	учил.		
	Папилов, Григ. Софр., Моск. куп.	5	—
270.	Пашутин, А.	3	3
	Петров, Гавр. Степ., Моск. куп.	5	—
	Петропавловский, Иоанн Дим., свящ. Моск.	10	—
	Платонов, Пав. Яковл., смотр. Курск. д. учил.	15	—
	Плевако, Феод. Никиф., прис. повер.	5	—
275.	Поддьяков, Зосима Никол., пом. см. Устюж.	5	—
	д. учил.		
	Покровский, Викт. Тимоф., прот. Моск.	5	—
	Полотебнов, Андр. Григ., прот. Моск.	—	5
	Поляков, А-р Яковл., пот. поч. гражд.	5	—
	Поляков, Вас. Григ., свящ., законоуч. Устюж.	5	—
	еп. ж. учил.		
280.	Полянский, Петр Феодор., пом. инсп. М. Д.	5	—
	Академии.		
	Порфирий, иеромон., инсп. Орлов. д. сем.	—	20
	Поспелов, Филар. Никит., свящ. Моск.	5	—
	Потапов, А-р Никол., свящ. Моск.	5	—
	Потапов, Мих. Ал-еев., Моск. куп.	5	—
285.	Приклонская, Александра Сергеевна.	5	—
	Приклонский, Петр Вас., прот. Моск.	5	—
	Прокофьев, Ив. Ал-др., Моск. куп.	5	—
	Пронин, Ник. Петров., Моск. куп.	5	—
	Протасов, Тим. Ив., преп. М. д. семинарии.	2 к.	р. 502 к. р. 50
290.	Пшеничников, Вас. Никиф., прот. Моск.	5	—
	Раввинов, Никол. Никанор., преп. Виф. д.	5	—
	сем.		
	Разумихин, Арсен. Иван., свящ. Моск.	5	—

Расторгуев, Влад. Лук., Пошехон. куп.	5	—
Ремов, Феод. Георг., свящ. Моск.	—	5
—24—		
295.Рогович, Петр Ив., Сенатор, Тайн. Сов.	5	—
Рожественский, Ив. Вас., пом. смотр.	2 р.	502 р. 50
Звенигор. д. уч.	к.	к.
Рожественский, Серг. Дим., преп. М. д.	2 р.	502 р. 50
семинарии.	к.	к.
Рожественский, Тих. Семен., надз. Тамб. д.	5	—
сем.		
Романовский, Вас. Иван., прот. Моск.	10	—
300.Рубин, Петр Вас., свящ. Моск.	5	—
Рудаков, Влад. Ал-еев., штаб-ротм.	В 5	—
отставке.		
Руднев, Мих. Иван., свящ. Моск.	5	—
Рукин, Пав. Ал-др., преп. Вологод. д. сем.	5	—
Садковский, Серг. Макс., свящ. Моск.	—	5
305.Самойлов, Феод. Никит., Моск. куп.	25	—
Сапожников, Влад. Григ., Мануф.-Советн.	5	—
Семенов, Егор Андр., Моск. куп.	5	—
Серебряков, Петр Филин., пот. поч. гражд.	5	—
Сироткин, Евг. Мих., свящ. Моск.	5	—
310.Скворцов, Митроф. Ал-др., пот. поч. гражд.	5	—
Славский, Вас. Мих. свящ. Моск.	5	—
Слаущев, Петр Никит., Моск. куп.	—	5
Смирнов, А-р Ал-еев, прот. Моск.	5	—
Смирнов, Петр Феодор., свящ. Моск.	5	—
315.Смирнов, Серг. Серг., свящ. Моск.	5	—
Соболев, Мих. Иван., свящ. Моск.	5	—
Соколов, Вас. Ал-др., проф. М. Д. Академии.	5	—
Соколов, Григ. Стеф., прот. г. Пензы.	5	—
Соколов, Пав. Ильич, прот., Рект. Тамб. д. с.	5	—
320.Соколов, Пав. Петр., доц. М. Д. Академии.	5	—
Соловьев, Иоанн Ильич, свящ., законоуч.	5	—
Лиц. Цес. Ник.		
—25—		
Соловьев, Феод. Ал-еев., диак. Моск.	5	—

	Страхов, Серг. Вас., свящ. Моск.	3	2
	Строганов, Ив. Адриан., пом. инсп. М. Д. Акад.	5	—
325.	Струженцов, Иоанн Иоанн., свящ. Моск.	5	—
	Стурпицкий, Феод. Евфим., учит. Кинешем. д. уч.	5	—
	Суходский, Ал-ей Никол., свящ. Моск.	5	—
	Сухотин, Дим. Петров., дворянин.	13	5
	Сытов, Серг. Ильич, Моск. куп. сын.	5	—
330.	Тарасов, Никол. Григ.	5	—
	Татарский, Иероф. Ал-еев., проф. М. Д. Академии.	5	—
	Тихон. Архим., Ректор Холмск. д. сем.	5	—
	Троицкий, Евл. Ив., свящ. Моск.	5	—
	Троицкий, Ив. Вас., пом. инсп. М. д. семинарии.	2 р. 502 к.	р. 50 к.
335.	Тяжелов, А-р Афан., Директор Киржачск. учит. сем.	5	—
	Усков, Илья Вас., пот. поч. гражд.	5	—
	Флоринский, Иоанн Дим., свящ. Моск.	5	—
	Халанский, А-р Егор., преп. Минск. д. семин.	5	—
	Хомяков, Дим. Алекс.	5	—
340.	Хомяков, Серг. Евфим., Моск. куп.	5	—
	Хомяков, Стеф. Вас.	5	—
	Цветков, А-р Мих., свящ. Моск.	5	—
	Цветков Ал-ей Ив., инсп. Моск. семинарии.	2 р. 502 к.	р. 50 к.
	Цветков Петр Ив., проф. М. Д. Академии.	5	—
345.	Чефранов, Ив. Матв., учит. Екатеринодарск. д. учил.	5	5
	Чижова, Евд. Петр., пот. поч. гражд.	5	—
	Чихачев, Г-н	—	5
	Шалаев, Феоф. Ал-др., Пошехон. куп.	—	5
	—26—		
	Шанявский, Альф. Леонов., генерал-майор.		5 —
350.	Швецов, Лавр. Ив., Моск. куп.		— 5
	Шляпин, Вениам. Петров., учит. Усть-сысол. д. учил.		— 5

	Шостьин, А-р Павл., доц. М. Д. Академии	5	–
	Шустов, Ник. Ив., Моск. куп.	10	–
	Языков, Дим. Ив., Моск. прот.	10	–
355.	Янковский, Филим. Ив., свящ., законоуч. гимн. в г. Верном.	8	–
	Яркин, Лев Варфол., Моск. куп.	5	–
	Яхлаков, Ник. Ал-др., смотр. Усть-сысол. д. учил.	–	5
358.	Фивейский, Мих. Павл., свящ.	5	–

Список пожертвований на Братство Преподобного Сергия, полученных по подписным листам¹⁵⁰¹ на 1891–1892 годы.

1) Чрез священнослужителей Московских церквей:

		В пользу студентов	В пользу бывших воспитанников
		Руб.	Коп.
Адриановской, в Мещанской, свящ. Петра Вас. Рубина.	5	–	–
Александро-Невской, в 4-м Кад. корпусе, прот. Ник. Як. Фортинского.	5	–	3
Александро-Невской, в Мещанском училище, свящ. Иоан. Ник. Бухарева.	2	–	–
Александро-Невской, в Покровской Мещанской богадельне, свящ. Вас. Сем. Касаткина (по двум подписным листам)	2	–	–
Александро-Невской, при Усачевско-Чернявском учил., свящ. Влад. Ал-др. Модестова	1	–	–

–27–

Александро-Невской, в училище имени Принца Ольденбургского, свящ. А-ра Петр. Громаковского (по двум подп. лист.)	50	–	–
Алексеевской, на Малой Алексеевской улице, свящ. Вит. Аник. Красновского	5	–	–
Антипиевской, у Колымажного двора, свящ. Дим. Ив. Соколова	9	65	–

Афанасие-Кирилловской, на Сивцевом Вражке, свящ. Евл. Ив. Троицкого	6	30	—	—
Богородице-Рождественской, в Ремесленной богадельне, свящ. Феокт. Вас. Черткова	—	—	3	—
Богородице-Рождественской, в Рождественском монастыре, свящ. Ник. Ал-др. Ивановского	7	—	—	—
Богородице-Рождественской, за Смоленскими воротами, свящ. Влад. Андр. Воскресенского	2	—	—	—
Богородице-Рождественской, в Старо-Екатерининской больнице, свящ. Ал-ея Ал-еев. Лебедева	1	40	—	—
Богородице-Рождественской, на Старом Симонове, свящ. Иак. Вас. Остроумова	1	—	—	—
Богородице-Рождественской, в Столешниках, свящ. Мих. Вас. Модестова	6	—	10	—
Богородицкой, в Александровской больнице, свящ. Ник. Некрасова	1	—	—	—
Богоявленской, в Елохове, прот. Иоан. Яков. Березкина (по двум подп. лист.)	14	—	—	—
Богоявленской, в Ямской Дорогомиловской слободе, свящ. Конст. Троф. Остроглазова (по двум подп. лист.)	6	—	—	—
Борисо-Глебской, у Арбатских ворот,	23	—	—	—
—28—				
свящ. Мих. Иван. Руднева (по двум подп. лист.)	24	—	—	—
Борисо-Глебской, на Поварской, свящ. Иоан. Семен. Шарова (по двум подп. лист.)	8	—	—	—
Василие-Кесарийской, на Тверской, свящ. Арсен. Иван. Разумихина	5	—	—	—
Введенской, на Лубянке, свящ. Ник. Петр. Антушева	15	—	2	—
Введенской, в Мариинском еп. жен. училище, свящ. Ал-еев. Булатова	1	—	—	—
Введенской, в Мариинском женском училище Попечительства, свящ. Серг. Вас. Страхова	3	—	2	—
Введенской, в Семеновском, свящ. Сим. Афан. Ковганника	5	—	—	—
Власиевской, в Старо-Конюшенной, свящ. Дим. Петр. Некрасова, (по двум подп. листам)	12	—	5	—
Вознесенской, на Гороховом поле, свящ. Ал-ия Вас.	7	—	—	—

Румянцева (по двум подп. листам)	6	—	2—
Вознесенской, за Серпуховскими воротами, свящ. Петра Феод. Смирнова	5	—	—
Вознесенской, близъ Сретенки, свящ. Серг. Ал-др. Суворовского	3	—	—
Вознесенской, на Царицынской улице (Больше-Вознесенской у Никитских ворот), свящ. Иоан. Дим. Арбекова	10	—	—
Воскресенской, в Ахлебаевском Странноприимном доме, свящ. Ал-ея Иоан. Надеждина	—	15	—
Воскресенской, в Малой Бронной, свящ. Петра Ив. Виноградова.	1	60	—
Воскресенской, на Ваганьковом клад-			
—29—			
бише, свящ. Вас. Андр. Быстрицкого (по 9-ти подп. листам)	159302325		
Воскресенской, в Гончарах, свящ. Вас. Тим. Терновского	6	—	—
Воскресенской, за Даниловым монастырем, свящ. Павла Георг. Любимова	2	—	—
Воскресенской, при Императорском Екатерининском богаделенном доме, свящ. Петра Дим. Воздвиженского (по двум подп. листам)	5	—	—
Воскресенской, в Кадашах, свящ. Ник. Ал-др. Воскресенского	6	—	—
Воскресенской, в Монетчиках, прот. Петра Ник. Сахарова	5	—	—
Воскресенской, на Остоженке, прот. Григ. Петр. Смирнова-Платонова	15	—	15 —
Воскресенской, на Семеновском кладбище, свящ. Конст. Иван. Остроумова	31	—	—
Воскресенской, в Таганке, свящ. Ник. Аникит. Красновского	15	—	14 —
Всехсвятской, на Кулишках, свящ. Ник. Никит. Дроздова	20	—	—
Гавриило-Архангельской, при Почтамте, свящ. Иоан. Афан. Соколова (по двум подп. листам)	1	—	—
	3	—	—

Георгиевской, на Всполье, близь Кудрина, свящ. Серг.— — 5 —
 Макс. Садковского
 Георгиевской, в Грузинах, свящ. Иоан. Иоан. 9 — — —
 Архангельского
 Георгиевской, на Лубянке, свящ. Сим. Смирнова 5 — — —
 Георгиевской, в Яндовах, свящ. Ал-ия Петр. 17 — — —
 Белокурова
 Григорие-Неокесарийской, при Полянах, свящ. Петра 2 — — —
 Ник. Костромского
 Девятинской, близь Пресни, прот. Ал-ра Иван. 20 — — —
 Любимова
 —30—

Димитриевской, в Голицынской больнице, свящ. Ник. 1 —
 Евграф. Гумилевского
 Духосошественской, на Даниловском кладбище, свящ. А- 13 —
 ра Вас. Модестова
 Евпловской, на Мясницкой, свящ. Дим. Феод. 8 —
 Добронравова (по двум подп. листам) 8 —
 Екатерининской, на Всполье, свящ. Иоан. Петр. 5 —
 Ключарева
 Елисаветинской, на Дорогомиловском кладбище, свящ. 1 —
 Дим. Дим. Виноградова (по двум подп. листам) 1 —
 Ермолаевской, на Садовой, прот. Серг. Серг. Модестова 5 —
 Зачатиевской, в Зачатиевском монастыре, свящ. Ал-ия 11 —
 Петр. Соколова
 Знаменской, на Знаменке, свящ. Георг. Ал-еев. Ключарева 10 —
 Знаменской, в Переяславской слободе, свящ. Вас. Петр. 5 —
 Флерина
 Иверской, на Ордынке, свящ. Ник. Иван. Мячина 15—7—
 Илие-Обыденской, свящ. Иоан. Матв. Лебедева 3 —
 Ильинской, на Воронцовом поле, прот. Дим. Ив. Языкова 10 —
 Иоакиманской, на Б. Якиманке, свящ. Иоан. Дим. Крылова 5 —
 Иоанно-Богословской, в Бронной, прот. Вас. Никиф. 5 —
 Пшеничникова
 Иоанно-Воинской, на Калужской улице, свящ. Конст. Мих. 1 —8—
 Маркова
 Иоанно-Предтеченской, в Пресне, свящ. Феод. Георг.— —5—

Ремова
 Казанской, у Калужских ворот, прот. Викт. Тим. 15—
 Покровского
 Казанской, в Сущеве, свящ. А-ра
 —31—
 Семен. Грузова. 23— —
 Климентовской, на Пятницкой, свящ. Ал-ея Серг. 5 — —
 Парусникова
 Князе-Владимирской, в Долгоруков. приюте, свящ. Аник. 1 —13—
 Ал-др. Хатунцевского
 Космо-Дамианской, в Кадашеве, свящ. Петра Кирил. — — —
 Орлова
 Космо-Дамианской, на Покровке, свящ. А-ра Вас. 6 — —
 Никольского
 Космо-Дамианской, в Садовниках, свящ. Иоан. Иоан. 25— —
 Струженцова
 Космо-Дамианской, в Старой Кузнецкой, прот. Матф. Вас. 10— —
 Соловьева
 Космо-Дамианской, в Таганке, свящ. Иоан. Никол. 8 — —
 Бушневского
 Крестовоздвиженской, в Алексеевском монастыре, прот. 3 — —
 Серг. Петр. Смирнова (по двум подписн. листам) 3 — —
 Крестовоздвиженской, в бывшем монастыре, прот. 19— —
 Феофил. Иван. Кроткова
 Крестовоздвиженской, на Убогих домах, свящ. А-ра 3 — —
 Иван. Голубева
 Марие-Магдалинской, при Коммерческом училище, свящ. 3 — —
 Иоан. Иосиф. Покровского
 Мартиновской, на Алексеевской улице, свящ. А-ра 9 — —
 Иллар. Молчанова
 Михаило-Архангельской, во 2-м Кад. корпусе, прот. Мих. 15— —
 Мих. Воздвиженского (по двум подп. листам) 5 —5 —
 Михаило-Архангельской, в Овчинниках, свящ. А-ра Ал- 2 — —
 др. Невского
 Неопалимовской, близ Девичьего поля, свящ. Серг. 9 — —
 Герас. Воронцова
 Никитской, в Старой Басманной, свящ. Митр. Яковл. 1 —10—

Голиконского
Никитской, в Татарской, прот. Ал-ея

—32—

Иван. Речменского.	1	—	—
Никитской, за Яузою, свящ. Петр. Ал-еев. Беляева	10	—	—
Николаевской, на Болвановке, свящ. Ник. Ал-еев.	4	—	—
Орлова			
Николаевской, в Воробине, свящ. Иоан. Дим.	12	—	—
Флоринского			
Николаевской, в Голутвине, свящ. Петра Стеф. Шумова	15	—	—
Николаевской, в Дербенском, свящ. Мих. Феод.	12	—	—
Скворцова			
Николаевской, в Заяицком, свящ. Ник. Ильича	—	—	2—
Соловьева			
Николаевской, в Звонарях, свящ. Ал-ея Ал-др.	—	—	5—
Лебедева			
Николаевской, в Кобыльском, свящ. Вас. Петр.	2	—	—
Каптерева			
Николаевской, в Котельниках, свящ. Петра Стеф.	—	50	—
Фаворского			
Николаевской, в Кошелях, свящ. Ник. Матв.	1	—	1—
Воскресенского			
Николаевской, в Кузнецкой, свящ. Евл. Вас.	3	—	5—
Кременского			
Николаевской, при странноприимном доме князей	1	—	—
Куракиных, свящ. Ник Иван. Пшеничникова (по двум	3	—	—
подп. лист.)			
Николаевской, на Курьих ножках, свящ. Вас. Иван.	9	—	—
Кроткова			
Николаевской, в Императорском Лицее Цесаревича	5	—	—
Николая, свящ. Иоан. Ильича Соловьева			
Николаевской, на Мясницкой, свящ. Евг. Мих. Сироткина	7	—	—
(по двум. подп. листам)	6	—	—
Николаевской, в Новом Ваганькове, свящ. Евг. Петр.	113	—	—
Успенского			
Николаевской, в Новой слободе, прот.			

—33—

Петра Вас. Приклонского	5	—	—	—
Николаевской, на Песках, свящ. Иоан. Игн. Благоволина	8	—	—	—
Николаевской, в Плотниках, свящ. А-ра Феод.	9	—	—	—
Добролюбова				
Николаевской, в Покровском, прот. Матф. Дим.	6	—	—	—
Глаголева (по двум подп. листам).	5	—	—	—
Николаевской, в Пупышах, свящ. Сим. Андр. Смирнова	5	—	—	—
Николаевской, в Пыжах, свящ. Konst. Яковл. Орлова	6	—	—	—
Николаевской, в Столпах, свящ. Петра Ив. Пятницкого	1	—	—	—
(по двум подп. листам)	1	—	—	—
Николаевской, на Студенце, свящ. Ник. Сем. Недумова	4	—	3	—
Николаевской, в Толмачах, прот. Дим. Феод. Касицына	10	—	—	—
Николаевской, в Хамовниках, свящ. Ал-ея Никол.	13	—	—	—
Суходского				
Николаевской, в Щепях, прот. Илии Феод. Некрасова	1920	—	—	—
Николаевской, на. Ямах, прот. Иоан. Ал-еев. Смирнова	5	—	—	—
Николо-Стрелецкой, у Боровицкого моста, свящ. Серг.	15	—	—	—
Иван. Милославина				
Николо-Явленской, на Арбате, прот. Викт. Петр.	10	—	10	—
Рождественского				
Новодевичьего монастыря свящ. Ник. Иван. Скворцова	8	—	—	—
Павловской, в Павловской больнице, свящ. Леон. Андр.	3	—	1	—
Воскресенского				
Панкратиевской, близ Сухаревой башни, свящ. Митр.	4	—	—	—
Ник. Стрельцова				
Параскиевской, в Охотном ряду, свящ. Серг. Мих.	8	—	—	—
Маркова				
Параскиевской, на Пятницкой, прот.				
—34—				
Вас. Иван. Романовского	10	—	—	—
Петропавловской, в Басманной, прот. Павла Иван.	28	—	—	—
Казанского				
Петропавловской, в 1-м Кад. корпусе, прот. А-ра Ал-еев.	10	—	—	—
Смирнова				
Петропавловской, на Калужской улице, священ. Иоан.	1	—	—	—
Феод. Мансветова				
Петропавловской, у Яузских ворот, свящ. Вас. Иван.	3	—	—	—

Цветкова	
Пименовской, в Новых Воротниках, свящ. Вас. Мих.	20—
Славского	
Пименовской, в Старых Воротниках, прот. Ар-а Ал-еев.	6 —
Остроумова	
Покровской, на Воронцовом поле, свящ. Ник. Ник.	55—
Строганова	
Покровской, в Красном селе, прот. Мих. Феод. Ильинского	63—
(по двум подп. листам)	63—
Покровской, в Кудрине, свящ. Мих. Иван. Соболева	6 —
Покровской, в Левшине, прот. Сим. Сим. Озерова (по двум	15—
подп. листам)	8 —
Покровской, на Лыщинской горе, свящ. Филар. Ник.	10—
Поспелова	
Покровской, в Общине сестер милосердия, свящ. Иванн.	1 —
Ал-др. Морошкина (по двум подп. листам)	1 —
Покровской, на М. Ордынке, свящ. Иоан. Вас. Модестова	6 —
Похвальской, в Башмакове, свящ. Вас. Иван. Никольского	1 —
Предтечевской, в Кречетниках, прот. А-ра Конст. Смирнова	37—
Преображенской, на Глинищах, прот. Илии Данил.	3 —3—
Воинова	
Преображенской, в Преображенском, свящ. Серг. Гавр.	10—
Соколова	
—35—	
Преображенской, в Пушкарях, прот. Сим. Григ.	19— — —
Вишнякова	
Преображенской, в Спасской, свящ. А-ра Влад.	7 — — —
Рождественского	
Ржевской, на Поварской, свящ. Мих. Матв. Доброва	1 — — —
Ржевской, близ Пречистенских ворот, свящ. Илии Яков.	15— — —
Смирнова	
Ризположенской, близ Донского монастыря, свящ.	5 — — —
Серг. Гавр. Розанова	
Сергиевской, в Рогожской слободе, прот. Иоан. Гр.	5 — — —
Виноградова	
Симеоновской, на Поварской, свящ. Мих. Дим.	1 — — —
Успенского	

Скорбященской, па Калитинском кладбище, свящ. Серг. Яковл. Уварова	6	—	—	—
Скорбященской, на Б. Ордынке, прот. Серг. Павл. Ляпидевского	3	—	2	—
Скорбященской, в приюте неизлечимо больных женщин, свящ. Феод. Мих. Бажанова (по двум подп. листам)	1	30	—	—
Скорбященской, при Троицкой больнице, Свящ. Тим. Илл. Соболева	1	201	—	—
Скорбященской, в Ямской Коломенской Слободе, свящ. А-ра Ник. Потапова	23	—	—	—
Сорокосвятской, у Новоспасского монастыря, свящ. Петра Ал-еев. Смирнова	5	—	—	—
Софийской, на Лубянке, прот. Павла Мих. Волхонского	86	—	—	—
Сошестввенской, у Пречистенских ворот, свящ. Серг. Голубева	1	—	—	—
Спасской, при Барыковской богадельне, свящ. Ал-др. Басова	—	—	12	—
Спасской, в Каретном ряду, свящ. Иоанна Дим. Петропавловского	8	—	—	—
Спасской, при Работном доме, свящ. Мих. Павл. Соловьева (по двум подп. листам).	—	—	—	55
Спасской, в Чигасах, свящ. Ник. Григ. Патакина	6	—	—	—
Спасо-Божедомской, свящ. Иоан. Ник. Сахарова	6	—	—	—
Спасо-Преображенской, па Болвановке, свящ. Влад. Вас. Воронцова	—	—	10	—
Спиридоновской, за Никитскими воротами, свящ. А-ра Мих. Цветкова	9	—	—	—
Архидиаконо-Стефановской, за Яузою, свящ. Викт. Павл. Зверева	4	—	—	—
Тихвинской, на Бережках, свящ. Вас. Евг. Лавровского (по двум подп. листам)	3	—	—	—
Тихвинской, в Лужниках, свящ. Ник. Ал-еев. Сахарова и Василия Павл. Вишнякова (по двум подп. лист.)	3	—	—	—
Тихоновской, на Арбатской площади, свящ. Ник. Серг.	5	—	—	—

Левитского

Тихоновской, в Сокольниках, свящ. Влад. Вас. Шумова 1 – 1 –
(по двум подп. листам) 2 – 2 –

Трехсвятительской, на Кулишках, свящ. Ал-ея Ал-др. 3 – – –
Ковалева

Трифоновской, в Напрудной слободе, прот. Иоан. Иоан. 1250 – –
Приклонского

Троицкой, на Арбате, прот. Влад. Сем. Маркова 15 – – –

Троицкой, в Вишняках, прот. А-ра Аркад. Доброгорского 10 – – –

Троицкой, на Грязях, свящ. Сим. Ил. Зверева и прот. 10 – – –

Мих. Ил. Зверева (по двум подп. листам) 3 – – –

Троицкой, в Елисаветинском училище, свящ. Дим. 1 – – –

Никол. Беяева (по

–37–

двум подп. лист.) 1 – —

Троицкой, в Ермаковской богадельне, свящ. Порф. 1 – —

Иван. Розова (по двум подп. листам) 1 – —

Троицкой, в Зубове, свящ. Дим. Петр. Орлова 4 – —

Троицкой, в Кожевниках, свящ. Сим. Яковл. Уварова 3 – —

Троицкой, в Лужниках, свящ. Ал-ия Серг. Воскресенского 1 – —

Троицкой, в Набилковской богадельне, свящ. Мих. Петр. 4 – —

Знаменского

Троицкой, в Покровском, свящ. А-ра Матв. Невского (по 3 – —

двум подп. листам) 3 – —

Троицкой, на Пятницком кладбище, свящ. Вас. Семен. 5 – —

Казанского

Троицкой, в Серебрениках, свящ. А-ра Дим. Харитонова 3 – —

Троицкой, в Сыромятниках, свящ. Вас. Фил. Барбарина 12 – —

Троицкой, на Хохловке – 50–50

Троицкой, на Шаболовке, свящ. Вас. Феод. Руднева 3 – —

Успенской, на Дмитровке, свящ. Серг. Иван. 5 – —

Синьковского

Успенской, в Казачьей, прот. А-ра Сем. Ильинского 5 – —

Успенской, в Кожевниках, свящ. Вас. Серг. Модестова 6 – —

Успенской, в Крутицах, свящ. Феод. Дим. 7 – —

Воздвиженского

Успенской, на Могильцах, свящ. Феод. Март. Ловцова 1 – —

Успенской, на Остоженке, свящ. Вас. Стеф. 18— —
 Митропольского
 Успенской, в Печатниках, свящ. Вас.

—38—

Петр. Никольского 12— — —
 Успенской, на Покровке, прот. Илии Феод. Касицына 12— — —
 (по двум подп. листам) 18— — —
 Филипповской, на Мещанской, свящ. А. Н. 18— — —
 Добролюбова
 Флоро-Лаврской, на Мясницкой, свящ. А-ра Дим. 3 — — —
 Касимова (по двум подп. листам) 7 — — —
 Харитониевской, в Огородниках, свящ. Вал. Вас. 2 — — —
 Остроумова (по двум подп. листам) 3 — — —
 Христорождественской, в Кудрине, свящ. Ал-ия Иван. 10— — —
 Борзецовского

2) Чрез начальства духовных семинарий и училищ:

Бельского духовного училища — помощн. смотр. Дим. 11— — —
 Яковл. Чанцева
 Вифанской духовной семинарии — Ректора 20— 2 —
 Архимандрита Антония
 Вологодского дух. училища — смотр. прот. Ник. Евграф. 7 — — —
 Якубова
 Волоколамского дух. училища — смотр. Никол. Никол. 2 — 7 —
 Былова
 Ефремовского дух. училища — смотр. Вас. Ив. 4 — — —
 Прозоровского
 Курского дух. училища — смотр. Павла Яковл. 18— — —
 Платонова
 Могилевского духовного училища — пом. смотр. Евг. 2 502 50
 Ив. Никольского
 Московской духовной семинарии преподавателей 37506650
 Нижегородской дух. семинарии — Рект. прот. Генн. Вас. 17— — —
 Годнева
 Никольского дух. училища — пом. смотр. Вас. Андр. 5 — — —
 Светлова

—39—

Новоторжского духовного училища — смотрит. Ал-ра 3 — 1 —

Ник. Голубева
 Оренбургской дух. семинарии – инспектора А-ра 8 – 6 –
 Яковл. Зеведеева
 Орловской дух. семинарии – инспектора иером. 21– 20–
 Порфирия
 Орловского 1-го дух. училища – смотр. Ак. Ив. 10– – –
 Огиевского
 Павловского дух. училища – пом. смотр. Вас. Павл. 3 – 5 –
 Дикарева
 Переславского дух. училища – смотр. прот. А-ра Ив. 7 – – –
 Свирелина
 Полоцкого дух. училища – смотр. свящ. Иоан. Гр. 3 292 71
 Соколова
 Пошехонского дух. училища – смотр. свящ. Ник. Андр. 15– 6 –
 Вальского
 Рославльского дух. училища – пом. смотр. Ал-ея Мих. 7 – – –
 Павлова
 Рязанского дух. училища – смотр. прот. Иакова Егор. 5 – – –
 Головина
 Сызранского дух. училища – пом. смотр. Якова Ал-еев. 5 852015
 Зеленева
 Тамбовской дух. семинарии – Рект. прот. Павла Ильича 23888 88
 Соколова
 Уральского дух. училища – смотр. Мих. Ив. Беляева 8 – – –
 Усть-сысольского духовн. училища – смотр. Ник. Ал-
 др. Яхлакова – – 25–
 Устюжского духовн. училища – пом. смотр. Зос. Ник. 12– 3 –
 Поддьякова
 Харьковской дух. семинарии – Рект. прот. Иоан. Ал-др. 25– 3 –
 Кратирова
 Холмского дух. училища – смотр. свящ. Серг. Павл. 20– 5 –
 Косминкова
3) Единовременные пожертвования
 От Преосвященнейшего Епископа (ныне Ковенского) 25– – –
 Христофора
 –40–
 От неизвестного – чрез о. Ректора Академии 500—

Архимандрита Антония	
От неизвестного – чрез него же	10 —
От неизвестного, чрез С.-Петербур. протоиерея А. А. Лебедева	5 —
От неизвестного – чрез орд. проф. Вас. Осип. Ключевского	45 —
От неизвестного, чрез проф. Д. Ф. Голубинского	10 —
От неизвестной, чрез проф. Г. А. Воскресенского	5 —
От графа Сергея Владимировича Орлова-Давыдова	220 —
От Московского Епархиального свечного завода	300 —
От неизвестного, на поминовение раба Божия Виктора	50 —
От неизвестного, чрез препод. Кременецкого д. уч. Н(?) И. Бычковского	15 —
От Звенигородского Саввино-Сторожевского монастыря чрез наместника игумена Феофана	25 —
От соборной Михаило-Архангельской церкви г. Бронниц чрез градского Благочинного прот. А-ра Дим. Виноградова	10 —
От Общества для пособия нуждающимся литераторам и ученым, согласно завещанию покойного Гр. Зах. Елисеева –за 1891–2 гг.	50 —
От студентов I курса Моск. Дух. Академии	18 —
От пожизненных членов: преосвященнейшего Тихона, Епископа Можайского 15 р., о. Ректора Академии Архимандрита Антония 10 р., профессора протоиерея Д. Ф. Касицына 5 р., протоиерея Г. П. Смирнова-Платонова, в пользу студентов 5 р. и в пользу бывших восп. 10р. итого 15 р., вдовы Симбир. про-	
–41–	
тоиерея Е. Г. Никольский 10 р., стат. сов. П. С. Владимирского в пользу студентов 5 р. и в пользу быв. восп. 10 р. итого 15 р., Д. Ф. Самарина 5 р., Ю. И. Базановой 5 р. и Г. М. Комарова 5 р., а всего	65–20–

Приложения к отчету

I.

Как можно было видеть из движения сумм Братства за 1892 год по сравнению с предшествующими годами, с одной

стороны, необыкновенно значительною представляется статья прихода от продажи пожертвованных в пользу Братства сочинений, а с другой также весьма значительною представляется статья расхода на типографские, почтовые и другие потребности. Эта необычайность в отчетности 1892 года по сравнению с годами предшествующими почти исключительно стоит в зависимости от исполнения 7-го пункта духовного завещания бывшего Председателя Совета Братства, заслуженного ординарного профессора Московской Духовной Академии В. Д. Кудрявцева-Платонова, коим почивший «право на издание его сочинений, как напечатанных, так и находящихся в рукописи предоставляет Братству преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Московской Духовной Академии с тем, чтобы доход с означенных сочинений был употребляем для целей Братства». На издание означенных сочинений почившим завещано тысяча рублей. В исполнение этого пункта завещания, Совет Братства, испросив согласия у общего майского годичного собрания членов Братства на обработку вопроса о подробностях по осуществлению дела издания сочинений В. Д. Кудрявцева, по утверждении завещания Московским Окружным судом, и приступил к делу издания. Решено было начать издание с печатных, рассеянных по разным периодическим и другим изданиям, сочинений почившего и по соображению количества печат-

—42—

ных листов напечатанного разделить все издание на три тома, по 3 выпуска в каждом, в 1200 экземплярах, с таким расчетом содержания каждого из томов, чтобы, согласно с общим планом философской системы самого В. Д. Кудрявцева, в I томе заключались его сочинения по введению в философию и по гносеологии с онтологией, в II-м томе – сочинения по естественному богословию (философии религии), а в III-м – сочинения по космологии, рациональной психологии и другие философские его исследования. Начать издание решено было со II тома, по причинам, изъясненным в предисловии от издателей. Составлена была смета на печатание всех этих трех

томов и летом же отчетного года приступлено было к самому напечатанию II тома. А между тем наследовавший, по завещанию В. Д. Кудрявцева, все движимое имущество его и в том числе книги, Н. Г. Тарасов пожертвовал в пользу Братства и оставшиеся от распродажи экземпляры печатных его сочинений, главным образом учебников по философии для духовных семинарий, под заглавием: «Введение в философию» и «Начальные основания философии». Из них «Введения в философию» оказалось на лицо 570 экземпляров, ценою по 40 к. за экземпляр, а «Начальных оснований философии» (2-го издания) – 967 экземпляров, ценою по 1 р. 75 к. за экземпляр. Тогда же напечатано было объявление о продаже этих (и других) изданий, пожертвованных в пользу Братства, от Совета Братства и о подписке на II-й том (за 4 р.) сочинений В. Д. Кудрявцева-Платонова в издании Совета Братства. Тогда же началась и продажа напечатанных сочинений и подписка на II-й том сочинений В. Д. Кудрявцева-Платонова. По отпечатании первых выпусков II тома Совет Братства, кроме того, в видах наибольшего распространения сочинений В. Д. Кудрявцева, счел благопотребным разослать экземпляры их епархиальным и викарным преосвященным, также Г. Обер-Прокурору Св. Синода и его товарищу, Г. Министру Народного Просвещения и его товарищу и другим достопочтенным особам, с присоединением просьбы о содействии распространению сего издания, каковая мера также не осталась без благих последствий.

–43–

Представляем итоги движения сумм по этому делу, обнаружившиеся до конца отчетного года.

Приход

- Получено гонорара за сочинения В. Д. Кудрявцева, 196
1. напечатанные после его смерти в журналах: р.
«Богословский Вестник» и «Вера и Разум» 87 к.
Получено, согласно завещанию В. Д. Кудрявцева, на 1023
 2. издание его сочинений, 1000 р. и процентов на них, в р.
количестве 23 р. 75 к. итого 75 к.
 3. Выручено от продажи разных брошюр сочинений В. Д. 9 р.
Кудрявцева прежних изданий (оттиски из журнала «Вера 79 к.

и Разум», «Об источнике идеи Божества» и др.)

Выручено от продажи 307 экземпляров «Введения в философию», по 40 к. за экземпляр, с уступкою 20% и 25% и без таковой уступки, с уплатою пересылочных и без таковой уплаты

Выручено от продажи 578 экземпляров «Начальных оснований философии», по 1 р. 75 к. за экземпляр, прир. таких же условиях

По подписке на II том и остальные темы сочинений В. Д. Кудрявцева- Платонова (со сторонних лиц по 4 р. за экземпляр тома, а с студентов Академии по 3 р. за экз.) и за вышедшие 1 и 2 выпуски этого тома (по 1 р. 50 к. за экзем. с сторонних и по 1 р. 15 к. со студентов), с уступкою 20% и 25% и без таковой уступки, с уплатою пересылочных и без уплаты, и именно:

—44—

а) по подписке на все три тома в 4-х экземплярах получено

б) по подписке на II том с платою по 4 р. за 82 экземпляра. (в одном случае 4 р. 50 к.)

в) с платою по 3 р. за 57 экзем.

г) за отдельные выпуски с платою по 1 р. 50 к. за 7 экземпляров

д) с платою по 1 р. 50 к., но с уступкою 20% и уплатою пересылочных за 95 экземпляров

7. По случаю получения двух начальных выпусков II тома сочинении В. Д. Кудрявцева-Платонова, посланных разным почтенным особам, поступило от

Высокопреосвященнейшего Митрополита Сербского Михаила, преосвященнейших: присутствующего в Св. Синоде Епископа Германа, Израиля, Епископа Вологодского и Тотемского, Гурия, Епископа Самарского и Ставропольского, Анастасия, Епископа Воронежского и Задонского, Александра, Епископа Архангельского и Холмогорского, Антонина, Епископа Полоцкого и Витебского, Сергия, Епископа Вятского и Слободского, Виссариона, Епископа Костромского и Галичского, Феодосия, Епископа Владикавказского, Сильвестра, Епископа Каневского, Христофора, Епископа Ковенского, Владимира, Епископа Острогжского, Гавриила, Епископа Старицкого, Паисия, Епископа Владимиро-Волынского, Гедеоны, Епископа Люблинского, Иоанна, Епископа Аксайского, Аркадия, Епископа Аккерманского, Никандра, Епископа Нарвского, Тихона, Епископа Муромского, Варсонофия, Епископа Великоустюжского, Николая, Епископа

–45–

Балтского и Иринея, Епископа Могилевского и Мстиславского, от Государственного Контролера Действительного Тайного Советника Т. И. Филиппова, Директора Императорской Публичной Библиотеки Действительного Тайного Советника А. Ф. Бычкова,⁵³⁷ Директора Московского публичного и Румянцевского музеев Действительного Тайного Советника В. А. Дашкова, к. отцов протоиереев: Смотрителя Вологодского духовного училища Н. Е. Якубова, И. И. Сергиева, Г. П. Смирнова-Платонова, И. Г. Виноградова и от Статского Советника А. Р. Ржаницына

Итого

3321
р. 46
к. ¹⁵⁰²

Расход

1. Содержательнице типографии А. И. Снегиревой по счетам⁹⁸³ за бумагу и отпечатание 1 и 2 выпуска II тома сочинения В. Д. Кудрявцева-Платонова уплачено

	23
	к.
	101
2. Ей же уплачено за отпечатание 1200 экземпляров 3-гор. издания «Введения в философию» В. Д. Кудрявцева.	47
	к.
3. Ей же за отпечатание объявлений относящихся к изданию и продаже сочинений В. Д. Кудрявцева-Платонова.	13
	р. —
	к.
—46—	
За напечатание объявлений о сочинениях В. Д. Кудрявцева-Платонова и других изданиях Братства в «Московских Ведомостях» и в «Церковных Ведомостях» издаваемых при Св. Синоде, в количестве трех раз	58
4. На рассылку сочинений В. Д. Кудрявцева и (отчасти других изданий Братства) по железной дороге и по почте	р.
5. в разные места, за переплет их, а равно и на другие почтовые и канцелярские расходы по тому же делу издания и рассылки их употреблено всего	62 к.
	1378
Итого	р.
	27 к.
	1943
Оставалось к началу 1893 года по этой статье	р.
	19 к.

II.

В составе «Амфитеатровского» капитала за отчетный год произошли следующие перемены:

1. Оставалось от 1891 года:

	550
а) процентными бумагами	р. —
	к.
б) наличными деньгами на текущем счету в Сергиево-Посадской сберегательной кассе Государственного Банка	124
	р. 39
	к.
2. В 1892 году поступило на приход:	
а) процентными бумагами	300

	р.	—
	к.	
б) наличными деньгами	34 р.	
	80 к.	
3. В расход употреблено процентными бумагами (при обмене одних бумаг на другие)	200 р.	—
	к.	
4. За тем к 1893 году в остатке состоит:	650	
а) процентными бумагами	р.	—
	к.	
—47—		
б) на текущем счету в местном отделении сберегательной кассы Государственного банка (за образованием 100 рублевой 4% бумаги из прежних сбережений)	66 р.	
	19 к.	
в) наличными деньгами	8 р.	
	10 к.	

III.

Движение сумм по образованию капитала имени В. Д. Кудрявцева на памятник и стипендию его имени за 1892 год представляется в следующем виде:

1. На приход поступило:

	800	
а) процентными бумагами	р.	
	— к.	
	665	
б) наличными деньгами	р.	
	67 к.	

Наиболее значительные пожертвования при сем были: от преосвященнейших: Виссариона, Епископа Костромского и Галичского 100 р. и Николая, Епископа Алеутского и Аляскинского 100 р. и от товарища председателя Совета Братства, Протоиерея Павла Михайловича Волхонского 100 р. Далее следуют пожертвования: от о. Ректора

Московской Духовной Академии Архимандрита Антония 50 р., от профессора Московского Университета А. М. Иванцова-Платонова 50 р., от директора гимназии в Таганроге Действительного Статского Советника А. Л. Громачевского 25 р., от профессора Московской Духовной Академии П. И. Цветкова 25 р. и т. д.

2. В расход употреблено (при обмене одних процентных бумаг на другие и при покупке процентных бумаг:

	300
а) процентными бумагами	р. — к. 514
б) наличными деньгами	р. 25 к.

—48—

3. За тем в остатке к 1893 году состоит:

а) процентными бумагами	500 р. — к.
б) наличными деньгами	151 р. 42 к.

Из них на памятник 30 руб., а остальные на стипендию имени В. Д. Кудрявцева.

Примечание. Прием пожертвований в состав того и другого капитала в Братстве продолжается. Пожертвования можно передавать или высылать на имя «Совета 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, протопресвитера Большого Московского Успенского Собора Николая Васильевича Благоразумова (Воздвиженка, дом Большого Успенского Собора).

Октябрь

**Астерий Амасийский, св. Беседа на притчу из
Евангелия от Луки, о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–
31).¹⁵⁰³ / Пер. и примеч. М. Д. Муретова //**
**Богословский Вестник 1893. Т. 4. № 10. С. 1–17 (1-я
пагин.).**

–1–

Не отрицательными и положительными только заповедями Бог наш и Спаситель воспитывает людей к тому, чтобы ненавидеть зло и любить добродетель, но и наглядными образцами преподаёт ясные наставления благоустроенному поведению, делами вместе со словами приводя нас к восприятию доброй и боголюбивой жизни. Так и теперь, пророческими и евангельскими устами, вернее же впрочем и собственным гласом, много раз уже предъявив

–2–

нам повеление – надменного и высокомерного богатства отвращаться, а человеколюбивое настроение и бедность с праведностью (соединенную) любить, – Он, дабы добрый совет сей соделать более твердым, удостоверяет слово Своё практическими примерами и в повествовании описывает богача и бедняка: показывает честолюбивое услаждение одного, угнетенную жизнь другого и конечные следствия жития обоих, – чтобы мы, рассмотрев истину на чужом образе жизни, соделались благоразумными судьями собственного поведения.

Один человек был богат и облачался в порфиру и виссон. Двумя краткими словами Писание порицает и осмеивает¹⁵⁰⁴ безрассудную и неумеренную расточительность дурных богачей. Порфиры¹⁵⁰⁵ цвет крайне дорог и совершенно излишен, а виссона употребление¹⁵⁰⁶ не необходимо. Избирающим же себе благоустроенную и полезную жизнь свойственно и достолюбезно измерять употребление предметов необходимостью и избегать пыли суетного тщеславия и бесполезного препровождения жизни, как матери зла. И чтобы нам яснее уразуметь значение этого изречения, да будет

сначала расследовано употребление одежд, сколько и как оно должно быть до-

—3—

пускаемо, будучи ограничиваемо благоразумными побуждениями и правилами.

Что же говорит закон правды? Овцу Бог создал с прекрасными волосами на коже и с обильным руном. Взяв её, остриги и, отдав шерсть ткацкому мастерству, изготовь себе нижнее платье и верхнюю одежду, чтобы избегать страданий от холода и вреда от палящего луча.¹⁵⁰⁷ А если тебе нужна и более легкая одежда во время лета, то Бог дал на пользу нам лен для самого широкого употребления: из него тебе удобнее иметь покров благообразный, облекающий и вместе прохлаждающий своею легкостью. Употребляя это, исповедуй Творцу благодарение за то, что Он не создал только нас, но и позаботился об обеспечении (нашей) жизни. Если же, оставляя овцу и шерсть и уготованные Создателем всего необходимые средства, — суетными помыслами и безрассудными пожеланиями уклоняясь от обычного¹⁵⁰⁸ образа жизни, — станешь изыскивать виссон и собирать волокна персидских червяков, — если будешь ткать воздушную¹⁵⁰⁹ ткань паутины и, приходя к красильщику, платить огромные деньги на то, чтобы он, добыв раковину из моря, кровью животного намазал одежду: то это есть (уже) свойство человека пресыщенного, злоупотребляющего достоянием своим,¹⁵¹⁰ не знающего, где расточить избыток свой. За это и бичуется таковой, подвергаясь обвинению от Евангелия, как глупец и неженка, разукрашенный нарядами жалких девчонок.

—4—

Впрочем, некоторые преданные любители подобной суетности, доводя зло уже до крайности, на вышесказанном не ставят границы своих безумных помыслов, но изобретши какой-то пустой¹⁵¹¹ и бесполезный способ тканья, которое посредством переплетения основы с утком подражает живописному искусству и выделяет на плащах изображения всяких животных, — искусно готовят цветистую и многими идолами испещренную одежду — себе, женам и детям, уже

забавляясь по ребячески, а не занимаясь важным делом, – при безмерности богатства злоупотребляя жизнью, а не пользуясь,¹⁵¹² – узаконяя противное Павлу и воюя против богодухновенных глаголов, – не письменами, а делами. Что тот (Апостол) воспретил словом, то самое эти содержат и повелевают делами.¹⁵¹³

И вот, когда они появляются разодетыми, то рассматриваются встречными как расписанные стены. А то и ребяташки обступают их, смеясь друг с другом и указывая пальцами живопись на одеждах, – даже идут вслед им, очень долго не отставая. Там львы и барсы, – медведи, быки и собаки, – леса и скалы, – люди звероубийцы и всякого рода живопись, изображающая природу. Да, им казалось нужным не стены только свои и дома раскрасить, но даже нижние и верхние одежды.

Более же благочестивые из богатых у вас мужей и жен, подобрав события Евангельские, предали (их) ткачам, – Самого, говорю, Христа на-

–5–

шего со всеми учениками и отдельные чудеса, как (об этом) повествуется.

Увидишь (тут) брак Галилейский и водоносы,¹⁵¹⁴ – расслабленного, несущего постель на плечах,¹⁵¹⁵ – слепца, исцеляемого брением,¹⁵¹⁶ – кровоточивую (женщину), держащуюся за воскрилие,¹⁵¹⁷ – грешницу, припадающую к ногам Иисуса,¹⁵¹⁸ – Лазаря, возвращающегося из гроба к жизни.¹⁵¹⁹ Делая это, они думают, что поступают благочестиво и облачаются в удобные Богу одежды. Но если примут мой совет, то, продав те одежды, пусть чтут живые образы Бога. Не пиши Христа, ибо достаточно Ему единого смиренномудрия воплощения, которое Он добровольно восприял ради нас, но на душе своей подъемля духовно бестелесное Слово носи повсюду.¹⁵²⁰

–6–

Не на одеждах имей расслабленного, но отыщи лежащего в немощи. Не историю кровоточивой постоянно напоминай (изображением на одежде), но вдове утесняемой окажи

милость. Не на грешную жену, коленопреклоняющуюся пред Господом, внимательно смотри, но, сокрушаясь о своих прегрешениях, проливай частые слезы. Не Лазаря, воздвигаемого из мертвых, живописуй, но благоуготовляй добрую защиту твоего собственного воскресения.¹⁵²¹ Не слепца повсюду носи на одежде, но живого и

—7—

лишенного зрения (человека) утешь благодеяниями. Не короба с остатками¹⁵²² изображай, но питай алчущих. Не водоносы, которые Он наполнил в Кане Галилейской,¹⁵²³ носи на одеждах, но подавай пить жаждущему.

Такую пользу доселе оказало нам горделивое одеяние богача. Но и дальнейшего не должно оставлять без внимания; а именно: к порфире и виссону прибавил роскошное пирование¹⁵²⁴ каждый день. Но, конечно, признаком одинакового настроения служит то и другое, то есть, как красоваться бесполезною пышностью одежд, так и сладострастно рабствовать чреву и глотке.

Итак, роскошь есть дело враждебное добродетельной жизни, — соединенное с порабощением лени и развлечением, с неумеренным употреблением пищи и рабскими наклонностями. И хотя рассматриваемый предмет представляет собою единое нечто, но, при частном исследовании и раскрытии, он оказывается имеющим состав из разнообразной, весьма большой и многоглавой порочности: ибо то и не было бы роскошь, что не возвращалось бы многими средствами. А накопить богатые средства безгрешным образом трудно, разве только кому-либо не случится, — что редкость, — и богатеть обильно и жить по правде точно. Так, живущему роскошно нужен, во-первых, драгоценный дом, украшенный по углублениям¹⁵²⁵ камешками,¹⁵²⁶ мра-

—8—

мором¹⁵²⁷ и золотом, — приспособленный к переменам времен года: для зимы требуется дом теплый, находящийся на припеке и обращенный к полуденным лучам; а для лета — открытый к северу, чтобы обвеивался легкими и вместе прохладными ветерками северными. Потом нужна драгоценная

одежда для облачения сидений, лож, постелей, дверей. Все у них заботливо одевается, даже бездушные вещи, между тем как бедняки раздетыми остаются в жалком виде.¹⁵²⁸ Прибавь, далее, к этому и сосчитай серебро в сосудах, золото, много стоящую покупку птиц из Фаса, вина Финикийского, которое в изобилии и за дорого источают для богачей виноградники Тира, – все прочие средства роскоши, которые тщательно поименовать есть дело самих пользующихся ими. С каждым днем возрастая в излишествах все более и более, роскошь уже и Индийские ароматы подливает к приправам и продавцы благовоний обслуживают поварам более, чем врачам. Затем прими во внимание множество прислуги столовой – трапезников, виночерпиев, распорядителей и предшествующих им музыкантов, музыканток, танцовщиц, флейтщиков, смехотворцев, льстецов, тунеядцев, (весь этот) сброд – спутник суетности.

Чтобы приобрести это, сколько бедняков обижено! Сколько сирот поругано! Сколько вдов проливают слезы! Сколько от сильных мучений спешат к удушению! Душа таковых, как бы вкусив какой-то воды забвения,¹⁵²⁹ совершенно теряет

–9–

память о себе, что она есть, и с чем сопряжена, и о том, что некогда она разрешится от этого соединения и снова будет сожительствовать с воссозданным телом. Когда же приходит надлежащее время и необходимый закон отторгает её от общения с телом, тогда наступает расчёт за прожитое и бесполезное раскаяние, являющееся после нужды.¹⁵³⁰ Ведь раскаяние тогда бывает полезно, когда переменяющий свое настроение имеет возможность исправления. С отнятием же возможности исправления бесполезна скорбь и тщетно покаяние.

Был и нищий некий именем Лазарь. Не просто бедняка описывает Слово Божие, лишенного средств для приобретения и употребления необходимых предметов, но и одержимого мучительною немощью, с разрушающимся телом, бездомного, бесприютного, оставленного без попечения, брошенного к воротам богача. И наконец весьма тщательно в трогательном

рассказе изображает¹⁵³¹ бедствия нищего, дабы выставить на показ¹⁵³² жестокость немилостивца. Подлинно, кто не испытывает никакой жалости или сострадания к голоду и болезни, тот есть зверь неразумный, недостойно принявший вид человека, обманывающий природу своим настроением (бесчеловечным) и даже гораздо более самых зверей несострадателен. И свиньи, при заклании свиньи, испытывают некоторое печальное ощущение и над только что пролитую кровью издают жалостные звуки;¹⁵³³ быки обступают убитого вола, выражая скорбь весьма печальным мычанием; стаи

–10–

журавлей, когда один из принадлежащих к стаду попадет в силки, летают вокруг пойманного и наполняют воздух каким-то жалостным криком, ища сородича и товарища (по стаду). А человек, – существо разумное и нравственное, по подобию Божию наученное благодати, – так мало беспокоится о ближних своих, находящихся в печальных и бедственных обстоятельствах!

Итак, многострадальный и благодарный¹⁵³⁴ бедняк лежал, не имея ног (разве бы он не убежал от этого злодея и гордеца, избрав другое место, взамен разбойнических ворот,¹⁵³⁵ запертых для бедняков), лишенный рук, не в состоянии будучи и ладони протянуть для просьбы (милостыни), не владея даже органами речи и испуская какой-то хриплый и странный звук из груди, изувеченный во всех вообще членах, останок злой болезни, жалкое доказательство человеческого бессилия. Но и такое количество бед не склоняло высокомера к признанию (несчастливого). Проходил он мимо человека, как мимо камня, совершая грех без всякого предлога. Обвиняемый, он не мог ведь сказать этих общеупотребительных и благовидных (отговорок): «не знал, не ведал, неизвестным мне остался просящий нищий» – который лежал пред воротами, как зрелище для всякого входящего и выходящего, дабы неотвратимым соделать осуждение высокомера, – желал даже крох со стола, и не получал. Так,

–11–

один от пресыщения разрывался, а другой от нужды таял. Посему благопристойно и справедливо поставить ту Хананейскую Финикиянку учительницею человеконенавистному богачу, говорящую такие слова: «о злодей и презритель! *и псы едят от крох, падающих со стала господ их!*».¹⁵³⁶ Ты же брата своего единоплеменного не удостоил сего дара. Но собаки заботливо кормились, – особо сторожевые, отдельно ловчие, – удостаивались и крова и ложа, – и прислужников имели, старательно отобранных: а образ Бога брошен наземь, презираемый и попираемый, который собственноручно создал Художник и Творец всего, – если для кого достоверен Моисей, засвидетельствовавший о происхождении людей.¹⁵³⁷

Но если бы на сем и кончилось повествование о Лазаре и такова была бы природа вещей, чтобы неравенством этого (земного) жития ограничивалась (и вся вообще) жизнь наша: то я испустил бы громкие вопли негодования из-за того, что, созданные равночестно, мы столь неравную с единоплеменниками (своими) проводим жизнь. поскольку же оставшееся¹⁵³⁸ для слушания прекрасно, то, постенав в прошедшем, возблагодушествуй, бедняк, в последующем,¹⁵³⁹ узнав блаженное наслаждение сотоварища твоего по нищенству.¹⁵⁴⁰ Обретешь ты верный суд Праведного Судии, в коем стенает

–12–

сладострастник и блаженствует страдалец. Каждый из обоих получает возмездие по достоинству.

И вот умер нищий и отнесен был в лоно Авраама. Видишь ли попечителей¹⁵⁴¹ праведного бедняка и исполнителей преставления его? – Ангелы были охранителями, взирая на него ласково и кротко и своим видом предъуказуя ожидающее его попечение и успокоение. Унесенный, он был положен в лоне Патриарха, – что для любителей исследовать глубины Писания представляет повод к недоумению. В самом деле: если бы всякий умирающий праведник уносился в одно и тоже место, то обширным каким-то и в бесконечность простирающимся было бы лоно это, так как оно должно будет служить вместилищем всего множества святых. Если же это совершенно невозможно

(ибо полое лоно с трудом и одного взрослого человека и двух младенцев вместить может), то здесь мы имеем иносказание,¹⁵⁴² под образом чувственного лона руководствующее к некоему духовному умосозерцанию. Что же означает изречение это? – Авраам, говорится, приемлет тех, кои вели благоустроенную жизнь. Итак, скажи же, богодухновенный Лука (как к присутствующему и видимому обращаюсь со словом к тебе), почему ты, при существовании многих (других) праведников и старейших Авраама, сию честь уделил человеку последующего поколения, умолчав об Енохе, Ное, – или (будь это) и другой кто, следовавший им

–13–

по жизни? Но я, кажется, уразумеваю тебя¹⁵⁴³ и мои мысли не удаляются от цели (Евангельского повествования). поскольку Авраам был слуга Христов и преимущественно пред другими людьми он приял откровение касательно явления Христа, и тайна Троицы достаточно была прообразована нам в шатре сего старца, когда он угощал трех Ангелов, как мужей путешествующих, – и вообще по многим таинственным прообразам он стал свой человек (у) Бога, облекшегося впоследствии времени плотью, и чрез посредство этого человеческого покрова ясно беседовавшего с людьми: то посему лоно его, говорится, есть как бы некая тихая пристань и место невозмутимого упокоения праведников, ибо во Христе спасение всех нас и надежда будущего века, – во Христе, происшедшем от плоти Авраама по человеческой последовательности. И мне кажется, что честь этого старца имеет отношение¹⁵⁴⁴ к Спасителю, Судье и Мздовоздателяю за добродетель, попечительным гласом призывающему праведников и говорящему: *«приидите, благословенные Отца Моего! наследуйте уготованное вам царство»*.¹⁵⁴⁵

Умер нищий. Двоякое значение имеет нищенство: оно указывает, во-первых, на недостаток необходимого (для жизни) и, во-вторых, на смиренномудрие и скромность нрава. Посему имеющий недостаток в средствах, нуждающийся в деньгах и одетый в жалкое рубище да не присвоит себе похвалу добродетели и да не думает, что для спа-

сения ему будет достаточно (одной) бедности. Бедный по неволе не заслуживает похвалы, но добровольно умеряющий свои помыслы, вызывает удивление к себе; так как для просто лишь бедствующих, а нрав имеющих беспорядочный и неисправный, подневольная бедность бывает средством ко многим и дурным делам. Все подкапывателей стен и работорговцев, также грабителей и воров, даже самых человекоубийц видал я, когда присутствовал на суде архонта, – из бедных, незнатных, бездомных, бесприютных. Из сего, таким образом, явствует, что Писание теперь ублажает такого нищего, который несет нужды любомудрою душою, обнаруживая благородную твердость к обстоятельствам жизни и не совершая ничего дурного для того, чтобы доставить телу наслаждение роскошью. Такого (нищего) яснее описывает Господь в первом блаженстве, говоря: *«блаженны нищие духом»*.¹⁵⁴⁶

Итак, не всякий нищий праведен, но такой как Лазарь; и не всякий богач отвержен, но живущий с таким настроением, какое имел современник Лазаря, – и (когда) такой его жизни на самом деле существуют очевидные свидетельства. Что богаче божественного Иова? Однако ж огромное имущество не отвратило сего мужа от праведности и, вообще сказать, не отдалило от добродетели. Что беднее Искарота? Ничем не воспользовался он от бедности для спасения, но живя с одиннадцатью бедняками и любомудрыми, даже с Самим Господом, добровольно обнищавшим ради нас, – увлеченный злою волею к сребролюбию, он вследствие сего и предание совершил легкомысленно.

Достоинно благоразумного исследования и погребение¹⁵⁴⁷ обоих умерших. Нищий почивший имел ангелов (своими) охранителями и попечителями, ведшими его с доброю надеждою в место упокоения. Богач же умерший,¹⁵⁴⁸ сказано, *погребен был*.¹⁵⁴⁹ Ничего нет лучше, как воспользоваться изречением самого Писания, в одном слове достаточно раскрывающего бесславную кончину богача. Да, умирающий грешник действительно *погребается*, будучи перстным по телу

и земным по душе, – сочувствием к телу естественное достоинство её (души) низводя к материи, не оставляя никакого полезного памятника своей жизни, но покрываясь бесславным забвением и кончаясь смертью скотов. Гроб овладевает телом, а ад – душою: – две темные тюрьмы, уделаемые нечестивцу в наказание.

И кто не упрекнет несчастного (богача) в безрассудстве? Когда он был на земле, то чванился, величался, презирал всех сожителей и единоплеменников своих, обращавшихся с ним чуть не обзывал муравьями и червями, терзался пустыми помыслами о кратковременной славе. Когда же он отторжен был от жизни и как негодный раб отстранен от чужого имения, которого владыкою он, по глупости, считал себя: то спускается до равносильного (прежнему) высокомерию унижения и, расточая сетования плачущейся старухи, долго и бесполезно взывает к Патриарху, говоря: *«Отче Аврааме! смилуйся надо мною и пошли Лазаря, да*

–16–

омочит конец перста своего в воде и прохладит язык мой, ибо я мучусь в пламени сем», – ища милости, которой не дал, когда имел легкую возможность благодетельствовать, – упрашивая, чтобы помощником к нему против огня прибыл Лазарь, – умоляя обсосать перст прокаженного, немного орошенный водою. Таковы безумства плотоугодников! Вот конец любостяжательных и сластолюбивых!

Но человеку рассудительному и пекущемуся о будущем, считая эту притчу как бы за предохранительное некое лекарство от болезни, надлежит избегать опыта подобных зол и оказывать сострадание и человеколюбие, как вину (или средство для достижения) будущей жизни. Как бы на действительном событии¹⁵⁵⁰ и применительно к определенным лицам Слово Божие излагает нам это вразумление, дабы мы, живо и наглядно наученные закону благоустроенной жизни, никогда не пренебрегали заповедей Писания, как на слове только устрашающих, но не доводящих угрозу до (действительного) наказания. Знаю, что многие из людей, обольщаемые таковыми помыслами, предоставляют себе беспрепятственную власть

грешить. Но всецело противоположному научаемся мы из предложенного места Писания, – (именно тому) что ни снисхождение какое-либо не облегчает наказания тамошнего суда, ни человеколюбие не уменьшает определенного возмездия, – если речениям Патриарха надо давать должное значение. После долгих молений к нему со стороны богача и выслушав многое множество жалобных воззваний, он не прекло-

–17–

нился на эти сетования и терпевшего тяжкое наказание не изъяс от мук, но со строгою мудростью подтвердил праведный суд, сказав, что каждому по достоинству определил Бог участь (его); – и тебе, при жизни усладившемуся вопреки чужим бедам,¹⁵⁵¹ (теперь) положено то, что терпишь, как наказание за прегрешение, – а измучившемуся там и поправленному и переносившему горькую жизнь во плоти, назначено здесь некое сладостное и радостное состояние.

Притом же и пропасть, говорит, великая служит препятствием сообщению их друг с другом и разделяет наказуемых от награждаемых, дабы те и другие жили совершенно врозь друг от друга, отдельно вкушая блаженство и муки.

Думаю, что чувственная притча служит прикровением¹⁵⁵² духовного созерцания. Не можем же мы на самом деле представлять там ров, выкопанный ангелами, подобно как в лагерях бывает среднее пространство между неприятелями. Но Лука употребил образ пропасти, описывая нам то разделение, каким отдалены друг от друга жившие согласно добродетели и жившие иначе. Размышление это нам запечатлевает и Исаия, говоря приблизительно так: *«неужели рука Господа не может спасти? или Он отягчил слух Свой, чтобы не услышать? Но грехи наши разделяют между (нами и) Богом»*.¹⁵⁵³

Приветственная телеграмма Московской Духовной Академии высокопреосвященнейшему Сергию [Ляпидевскому], митрополиту Московскому, и ответ митрополита Сергия // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 10. С. 19 (1-я пагин.).

–19–

Московская Духовная Академия благопочтительнейше повергает к стопам Вашего Высокопреосвященства свои искренние приветствия и молитвенные благопожелания по случаю назначения Вас Первосвятителем Московской Церкви.

Ректор Академии *Архимандрит Антоний*.

На это приветствие Московская Академия удостоилась получить от **Его Высокопреосвященства** следующий ответ:

Благодарю Вас и сотрудников Ваших за приветствие и благопожелания.

Митрополит Сергей

Беляев А.Д. Происхождение антихриста //
Богословский вестник 1893. Т. 4. № 10. С. 21–40 (2-я
пагин.).

–21–

Прежде, чем говорить о царствовании антихриста, нужно для ясности сказать о происхождении антихриста.

Когда идёт речь о происхождении такого лица, которое по могуществу власти и по силе зла далеко превзойдёт самых могущественных тиранов и самых злых людей, то прежде всего возникает вопрос об условиях, среде и почве, которые произведут это лицо, об источнике, из которого последнее почерпнёт способность ко всемирному господству и всеразрушающую силу. В антихристе совместится столько зла, и он столь будет чужд добру, что невольно спрашиваешь себя: как может родиться и жить на свете такой человек? каким образом природа человека может совершенно проникнуться злом, сделаться воплощением зла?

Без сомнения, главным источником зла и вместе могущества антихриста будет полная зависимость его от сатаны, который вселится в него, проникнет всё его существо своей силой, сделает его своим рабом и послушным орудием. Но естественно возбуждается вопрос, почему же именно этот, а не другой какой человек сделается безусловно-покорным орудием дьявола, и каким образом дьявол может овладеть им в такой степени. Ведь не делает же дьявол даже и тех людей, в которых входит, как вошёл в Иуду-предателя (Ин.13:27), такими, каков антихрист. Эти соображения заставляют в самой природе антихриста, независимо от проникновения её дьяволом, предположить чрезвычайное скопление зла. Потому и вселится в него и совершенно

–22–

проникнет его существо дьявол, что оно будет достойнымместилищем последнего. Иоанн Дамаскин говорит об антихристе: «Бог, предвидя будущее развращение его воли, попустит дьяволу поселиться в нём».¹⁵⁵⁴ Можно даже сказать

сильнее: крайнее развращение воли, которое проявится в зрелом возрасте антихриста, будет в его природе с самого рождения, даже с самого зачатия, разумеется – в зародыше. Волевые стремления и сознательные действия человека взрослого вырастают из бессознательного настроения младенчества; а это настроение в свою очередь источником своим имеет врождённые свойства души и тела человека. Хотя и говорят иногда, что человек не рождается ни вором, ни убийцей, делается злым, или добрыми от воспитания и влияния среды; но это взгляд односторонний. Не меньшее, а даже большее влияние, нежели воспитание и среда, оказывают на человека природные его задатки. Конечно, и лев может стать ручным, однако приручённые львы – исключение; в овце не воспитаешь характера тигра. Один человек предрасположен к таким болезням, другой к другим, а иногда тело его с самого зачатия содержит семя той или иной болезни. В случае предрасположения болезнь является только при благоприятных для её возникновения условиях; в случае положительного природного задатка для неё она развивается при всяких условиях. А совершенно здоровый зародыш даёт возможность человеку не иметь никаких болезней в течение целой жизни. Подобным образом и дух человека от природы имеет задатки добра и зла, предрасположение к тем или иным видам порока и добродетели, или даже семя тех и других. Слабо выраженное предрасположение к известному пороку может развиваться в действительный порок при благоприятных для развития его воспитании, среде и обстоятельствах жизни; но может остаться и в виде только предрасположения, если весь строй жизни и среды не будут ему благоприятны. Но резко выраженное предрасположение к известному пороку, имеющее силу положительного задатка или зародыша, непременно разовьётся, несмотря ни на какие препятствия

–23–

и отсутствие пособничества. От природы злой не сделается незлым и ещё меньше может стать положительно добрым. Воспитание, среда, обстоятельства, дух времени и т. п. могут только ослаблять или усиливать врождённые

предрасположения и задатки, но не могут уничтожать их, или превращать в их противоположности. А если и бывают в исключительных натурах случаи превращения одной противоположности в другую, то таковое превращение или бывает скоропреходящим явлением в жизни, или есть результат действия других природных задатков человека. Бывают же натуры, составленные из резких противоположностей. Такого рода люди то впадают в самые гнусные пороки, то совершают величайшие подвиги добра. Но чем резче выражено природное предрасположение в какую-нибудь одну сторону, в сторону добра, или зла, – тем слабее оказывается действие воспитания, среды, духа времени и других обстоятельств на отклонение человека от того пути, на который направляют его врождённые задатки, и тем могущественнее их действие на развитие последних в том случае, если они попадают в тон врождённого настроения человека. Злого от природы человека хорошая среда исправляет, но мало, дурная же среда легко и весьма сильно развращает; а если в человеке природное расположение к пороку выражено резко, то в таком человеке добрая среда иногда только раздражает желание зла и вызывает ненависть к добру. В антихристе именно и будет столько задатков зла, и они в самой природе его будут столь резко выражены, а предрасположение к добру будет так слабо, что никакое воспитание, никакая среда, никакие события не будут в состоянии ослабить его злые наклонности и задержать их развитие и подавляющее их действие на задатки добра. Раньше пробуждения сознания и проявления свободной воли существо антихриста будет исполнено зла, его природа с самого начала будет проникнута злом, это злая природа. По мере роста природное зло будет в нём только развиваться и усиливаться, постепенно превращаясь из безвольного настроения в сильное волевое стремление и желание зла, из несознаваемого задатка в обдуманное действовање, из общего и неопре-

–24–

делённого предрасположения к злу и семени зла, раскрываясь в разнообразные пороки.

Но если главнейшим источником зла в антихристе должно признать его природу, а природу свою он получит, подобно всем людям, от родителей своих, то последних и нужно признать причиной и источником происхождения столь злого человека, каков антихрист. Но родители антихриста сами получают свою природу, тоже злую, от своих родителей, общее – от своих предков. Можно допустить, что природное и приобретённое зло, накапливаясь постепенно в длинном ряду предков антихриста, приращаясь с каждым новым поколением, в самом антихристе достигнут такой степени силы, какую только может вместить, проявить и выдержать человеческая природа. В нём зло, живущее в человеческом роде, достигнет вершины своего развития, подобно тому, как и в человечестве его времени, зло дойдёт до таких пределов силы и распространения, до каких только оно может достигнуть в человеческом роде. И потому-то в антихристе и в современном ему человечестве зло кончится. Всякая разрушительная сила, дошедши до крайних пределов своего развития, уничтожает самое себя. О таком наследственном и достигающем крайних пределов скопления зла в лице антихриста хорошо говорит Св. Ириней Лионский. «В грядущем звере будет восстановление¹⁵⁵⁵ всего нечестия и всякого коварства, чтобы вся богоотступническая сила, собравшись и заключившись в нём, ввержена была в печь огненную. Кстати, и имя его будет иметь число шестьсот шестьдесят шесть, потому что он сосредоточивает в себе самом всё смешение зла, бывшее перед потопом и происшедшее от ангельского отступничества. Ибо Ною было шестьсот лет, и потоп нашёл на землю, чтобы истребить превозношение земли, происшедшее чрез нечестивое поколение, жившее во вре-

–25–

мена Ноя. Восстановит он (т. е. антихрист) и все, бывшее после потопа, заблуждение измышлённых идолов, и убиение пророков, и сожжение праведных. Ибо воздвигнутое Навуходоносором изображение имело в высоту шестьдесят локтей, а в ширину шесть локтей, и из-за него Анания, Азария и Мисаил, не кланяясь ему, были брошены в огненную печь, пророчески предвозвещая тем, что с ними произошло имеющее

быть при конце сожжение праведных. Ибо всё это изображение было предзнаменованием пришествия его (антихриста), показывая, что ему одному поклонятся все люди. Итак, шестьсот лет Ноя, при котором был потоп по причине богоотступничества, и число локтей изображения, из-за которого праведные были брошены в огненную печь, означают число имени того, в ком восстанавливается всё шеститысячелетнее отступничество, неправда, нечестие, лжепророчество и коварство, почему и наступит потоп огненный».¹⁵⁵⁶ Ибо одинаковое повторение числа *шесть* (шесть сотен, шесть десятков и шесть единиц) указывает на восстановление всего богоотступничества, которое было в начале, и в середине, и будет в конце времён».¹⁵⁵⁷

Антихрист будет плодом мира, понимаемого как противоположность Богу, добру, истине и христианству, того мира, который *весь лежит во зле*, (1Ин.5:19), который ненавидит Бога, Христа и Его последователей (Ин.15:18–25), князь которого есть дьявол (Ин.16:11). Антихрист будет результатом суммы зла, накопившегося в мире в течение тысячелетий, и потому оно достигнет в нём наивысшей степени силы и напряжения, так что он сделается как бы выразителем и представителем зла всего человеческого рода.

В частности и в особенности явление антихриста будет подготовлено упадком веры в Бога и добра и распространением безбожия и всякого зла в мире во времена, которые будут непосредственно предшествовать антихристу. Усиление и распространение перед пришествием антихриста лжи, нравственного развращения, нечестия, лжеверия, анти-

–26–

христианства и безбожия будут предначатием того страшного упадка добра и необыкновенного умножения зла на земле, которые будут иметь место при антихристе. Они породят антихриста и обеспечат силу и успех его злостроительной деятельности. Отступление людей от Бога пред антихристом проложит дорогу к величайшему отступлению мира при антихристе и станет благоприятной почвой, которая произрастит такого злого человека, как антихрист, и даст ему возможность

овладеть миром, почти всех людей отравить ядом зла, или же погубить огнём и мечом, всё разрушить и опустошить. «Братоненавистничество, говорит Св. Кирилл Иерусалимский, даст место антихристу. Дьявол предуготовляет расколы в народах, чтобы тем легче мог быть принят враг, когда придёт».¹⁵⁵⁸ Антихрист в своей злой личности и со своим всегубительным царствованием на земле, равно как и время его, – время греха и бедствий, – будут, прежде всего, и главнее всего, плодом предшествующего отпадения людей от веры в Бога, от истины и добра.

Антихрист будет плодом греха и получит печать скверны в самом зачатии и рождении своём. Некоторые св. отцы выражали мнение, что антихрист родится от блуда. «От осквернённой девы действительно¹⁵⁵⁹ родится его¹⁵⁶⁰ орудие», – говорит Св. Ефрем Сирин. Св. Иоанн

–27–

Дамаскин в главе об антихристе говорит о нём: «родится человек от блудодеяния».¹⁵⁶¹

Однако в Св. Писании нет основания для этого мнения, если не считать основанием то, что антихрист в книге Даниила (Дан.11:21) назван «презренным». Источником этого мнения, было убеждение многих отцов Церкви, что дьявол, воздвигая антихриста, и сам антихрист будут стараться обманно подражать Иисусу Христу. В частности отцы учили, что дьявол будет подражать воплощению Сына Божия. Иисус Христос родился от девы, поэтому и дьявол произведёт своё орудие – антихриста также от девы. Но так как он не может произвести его от девы чистой и безмужней, то он устроит дело так, что антихрист родится от девицы, впадшей в блуд, произойдёт от незаконной связи её.¹⁵⁶²

Св. отцы¹⁵⁶³ учили также, что эта девица будет иудеянка, из колена Данова. Основания этого учения они находили в Св. Писании. Прежде всего – в пророчестве Иакова о Дане, которое Иаков изрёк при благословении своих сыновей: *Дан будет змеем на дороге, аспидом на пути, уязвляющим ногу коня, так что всадник его упадает назад* (Быт.49:17). «Сие пророчество, говорит один из наших противораскольнических писателей, я

разумею так: путь – земное житие человека, который стремится возвратиться в своё отечество, откуда и вышел, в чертог небесных обителей; конь есть скоротекущий век от сотворения до скончания мира; пята коня – последние дни века сего, за которые змей-антихрист и ухватится зубами своими перед вторым Христовым при-

–28–

шествием». ¹⁵⁶⁴ – Далее, в Апокалипсисе, в 7 гл., при перечислении запечатлённых рабов Бога, упомянуто их по двенадцати тысяч от каждого колена Израилева; но при этом колено Даново совсем не упомянуто и вместо него поставлено в числе двенадцати колен колено Левиино, – не упомянуто колено Даново, как бы не имеющее рабов Бога, думают, потому, что из этого колена произойдёт антихрист. – Третье место Писания, служащее к подтверждению рассматриваемого учения, – слова книги пророка Иеремии: *От Дана слышен храп коней его. От громкого ржания жеребцов его дрожит вся земля; и придут и истребят землю и всё, что на ней, город и живущих в нём. Ибо вот, Я пошлю на вас змеев, василисков, против которых нет заговаривания, и они будут уязвлять вас, говорит Господь (Иер.8:16:17).* – Наконец приводят ещё пророчество Моисея о Дане, сказанное им при благословении перед своей смертью сынов Израилевых: *Дан – молодой лев, который выбегает из Васана (Втор.33:22).*

По другому, менее распространённому, мнению антихрист произойдёт от язычников. Некоторое основание для этого мнения можно находить в словах Апокалипсиса, что язычники *будут попираť святой город сорок два месяца (Откр.11:2).* Но в древней Церкви источником этого мнения служила мысль о Нероне, как антихристе, или, по другим, прообразе антихриста. Св. Иоанн Златоуст, изъясняя слова Апостола Павла: *тайна беззакония уже в действии (2Сол.2:7),* говорит: «Здесь он указывает на Нерона, как на прообраз антихриста, ибо и тот хотел, чтобы его считали Богом. Хорошо сказал он – *тайна*; ибо Нерон не так явно и бесстыдно выдавал себя за Бога, как антихрист. Итак, если ещё прежде того времени, говорит, нашёлся человек, который немного в злобе уступал антихристу,

то что удивительного в том, если со временем явится настоящий антихрист»?¹⁵⁶⁵

–29–

Блаженный Августин говорит, что некоторые думали, что Апостол в приведённых сейчас словах «подразумевал якобы Нерона, действия которого казались уже действиями антихриста. Поэтому иные делали предположения, что Нерон воскреснет и будет антихристом. Другие же полагали, что он и не убит, а скорее скрыт, чтобы считали его убитым, и что в то самое время, как считается убитым, он скрывается живым в цвете тех же самых лет, какие имел, пока в своё время откроется и восстановится на царство. Но такого рода предположения, – высказывает своё мнение Августин, – мне кажутся слишком странными». ¹⁵⁶⁶

Но кто бы ни были родители антихриста по своей вере, к какой бы нации они ни принадлежали, какое бы общественное положение ни занимали, можно признать за достоверное, что они будут люди нечестивые и сами будут происходить от людей нечестивых. Что зло будет постепенно накапливаться и возрастать в предках отца и матери антихриста из рода в род, в течение долгого времени, и что, поэтому, природа антихриста наследственно будет напитана злыми свойствами и дурными наклонностями. Не может быть сомнения и в том, что его злая природа без противодействия, охотно, или даже и с жадностью будет впитывать в себя нечестие окружающей развращённой среды, безбожный дух современного ему общества, подобно губке, впитывающей в себя воду, в которую она опущена. В особенности же сатана, который вселится в антихриста, быть может, с самого зачатия или рождения последнего, подавит в нём всякие зачатки добра, и с непреодолимой силой будет направлять его мысли, склонности и желания к злу.

Говорим всё это не от себя, а можем подтвердить свои слова свидетельствами св. отцов и учителей Церкви.

«Святые Мефодий¹⁵⁶⁷ и Ипполит и другие, пишет Андрей Кесарийский, настоящего зверя принимали за самого анти-

–30–

христа, выходящего из многмятущегося и волнующегося моря сей жизни». ¹⁵⁶⁸ Сам Андрей, очевидно, присоединяется к этому мнению. В другом месте своей книги, в толковании на 11-ю главу Апокалипсиса, Андрей Кесарийский говорит, что антихрист выйдет «из мрачных и глубинных стран земли, в которые изгнан дьявол». ¹⁵⁶⁹ И ещё в ином месте, в толковании на 17-ю главу, признавая зверя за сатану, говорит о нём: «Восстанет при конце..., восходя от бездны, в которую был осуждён... Или, может быть, выйдет и в настоящей жизни, которая может быть названа бездной, по глубине вошедшего в неё греха, волнуемая и обуреваемая ветрами страстей. Отсюда на погубление людей выйдет и антихрист, носящий в себе сатану». ¹⁵⁷⁰

Беспоповцы, на основании этих изречений Андрея Кесарийского, утверждают, будто он не допускал чувственного рождения антихриста от женщины и будто он научает понимать мать антихриста как множество лиц или целое царство: Вавилон, или Рим, или третий Рим – Россию. Но такое рассуждение раскольников лживо, потому что и о всяком человеке можно сказать, что он есть порождение такой-то среды, или времени, или такого-то народа, либо царства, но это не значит, что он не рождён женщиной. Андрей Кесарийский в другом месте своей книги прямо говорит, что антихрист должен родиться от колена Данова; но не мог же он многмятущееся море жизни отождествлять с коленом Дановым. Поэтому, если он в одном месте своей книги говорит о происхождении антихриста из моря этой жизни, а в другом – о рождении его от колена Данова, то ясно, что в первом случае он понимает происхождение антихриста иначе, нежели во втором: в первом случае он говорит о происхождении антихриста, как вместилища зла, говорит о том, какая среда произведёт столь нечестивого человека, и такой средой он признаёт море

–31–

или бездну греховной жизни, то самое, что Иоанн Богослов называет миром, лежащим во зле; а во втором случае он говорит о чувственном рождении антихриста, как человека, говорит о роде и племени, от которого он рождается в буквальном

смысле этого последнего слова, т. е. получит своё бытие: тело и душу.¹⁵⁷¹

Близка связь антихриста со злом мира, с развращением последних времён: но ещё ближе он будет к дьяволу, как об этом учат св. отцы Церкви. «Родится человек от блудодеяния, говорит Св. Иоанн Дамаскин, и примет на себя всё действие сатаны». Св. Иоанн Златоуст в своих Беседах на Второе Послание к Фессалоникийцам, предлагая себе вопрос об антихристе: «Кто же он будет? Ужели сатана?» отвечает: «Нет, – но человек некий, который восприимет всю его силу».¹⁵⁷² А имея в виду слова Апостола Павла об антихристе, что *пришествие его, по действию сатаны, будет со всякой силой...* (2Сол.2:9), Иоанн Златоуст говорит об антихристе: «Предсказано, что пришествие его по действию сатанину».¹⁵⁷³ Св. Кирилл Иерусалимский говорит: «Когда наступит время прийти истинному Христу в другой раз, сопротивник, воспользовавшись ожиданием людей простодушных, и особливо тех, которые из обрезания, изведёт некоего человека волхва..., который...

–32–

ложно наименует себя Христом». А несколько ниже говорит: «Сатана воспользуется этим самым орудием, действуя через него самолично».¹⁵⁷⁴ Блаженный Феодорит пишет о дьяволе: «этот противник истины всячески будет подражать тому, что было при пришествии Господа, и, избравши человеческое орудие, достойное его действия, и произведя ложные чудеса, воспользуется людьми во зло».¹⁵⁷⁵

Св. Ефрем Сирин описывает сатану и антихриста столь неразрывно связанными, что мало внимательному читателю этого описания может показаться, будто Св. Отец признавал антихриста и сатану за одно и то же лицо, именно лицо сатаны. Слово его (в русском переводе 39-е) озаглавляется: «На пришествие Господне, на скончание мира и *на пришествие антихристово*», а между тем он говорит о змее и враге, – говорит напр.: «когда придёт змей, не будет покоя на земле, будут же великая скорбь, смятение, замешательство, смерти и глады во всех концах», – говорит о змее, т. е. дьяволе, а описывает собственно антихриста. И вообще он одно и то же

злотворное действовање усваивает то змею, т. е., сатане, то зверю, т. е., антихристу, и говорит о том и другом, как об одном. А что именем змея он означает дьявола, это ясно показывают слова его: «Не сознавая своей немощи и той *гордыни*, от которой пал, замыслит несчастный воспротивиться в тот страшный час, когда Господь придёт с небес». Пришествие на землю врага, т. е. дьявола, он отождествляет с рождением антихриста. «Не так придёт враг..., говорит он, – от осквернённой девы действительно родится его орудие». Таким образом, Ефрем Сирин признаёт антихриста орудием сатаны. Вот почему надпи-

–33–

савши Слово: *На пришествие антихриста*, он больше говорит о действовании сатаны. Он не отличает действования антихриста от действования сатаны: говоря о действовании сатаны, он понимает действование антихриста, и, собравшись говорить о действовании антихриста, пишет о действиях сатаны; потому что чрез антихриста и в антихристе будет действовать сатана, который вселится в него, совершенно овладеет им и проникнет всё его существо, всю его жизнь и деятельность, Антихрист, как человек, исполненный по самому происхождению и природе своей зла, и антихрист, как всецелое орудие сатаны, будут действовать совместно, заодно; но действие через антихриста сатаны будет во столько могущественнее и злотворнее действования собственной личности антихриста, во сколько дьявол сильнее и злобнее самого нечестивого человека. Поэтому Ефрем Сирин действие антихриста приписывает дьяволу. Но, говоря о рождении антихриста, как о пришествии на землю сатаны, потому что сатана вселится в антихриста быть может даже с самого зачатия последнего, и сливая вместе действие антихриста с действием сатаны, потому что и на самом деле оба они будут действовать заодно и в одном и том же лице; Ефрем Сирин, однако, отнюдь не отождествляет самого существа и лица антихриста с личностью сатаны, а, напротив, ясно различает антихриста от сатаны. Антихриста он называет *орудием* дьявола, а говоря, что это орудие родится от осквернённой девы, он тем самым

признаёт его за человека, а ниже и прямо называет человеком. Признавши в рождении антихриста пришествие дьявола, Св. Отец поясняет: «сие не значит, что он (т. е. дьявол) воплотится». Следовательно, он признаёт антихриста и по способу рождения, и по природе его, таким же человеком, каковы и все люди, т. е., зачинающимся от соития мужа с женщиной и состоящим из души и тела. Таким образом, по учению Ефрема Сирина антихрист есть действительный человек, а не будет только казаться человеком; он не воплощение сатаны, а только орудие его.

Отсюда видно, какое грубое, или злонамеренное непонимание учения Св. Ефрема Сирина обнаруживают расколь-

–34–

ники, когда они в этом же Слове его находят подтверждение своего лжеучения, будто антихрист есть дьявол, а не человек. Это заблуждение они основывают на том, что Св. Отец называет антихриста змеем, а так как в Апокалипсисе (Откр.20:2) и в Толковании на него Андрея Кесарийского змеем называется дьявол, то антихрист будто бы есть не иной кто, как дьявол. Но на самом деле Св. Отец называет змеем дьявола, а антихриста он прямо называет орудием дьявола, следовательно, отличает от дьявола; а действие антихриста он приписывает змею, т. е., дьяволу, потому что через антихриста будет действовать дьявол, который даже вселится в него. Два места Слова, где говорится о падении змея через гордыню, и где говорится о рождении орудия его, ясно показывают, что змеем он называет собственно дьявола. И если приписывает ему то, что будет делать антихрист, то это потому, что в антихристе будет действовать как человек, так, и даже больше, имеющий вселиться в него дьявол. Впрочем, можно допустить, что Ефрем Сирин называет змеем как дьявола, так и антихриста. Полемист против раскола профессор Нильский полагает,¹⁵⁷⁶ что Ефрем змеем называет антихриста. Змеем называли антихриста и другие св. отцы. Но значит ли это, что они отождествляли антихриста с дьяволом, или признавали его воплотившимся дьяволом, принявшим плоть

человеческую, призрачную, или действительную? Нисколько. Ефрем и другие отцы называли антихриста змеем за его коварство и злобную лесть, а ещё более за то, что он будет вместилищем змея – сатаны. Иисус Христос назвал Иуду дьяволом (Ин.6:70), потому что хотя Иуда был человек, но действовал как дьявол, а с течением времени стал вместилищем дьявола (Ин.13:28). Одним словом, Ефрем Сирин, как и другие отцы, могли назвать антихриста змеем по причине чрезвычайной близости его к змею-дьяволу, переносно.

Подобно Ефрему Сирину и Андрей Кесарийский указывает самую тесную связь действия антихриста с силой дьявола. «Сатана, этот мысленный зверь, говорит

–35–

он, – даст антихристу всякую власть в знамениях и чудесах ложных на погубление неутверждённых».¹⁵⁷⁷ И в другом месте: «Отсюда (разумеет бездну греховной жизни) на погубление людей выйдет и антихрист, носящий в себе сатану, чтобы вскоре самому идти на погибель в будущем веке»;¹⁵⁷⁸ а непосредственно перед этим он говорит о восстании при конце мира из той же бездны сатаны. Таким образом этот уважаемый писатель церковный признаёт пришествие сатаны и антихриста одновременным и из одного и того же места – бездны зла, говорит о пребывании сатаны в антихристе и о действовании последнего под влиянием силы первого. И в то же время он столь выразительно отличает личность антихриста от дьявола, что нужно только удивляться неразумию и упорству раскольников, которые находят подтверждение своего заблуждения, будто антихрист есть сатана, в сочинении Андрея Кесарийского.

Что и Св. Ипполит Римский, на некоторый выражения которого раскольники особенно любят ссылаться в подтверждение своих лживых мнений об антихристе, не отождествляет антихриста с сатаной, а только указывает на тесное отношение между ними, это видно из многих изречений его. Напр., он называет антихриста сыном дьявола и орудием сатаны;¹⁵⁷⁹ говорит: «от Данова колена имеет родиться и восстать тиран и царь, судия ужасный, сын дьявола».¹⁵⁸⁰ Говоря

о рождении антихриста от колена Данова, Св. Отец указывает на человеческую природу антихриста, а называя его сыном и орудием дьявола, показывает, что его действие будет происходить от дьявола, что в своём характере, жизни, стремлениях и делах, одним словом, во всём существе своём, он будет служить отображением вселившегося в него дьявола. Поэтому Св. Ефрем Сирин называет антихриста образом врага, т. е., дьявола.¹⁵⁸¹ Правда, в изъяснении пророчества Иакова о Дане Ипполит выражается

–36–

так, что даёт повод думать, будто по его учению антихрист есть сам дьявол. «Какой же это змей, говорит он, как не антихрист, обольститель, о котором говорится в книге Бытия (Быт.3:1) обольстивший Еву и запнувший Адама?». ¹⁵⁸² Но Комбефиз, католический переводчик, издатель и исследователь сочинения Ипполита, замечает об этом месте: «Если самого змея, который древле обольстил праотцов, Ипполит считает антихристом или действующим в лице его, если антихрист есть самый дьявол, или, как ниже говорит Ипполит, сын дьявола, т. е., не по подражанию только, но по природе один из демонов, хотя не главный между ними, *κατ' ἐξοχήν* дьявол: то это мнение его было бы вовсе не церковное и совершенно уклонялось бы от веры. А что антихрист так будет проникнут духом демона, что исполнит им всех своих и будет казаться как бы вторым древним змеем, будет такой обольститель вселенной, каков был искуситель праотцов: то это не будет разногласить со словами Апостола Павла, – и правильно думал Ипполит, если имел эту именно мысль, только выразился просто, неточно, и не невероятно объяснение его, что под образом змея, так коварно при пути сидящего, у Иакова означается антихрист. Но автор подложного *Слова об антихристе и кончине мира* ¹⁵⁸³ иначе не говорит, как только, что антихрист по природе – дьявол, и навязывает эту же мысль правильно рассуждающему Ипполиту. Как мало она прилична Ипполиту, показывает дальней-

–37–

шее изложение его мыслей». ¹⁵⁸⁴ Прибавить должно, что Комбефиз писал это тогда, когда у нас раскольники только что

явились, и он, живя на далёком Западе, не мог знать о них, и иметь их в виду. Да у них в то время и не было ещё учения, что антихрист – дьявол. Говоря в том же сочинении, даже вслед за приведённым местом, об имеющем быть рождении антихриста из колена Данова, называя антихриста орудием сатаны, приводя изречения из 12 и 13 глав Апокалипсиса, в которых дракон или дьявол представляется дающим силу и власть зверю, т. е. антихристу (Откр.12:9; 13:2:3), и, следовательно, отличается от последнего, применяя к антихристу слова книги пророка Иезекииля: *Скажешь ли тогда пред твоим убийцею: «я Бог», тогда как в руке поражающего тебя ты будешь человек, а не Бог* (Иез.28:9; ср. 28:2), прилагая к антихристу и другие места Писания, в которых говорится о нём, как человеке, – мог ли Ипполит признавать антихриста за самого дьявола, когда притом и Св. Иринеи Лионский, у которого он заимствовал многие мысли в учении об антихристе, ясно отличает антихриста от дьявола, говорит напр., что антихрист получит всю силу дьявола?¹⁵⁸⁵

Все приведённые изречения отцов и учителей Церкви об отношении антихриста к дьяволу показывают, что антихрист отличен от дьявола, не есть сам дьявол, а человек; что он тесно будет соединён с дьяволом, как его орудие, через которое дьявол будет действовать, как сосуд, в котором дьявол вместится; что вообще дьявол настолько овладеет им, что как бы заслонит собой человека, и поэтому действие антихриста можно приписывать дьяволу; что, наконец, антихрист и сам по себе, если бы в нём и не было дьявола, будет иметь природу в высшей степени греховную, и потому-то дьявол вселится в него, а Бог попустит дьяволу вселиться в него. Злая природа антихриста будет, так сказать, родственна дьяволу и потому совершенно подчинится ему, будет, безусловно, согласна с ним во всём

–38–

своём действовании, вполне проникнется его силой и сделается орудием его действия. Злое от роду существо антихриста, напаяющая его злая сила дьявола и, наконец, сам дьявол, живущий в нём – вот три деятеля, которые проявятся в

лице антихриста, в его злоторной жизни, в его губительной деятельности.

Учение св. отцов и учителей Церкви о том, что антихрист будет находиться в самом тесном отношении к дьяволу, как его сосуд и орудие, что деятельность того и другого будет совершенно совпадать, но что личности их различны, столь твёрдо и единогласно высказано, что его должно признать общецерковным учением, догматом, а не мнением.¹⁵⁸⁶ Да и могло ли быть иначе, когда это учение ясно выражено в Св. Писании. Так, в Апокалипсисе дракон или дьявол ясно отличается от зверя из моря. И в то же время этот зверь является, так сказать, заместителем дракона, потому что получает от него *силу свою, и престол свой, и великую власть* (Откр.13:3:12:9). Также и Апостол Павел, как пришествие антихриста, так и его волшебную, обольщающую и погубляющую людей деятельность, признаёт результатом действия сатаны (2Фес.2:9–12).

Будучи плодом развращённого общества, развращённых поколений людей и рабски-послушным орудием дьявола, антихрист проявит зло во всех его видах и в самой высокой степени. В лице его, в жизни и деятельности совместятся и грехи человека и зло дьявола и будут действовать с крайней, никогда не бывалой, степенью напряжения. *Горе живущим на земле и на море! Потому что к вам сошёл дьявол в сильной ярости, зная, что не много ему остаётся времени* (Откр.12:12). Дьявол, говорит Блаж. Феодорит, в других людей, которых убедил стать делателями лукавства, вложил не все виды порока, а с антихристом сам соединившись всецело, покажет в нём всевозможные ухищрения лукавства».¹⁵⁸⁷ «Антихрист, пишет тот же учитель в дру-

–39–

гом своём сочинении, предузнавая конец свой, окажет великую ревность, всех призывая к нечестию и желая многих иметь сообщниками в ожидающем его наказании».¹⁵⁸⁸

Как пройдут детство, юность и вообще все годы жизни антихриста до воцарения его – положительного ничего не известно. Св. Иоанн Дамаскин говорит, что антихрист «будет

воспитан тайно, потом внезапно восстанет, возмутится и воцарится». ¹⁵⁸⁹ Но эти слова справедливы только в том, что до воцарения антихриста, или почти до воцарения, люди не будут знать, что антихрист уже родился. Так как ни сам антихрист, ни окружающее его в начале его жизни не будут знать, что он – антихрист, а прочие люди не будут иметь даже и слухов о нём, как особенном человеке; то поэтому и не будет никакой нужды воспитывать его тайно. Не имея прямых указаний о жизни антихриста до времени его воцарения, можем, однако, с достоверностью предполагать, что время частной его жизни будет подготовкой к его царствованию; а именно, с каждым годом своей жизни он будет возрастать во зле и в то же время приобретать влияние на людей. Между тем как Иисус Христос до вступления своего в общественное служение на спасение рода человеческого *возрастал и укреплялся духом (Лк.1:80) с младенческих лет, преуспевал в премудрости и возрасте, и в любви у Бога и человеков (Лк.2:52)*; противник Христа будет преуспевать во зле, во вражде к Богу, будет питать и развивать в себе скрытую ненависть к людям, особенно к святым. Что зло в антихристе с возрастом будет усиливаться, это понятно. Сильная наследственная склонность к злу, семена пороков и страстей, лежащая в самой природе антихриста, влияние развращённой матери и развращающей среды, дух времени, безбожный и безнравственный, а в особенности могущественное влияние дьявола, который с самого начала жизни антихриста вселится в него и совершенно овладеет им – всё это причины зла столь сильные, что даже каждой из них в отдельности доста-

—40—

точно для воспитания человека в злом направлении. А действуя в совокупности, они должны произвести чудовище зла. Таким чудовищем и сделается антихрист. Вместе с раскрытием его сил и способностей в нём будет возрастать и зло, или, лучше сказать, самое развитие его природы будет ни чём иным как развитием в нём зла, потому что всё существо антихриста будет проникнуто злом. Но в какой стране антихрист родится, в каком царстве и народе он будет жить до своего воцарения,

или, может быть, в разное время он будет жить то там, то здесь, кто будут его воспитатели, учителя и руководители в науке и в жизни, кто из людей окажет на него особенно сильное влияние, сначала в воспитании и образовании, а потом на жизненном пути, к какому роду жизни он будет готовить себя и какую должность ему придётся проходить, или в каком звании быть, какие случайные и неслучайные, но всё-таки особенные обстоятельства усилят его популярность и влияние на людей, когда, как и при каких обстоятельствах зародится в нём мысль и созреет план сделаться всемирным властелином и объявить себя Богом, а все религии уничтожить, на каком году его жизни начнётся его царствование – всё это и многое другое об антихристе никому не известно. Эти вопросы нельзя решать даже и догадочно; они должны быть оставлены без всякого обсуждения. Пользуясь некоторыми указаниями Св. Писания и святых отцов, можно высказать соображения и догадки только о главных причинах и самых общих условиях, которыми будет подготовлено и из которых возникнет владычество антихриста над землёй, владычество его, как царя или тирана – политическое, и владычество его религиозное или, лучше, антирелигиозное, как возмечтавшего ниспровергнуть всё религии и водворить везде божеское поклонение только себе одному. Такого рода соображения мы и высказали в предыдущих главах. О средствах же, которыми воспользуется сам антихрист, или о ближайших условиях его огромной силы и власти, мы скажем дальше.

А. Беляев

С. С. Б. [Антоний (Храповицкий), архим.]
Пастырское изучение людей и жизни по сочинениям
Ф. М. Достоевского // Богословский вестник 1893. Т.
4. № 10. С. 41–79 (2-я пагин.).

—41—

Достоевский раскрывает в своих сочинениях стройное и весьма полное мирозерцание: все разнообразнейшие частности жизни и мысли, нескончаемой вереницей проходящие перед его читателем, проникнуты одной нравственной идеей. В начертании бесчисленных типов из самых разнообразных областей общественного быта – от схимника до социалиста, от младенцев и философов до преклонных старцев, от богомолков до блудниц, Достоевский не пропускает ни одной картины, ни одной, можно сказать, строки, не привязанной так или иначе к своей идее. Богатство нравственного содержания автора так обильно, так стремительно спешит оно излиться, что ему мало двенадцати толстых томов и шестидесятилетней трудовой жизни, чтобы успеть высказать миру желаемые слова. Томимый жаждой этой проповеди, он не успевает усовершенствовать свои повести с внешне художественной стороны и вместо обычного у других писателей растягивания и пережевывания иногда малосодержательной идейки на сотни страниц разных картинок и типов, наш писатель, напротив того громоздит спешно и сжато идею на идею, психический закон на закон; напряженное внимание читателя не успевает догонять его глаз, и он, поминутно останавливая свое чтение, обращает свой взор снова на перечитанные строки – настолько они содержательны и серьезны. Не малопонятность изложения тому причиной, не туманность мысли, а именно преизливающаяся полнота содержания, не знающая себе подобной во всей нашей литературе. Читать Достоевского – это хотя сладо-

—42—

стная, но утомительная, тяжелая работа; пятьдесят страниц его повести дают для мысли читателя содержание пятисот страниц повестей прочих писателей и вдобавок нередко

бессонную ночь томительных укоров себе, или восторженных надежд и стремлений.

I. Двоякая логика

Остается приступить к раскрытию главных идей мирозерцания, но прежде скажем о способе его сообщения в повестях автора. Таких способов мыслители и нравоучители имеют два: один способ схоластический, дедуктивный, или демонстративный, другой – психологический, индуктивный, или интуитивный. В области собственно религиозной морали, к которой примыкают все выводы из повестей Достоевского, оба эти способа передачи мыслей разграничиваются друг от друга довольно резко, а влияют и вовсе неодинаково. Метод демонстративный, свойственный школьным руководствам, громадному большинству сочинений ученых, а также и жизненно-практическому учительству некоторых религий, напр., иудейской и, пожалуй, римско-католической, обосновывает нравственные заповеди и идеалы на положениях или исторически признанного авторитета, или общих начал логики, метафизики и особенно права, или наконец требований законной власти, Это мораль номизма, претендующая на истину логическую, или логически оправданного авторитета, будто бы отсутствующего в соперничающем с ней методе интуитивном. Ей, впрочем, остается только с горечью признавать, что логика (в её понимании) очень слабый двигатель умов, ибо религии, опирающиеся на неё, религии номизма, не приобретают себе прозелитов; да и в собственном своем религиозном обществе укореняются не силой своих собственных идей, но влиянием начал посторонних, связанных с ними лишь случайно, начал народных или культурных, прививающихся опять же к чисто интуитивным, т. е. непосредственным симпатиям и страстям народов. Католики, напр., много миссионерствуют, но ведь они проповедуют не столько самый ка-

–43–

толицизм, сколько европейскую культуру с нераздельною в глазах язычников примесью католицизма.¹⁵⁹⁰ Культура в свою очередь влияет опять же не своими философскими основоположениями и не идеями, а осязательными для

непосредственного себялюбия каждого комфортом и социальными удобствами для привилегированных классов. Вот почему католицизм, и культура, и наука современная, и школа – все это прежде всего для привилегированных, все это действует и распространяет себя мотивами эвдемонистическими, все так мало влияет на нравственную жизнь общества, так далеко от способности потрясать сердца собственным своим содержанием, а старается действовать на другие, непосредственные аффекты, привходящие сюда лишь случайно. Конечно, никто не осмелится отрицать, что между представителями номистических религий, науки и культуры есть люди, искренно и бескорыстно проникнутые соответственными их убеждениям идеалами, но ведь это самое последнее слово – идеал переносит их в лагерь интуитивистов, оно делает их особняками в ряду своих сотоварищей, особняками по жизни, особняками и по мысли и проповеди. Это Спиноза у евреев, или, немилый папизму, католик-гуманист, вроде епископа в повести «отверженные», это какой-нибудь Ж. Ж. Руссо в истории культуры, или Рид и Хомяков в науки. Первые – особняки жизни у товарищей по религиозным связям, вторые – особняки мысли среди товарищей по деятельности. Люди науки и культуры их любят, но любят по человечеству, насколько сами не успели уйти в холодный номизм и схоластику, поскольку сами продолжают принадлежать к живому обществу, в свою очередь столь холодному, к поклоняемой ими схоластике и формально-логическим доводам.

Но что же это за интуитивная мораль? Это та мораль, та философия, которая не только проникает в народ и вдохновляет массы, но и делается сама по себе, помимо посторонних побуждений, столь дорогим сокровищем для людей, что ради неё забывается и государственность, и на-

–44–

родность, перед ней падают стены замкнутости сословий и уничтожается средостение разных школ и уровней в образовании. Будь это учение Конфуция или Будды, или небесная истина евангельской проповеди, или измышление Магометовой фантазии, но раз это слово умело обращено к

внутреннему опыту слушателей и на нём именно основано, с полным или относительным правом: – оно победительным потоком сливает в себе различие народов. *«Тогда всё вместе раздробилось: железо, медь, серебро и золото сделались как прах на летних гумнах и ветер унес их и следа не осталось от них, а камень, разбивший истукана сделался великой горой и наполнил всю землю»* (Дан.2:35). Во всей силе этот образ приложим только к христианству, но с некоторыми ограничениями – и к прочим интуитивным учениям. Интуитивная логика, т. е. доктрина, почерпывающая свои положения, или аксиомы не из среды общих формальных понятий, или авторитета, а опирающаяся на нравственные истины, разделяемые всяким, кто в них пожелает вслушаться, говорит человеку о законах его же собственной внутренней жизни и таким образом не понуждает его мысль к соглашению, но представляет его собственному разуму и совести через постоянный опыт проверять её. Она конечно не исключает логику формальную, пользуется ею, но не исчерпывается в ней. Возводить к ясному сознанию хотя некоторые свойства своей психической жизни и таким образом получать возможность господствовать над ними есть величайшее наслаждение для человека, возвращающее ему гармоническое согласие ума, чувства и воли; вот почему в Евангелии говорится, что множество народа слушало притчи Господа «с услаждением» (Мк.12:37), что, сбегаясь отовсюду, народ «теснился к нему, чтобы слышать слово Божие» (Лк.5:1), и смело свидетельствовал, что «никогда человек не говорил, так, как этот человек» (Ин.7:46).

Именно это высокое наслаждение, которое почерпается из интуитивной философии, сливает её во единую массу такие многочисленные сонмы народов, как те, из которых составились конфуциане, буддисты, магометане, христиане, – и даёт религиям тысячелетнюю, а истинной

–45–

религии – вечную продолжительность. Разница между христианской, истинной религией и остальными – ложными, сохраняется та, что последние освящают собою лишь немногие

стороны психической жизни и освящают страсти, особенно дорогие некоторым темпераментам; давая силу одной стороне жизни, они или отрицают, или повергают в туман мифологии остальные и потому хотя сильна убежденность их последователей, но она разрушается проповедью о Галилеянине, хотя широка область их распространения, сливающая царства и народы, но имеет границу в лице других типов, других идеалов. Только Сыну Человеческому над этими зверями *«дана власть, слава и царство, чтобы все народы, и племена, и языки служили Ему, владычество Его владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится»* (Дан.7:14). Учение Христово – учение интуитивное; Господь до времени скрывал от слушателей Свое Божественное достоинство: Он хотел, чтобы они, проверяя внутренним опытом Его заповеди и созерцая Его любовь, Его дела, поняли, что в том и другом раскрывается жизнь и мысль Божественная, чтобы они сами, посредством наведения от слов и дел Христовых, воскликнули подобно Апостолу Фоме: *«Господь мой и Бог мой»* (Ин.20:28).

Изыъявляя готовность прощать тому, кто скажет слово на сына Человеческого лично (Лк.12:10), требуя иногда веры не Себе, но Своим делам (Ин.10:37:38), Господь сказал, что не Он Сам, но именно Его учение, Его слово, которое Он говорит народу, будет обвинителем и судьей неверных и беззаконников в последний день (Ин.12:48). Догмат Троицы и особенно догмат о лице Господа Иисуса Христа рассматривался и защищался Отцами не только со стороны экзегетической, но и со стороны нравственно-интуитивной, как единственно правильная опора для христианской добродетели и борьбы с миром. Тот же характер имеют их нравоучительные творения и степень этой же интуитивности определяется действенность и современных проповедей.

Изящная литература интуитивна по самой своей задаче, как письменность художественная, но с великим трудом сохраняет она в неповрежденности своей художе-

ственный характер, когда не довольствуясь безрезультатным описанием внешне-бытовой действительности, поставляет своею целью привести читателя к высшим обобщениям, к различным выводам в области этической, политической, философской, или религиозной. Писатель тогда то извращает действительную жизнь, то, подбирая случайные типы, старается читателю усвоить *общее сочувствие* к представителям одного лагеря и враждебное настроение – к другому, не обосновывая внутренней правды самых своих идей. Так называемая *тенденциозность* есть именно один из этих двух способов не вполне правдивого влияния на мысль и чувство читателя, способ миссионерства современных католиков. Обвиняют в тенденциозности и Достоевского, но обвиняют только потому, что обвинять его, как литератора, не в чем; на самом деле его повести чужды всякой партийности. Не буду говорить о том, что автор равно бичует в них и верующих, и неверующих, западников и патриотов; равно отыскивает доброе в тех и других: сошлюсь на то, думаю неложное впечатление о ходе духовного развития самого писателя, которое подтверждается и его биографиями. У Достоевского изображение законов психической жизни и картин быта общественного не последовало за сложившимся заранее философским и нравственным мировоззрением, но предшествовало ему и образовывало собой это мировоззрение с такой же индуктивною постепенностью, с какой оно усваивается его читателем. У Достоевского, как психолога, как нраво-и-быто-описателя, нет стадий развития: картины внутренней жизни его героев, их борьба с собой, их припадки, раскаяние или самоубийства, совершенно одинаково описываются и в предсмертном его романе «Братья Карамазовы», и в юношеских произведениях, как «Бедные Люди», и в творениях, написанных во время и после ссылки, так что, распустив его сочинения по листочкам и перепутав их все между собой, мы не получим дисгармонии в характере перемешанных картин, ни режущего разнообразия в монологах: нарушится только последовательность излагаемых повестей. Достоевский, как

описатель действительности, один и тот же на протяжении тридцатипятилетней ли-

–47–

тературной деятельности, но Достоевский, как прямой проповедник православия, открывается себе и миру лишь в последнее десятилетие своей жизни, как славянофил и панславист – в последнее пятилетие, и даже того меньше. Между тем, если снова пересмотреть все его произведения, начиная с 1846 года, то все они приводят к одному и тому же, все говорят читателю тоже, что «Братья Карамазовы», начавшиеся за два года до кончины писателя. Избрав предметом наблюдения жизнь человеческого сердца без всяких дальнейших общефилософских представлений, и тем давая читателю полнейшую возможность следить за мыслью автора шаг за шагом, Достоевский в законах этого же сердца указывает зачатки нравственных понятий и выводов, сначала чисто субъективных антропологических, в роде, напр., вреда гордости в «Неточке Незвановой» (1849), или силы смирения в «Бедных людях» (1846), а затем продолжает всматриваться и в те постепенно расширяющиеся круги нравственной атмосферы, которые, расходясь в ширь от колебаний человеческого сердца, достигают высоты небесного Престола и проникают в подземную глубину богопротивного царства сатаны, по пути своему охватывая все богатство различных областей народного, исторического и всемирного общежития. Взирая на все эти предметы не совне, а изнутри, автор делает и для читателя свою логику всегда доступной посредством строгой проверки, и если бы читатель почему-либо остановил его на каком-нибудь большом круге его созерцаний, то все же за ними обоими остается все богатство ранних внутренних кругов, совершенно попреки приемам дедуктивной философии, где обыкновенно один раскритикованный силлогизм заставляет рухнуть все построенное здание, нередко до последнего камня. Говоря кратко, Достоевский начерчивает свойства и законы внутренней жизни человека, законы жизни и совести, а все дальнейшие богословские и социальные выводы предлагает в виде логических постулатов к первым, не переставая впрочем и

последние проверять через исследование действительной личной и общественной жизни. Достоевский, поэтому, не увлекает читателя, но показывает ему действительность, предлагая ему самому

—48—

высказать, какой философский вывод с неотразимой ясностью из неё следует и оставляя его обладателем первой даже и в случае упорного отказа от последнего. Пусть читатель, созерцая старца Зосиму и самоубийцу Смердякова с почти подобным ему Иваном Карамазовым, не определит своих отношений к этим двум типам, пусть он откажется произнести суд над теми идеями, во имя которых они жили, но все же эти два типа перед ним и у него, отрицать их реальность и ясно раскрытую их связь с их идеями, он не в состоянии.

Итак, творения Достоевского должны быть ценны и дороги для всякого, даже независимо от его мировоззрения, ибо метод мышления автора – метод индуктивный, психологический, интуитивный. Автор не пропагандист, прельщаемый и прельщающий, но проповедник, исповедующийся и исповедующий, – проповедник бесконечно *искренний*

II. О чем писал Достоевский

Мы сказали, что Достоевский психолог – один и тот же на протяжении всей своей литературной деятельности. Скажем больше: он все время писал об одном и том же. О чем же именно? Многие затрудняются ответить на этот вопрос: критики признают, что нет области в науке или жизни, для которой нельзя было бы почерпнуть идей из его творений. Все, даже ожесточенные враги автора, признают его изумительно-верный психический анализ, но обобщения его творений я не встречал и потому предлагаю свое собственное.

Та объединяющая все его произведения идея, которую многие тщетно ищут, была не патриотизм, не славянофильство, даже не религия, понимаемая, как собрание догматов, – эта идея была из жизни внутренней, душевной – личной; она была не посылкой, не тенденцией, но просто центральной *темой* его повести, она есть живая, близкая всякому, его собственная действительность. *Возрождение – вот о чем писал Достоевский*

во всех своих повестях; покаяние и возрождение, грехопадение и исправление, а если нет, то ожесточенное самоубийство; только около

—49—

этих настроений вращается вся жизнь всех его героев и лишь с этой точки зрения интересуется сам автор различными богословскими и социальными вопросами в последних публицистических произведениях. Да, это то священное трепетание в человеческом сердце зачатков новой жизни, жизни любви и добродетели, которое так дорого, так умирительно для всякого, что побуждает и самого читателя вместе с героями повестей переживать почти реально волнующие их чувства, — эта подготовляющаяся постепенно, но иногда мгновенно восстающая перед сознанием решимость отбросить служение себялюбию и страстям, те мучительные страдания души, которыми оно предваряется и сопровождается, этот крест благоразумного разбойника, или напротив разбойника хулителя, — вот что описывал Достоевский, а читатель уже сам выводит отсюда, если не желает противиться разуму и совести, что между двумя различными крестами непременно должен быть третий, на который один разбойник уповает и спасается, а другой изрыгает хулы и погибает. «Бедные Люди», «Подросток», герой «Мертвого Дома», герои «Бесов», Раскольников и Соня, супруги Мармеладовы, Нелли и Алеша со своим безобразным отцом, Семья Карамазова и их знакомые женщины и девушки, монахи и многочисленные типы детей — вся эта масса людей добрых, злых и колеблющихся, но равно дорогих сердцу автора, разрывающемуся от любви, поставлены им перед вопросом о жизни, и разрешают его в том или ином виде, а если уже разрешили, то помогают разрешать другим. Одни, напр., Неточка Незванова и её Катя, Поленька Мармеладова, Маленький Герой, «Мальчик у Христа на Елке», отчасти Нелли, а особенно Коля Красоткин и Илюша с товарищами разрешают его в детстве; другие, как «Подросток», Наташа в «Униженных и Оскорбленных», Раскольников с Соней, Дмитрий Карамазов со Смярдяковым, муж «Кроткой» и счастливый соперник «Вечного Мужа» и все почти женские типы наталкиваются на него в

молодости или при вступлении в брак; наконец, этот же вопрос застаёт людей иногда в преклонные годы, напр., Макара Девушкина, «Смешного Человека», родителя Наташи и его врага князя, Мармеладовых, Вер-

–50–

силова в «Подростке» и Верховенского-отца в «Бесах». Уклониться от этого вопроса никто не может в жизни или по крайней мере перед смертью. Высокое достоинство писателя, изображающего муки и радости духовного возрождения человека, заключается в том именно, что он посредством своего всепроникающего анализа определил и те важнейшие духовные свойства и движения, в условиях которых происходит нравственное возрождение, и те внешние, т. е. отвне получаемые, жизненные побуждения, коими человек призывается к самоуглублению. Если свести к общим понятиям все части повестей Достоевского, рассматривающие этот предмет, или говоря точнее, – все повести автора, ибо они все целиком только этот предмет и обследуют: то мы получим совершенно ясную и в высшей степени убедительную теорию, в которой хотя почти и нет слов: благодать, Искупитель, но где эти понятия постоянно требуются самой логикой вещей. Отсюда ясно, какой живой интерес должны возбуждать труды Достоевского с точки зрения богословия нравственного и особенно богословия пастырского. Почему же Пастырского? А именно потому, что Достоевский, не ограничиваясь, как сказано, описанием внутренней жизни возрождаемых, с особенной силой и художественной красотой описывает характер тех людей, которые содействуют возрождению ближних. Настроение его собственного творческого духа при описании жизни есть именно то, которое нужно иметь пастырю, т. е. всеобъемлющая любовь к людям, пламенная, страдающая ревность об их обращении к добру и истине, раздирающая скорбь о их упорстве и злобе и при всем том светлая надежда на возвращение к добру и к Богу всех отпавших сынов. Эта надежда на всепобеждающую силу христианской истины и христианской любви, подтверждаемая написанными у автора картинами, на которых перед непобедимым оружием Христовым преклоняется самое

ожесточенное беззаконие, есть надежда поистине святая, апостольская. Особенно важно то, что надежда эта живет не в уме ребенка или сентиментального баловня жизни, но в душе много пострадавшей, видевшей много греха и много неверия. Мы будем говорить о возрождении по Достоевскому с точки

–51–

зрения Богословия Пастырского, а не Нравственного, т. е. о возрождающем влиянии одной воли на другую, а описания самого субъективного процесса возрождения будем касаться лишь настолько, насколько это окажется нужным для этой первой задачи. Первый вопрос: каков должен быть возрождающий? Второй – кто может содействовать возрождению и насколько? Третий – как переходит уподобление одной воли другой?

III. Служение возрождения

Посредством каких свойств духа человек становится участником этого наивысшего служения? Ответ на этот вопрос писатель дает или от своего лица (напр., в «Сне Смешного Человека»), или исповедует от лица своих героев общие побуждения, вызывающие избранника на проповедь возрождения.

Познание истины и сострадающая любовь – вот главнейшие побуждения к проповеди. Писатель как будто видел рай Божий и созерцал в нем возрожденных людей, чистых и блаженных, освободившихся от всех противоречий жизни совершенно скоро и просто. С этих то высот общего духовного блаженства взирает он на мир грешный и скорбный, и в стремительном порыве любви и слова тщится вознести его к небу; любовь эта и вера так сильна, что все людские насмешки бессильны перед ними: «они называют меня сумасшедшим... Но теперь уж я не сержусь, теперь все мне милы и даже когда они смеются надо мною... Я бы сам смеялся с ними – не то что над собой, а их любя, если бы мне не было так грустно на них глядя. Грустно потому, что они не знают истины, а я знаю истину. Ох, как тяжело одному знать истину! Но они этого не поймут, нет, не поймут» (XI, 118; изд. 1891 г.). Мучительно знание истины, когда любишь людей, не знающих её, но эта

мука, эта греховная тьма мира еще увеличивали любовь к людям. К последней мысли Достоевский возвращается часто и с особенной силой, противопоставляя при этом наличное греховное состояние мира представляемому невинному состоянию.

–52–

...«Несчастливая, бедная, но дорогая и вечно любимая, и такую же мучительную любовь рождаящая к себе в самых неблагодарных даже детях своих, как и наша!... вскричал я, сотрясаясь от неудержимой, восторженной любви к той родной прежней земле, которую я покинул». (XI, 127. «Сон Смешного Человека»). «На нашей земле мы истинно можем любить лишь с мучением и только через мучение! Мы иначе не умеем любить и не знаем иной любви. Я хочу мучения, чтобы любить. Я хочу, я жажду, в сию минуту целовать, обливаясь слезами, лишь одну ту землю, которую я оставил и не хочу, не принимаю жизни ни какой иной!» (Ibid., 132). «Явились праведники, которые приходили к этим людям со слезами и говорили им об их гордости, о потере меры и гармонии, об утрате ими стыда. Над ними смеялись или побивали их камнями. Святая кровь лилась на порогах храмов. Зато стали появляться люди, которые начали придумывать: как бы всем вновь так соединиться, чтобы каждому, не переставая любить себя больше всех, в то же время не мешать никому другому, и жить таким образом всем вместе как бы и в согласном обществе. Целые войны поднялись из-за этой идеи. Все воюющие твердо верили в то же время, что наука, премудрость и чувство самосохранения заставят, наконец, человека соединиться в согласное и разумное общество, потому пока для ускорения дела «премудрые» старались поскорее истребить всех «непремудрых» и не понимающих их идею, чтобы они не мешали торжеству её. Но чувство самосохранения стало быстро ослабевать, явились гордецы и сладострастники, которые прямо потребовали всего или ничего. Для приобретения всего прибегалось к злодейству, а если оно не удавалось, – к самоубийству. Явились религии с культом небытия и саморазрушения ради вечного успокоения в ничтожестве.

Наконец, эти люди устали в бессмысленном труде, и на их лицах появилось страдание и эти люди провозгласили, что страдание есть красота, ибо в страдании лишь мысль. Они воспели страдание в песнях своих» (ibid.) – Эта любовь, нежная любовь автора к грешной земле выражается между прочим в том, что он всегда умеет одеть в

–53–

симпатичный костюм самую прозаическую обстановку самого прозаического города в России, о котором говорит другой поэт:

Свод небес зеленобледный,
Скука, холод и гранит.

Когда Достоевский описывает Петербургские грязные дворы, дворников, кухарок, квартирных хозяек, помещения интеллигентного пролетариата и даже падших женщин, то у читателя не только не образуется презрительного отвращения ко всем этим людям, но напротив какая-то особенно сострадательная любовь, какая-то надежда на возможность все эти убогие притоны нищеты и порока огласить хвалебными гимнами Христу и в этой, именно самой этой обстановке создать теплую атмосферу нежной любви и радости. Здесь и объяснение тому, что, не закрывая глаз от мрачной действительности, писатель так крепко любит жизнь по светлой надежде на её возрождение, жизнь именно человека; не лишенный любви к природе, он просто не успевает говорить о природе и картины городского быта предпочитает всяким другим. «Мрачная это была история, одна из тех мрачных и мучительных историй, которые так часто и неприметно, почти таинственно сбываются под тяжелым петербургским небом, в темных потаенных уголках огромного города, среди взбалмошного кипения жизни, тупого эгоизма, сталкивающихся интересов уличного разврата, сокровенных преступлений, среди всего этого крошечного ада бессмысленной и ненормальной жизни» (IV, 162). Определяя так мрачно жизнь, он однако потом смотрит на все её зло, как на недоразумение (XI, 1) и пишет статью «О том, что все мы хорошие люди» (X, 45–46). Потому ли «хорошие люди», что их так легко обратить к истине? Нет,

обратить их трудно, но сама истина так прекрасна, сама любовь так привлекательна, что как бы ни был тяжел подвиг её проповедника, но другого подвига, другого содержания для жизни не пожелает тот, кто понял таинство жизни, кто возлюбил людей. Это высокое настроение проповедника автор представляет в данном рассказе плодом мисти-

—54—

ческого озарения, в другом случае оно посещает умирающего от чахотки юношу, наконец в полноте раскрыто это настроение в беседах старца Зосимы. Избранник неба настолько проникается своим призванием, настолько тесно сливает свою жизнь с делом проповеди и возрождения людей, что все недостатки, все грехи их считает своими собственными, как доказывающие его недостаточную ревность, отсутствие в нем мудрости и святости, и вот почему он считает себя виноватым за всех и во всем, готов даже и считать именно себя первоначальным искушителем и соблазнителем человечества, как герой «Сна Смешного Человека», – готов принять муки за всех, как объясняет старец Зосима. Таков высокий смысл этой, часто повторяемой, мысли Достоевского относительно общей виновности за всех и во всем, мысли, увы, так грубо непонятой и опошленной некоторыми из многих неудачных его толкователей. – Но обобщим сказанное о даре духовного возрождения: этот дар достигается теми, кто 1) познав внутренним опытом сладость истины и общения с Богом, 2) возлюбил так много жизнь со скорбью и надеждой, что 3) совершенно потерял нить своей личной жизни и, умерев себе, 4) не через искусственную проповедь, но через исповедь, через раскрытие своего сердца и через свою свою жизнь призывает братьев к покаянию и любви. Таков у Достоевского старец Зосима, таков и ученик его Алеша, в своей столь многосодержательной жизни как бы не имеющий никакой собственной жизни и не знающий сегодня, что он будет делать завтра, но всюду насаждающий вокруг себя мир, раскаяние и любовь: братья, дети и женщины – все смирится в присутствии его любви, как звери под звуки Орфеевой арфы, и вся его жизнь сливается в чудное единство Христова дела. Таков и Макар

Иванович в «Подростке», старик-странник и в то же время моралист-философ, горячо любящий людей и пекущийся об общем спасении; упоминается о таком человеке (живущем на покое Епископе Тихоне) и в романе «Бесы».

–55–

IV. Служители возрождения и любви

Кто эти служители? Мы сейчас видели, что для изображения их приводится тип не только религиозный, но и прямо церковный; оно и понятно не с догматической только, но и с чисто психологической точки зрения: чтобы, живя среди юдоли греха и страдания, знать иную жизнь опытом собственного сердца, нужно знать её, не как только мистическое отвлечение, но как реально действующую и помимо меня существовавшую, а следовательно *непрерывно-историческую силу*, т. е. надо знать Церковь, которая научает верить в свою неодолимость адовыми вратами; надо жить в Церкви. – Но что сказать о тех людях, которые причастны одному из этих свойств призванного проповедника, но не успели доразвиться до полного, гармонического развития остальных? Ответ – и таким людям отчасти суждено иметь влияние на ближних, хотя далеко не столь полное и не столь широкое. Его не лишены даже те существа, которые, не обладая положительными свойствами избранника, свободны по крайней мере от противоположных им, но присущих всякому естественному человеку пороков, т. е. прежде всего гордости и холодной самозамкнутости, или как выражается Автор *отъединенности*. Таковы прежде всего дети и даже младенцы. Да дети у Достоевского получают всегда значение произвольных миссионеров. Эту мысль Достоевский воспроизводит так часто в различных повестях, что его было бы можно обвинить в повторениях, если бы он не умел в каждый, так сказать, вариант этой идеи вложить новую черту, как новый перл в великолепную диадему. Дитя подкидыш понуждает «Подростка» откинуть свою горделивую идею ради сострадания к его беззащитности, дитя смягчило злое, черствое сердце купца-фарисея в рассказе Макара Ивановича (Пов. «Подросток»), дитя Нелли примиряет оскорбленного отца с падшей дочерью, дитя Поленька смягчает убийцу

Раскольников и т. д. Наконец, в последние минуты жизни богопротивных самоубийц, когда дух их окончательно восстал против Господа, Промысл ставит перед ними наяву,

–56–

или даже в горячечном бреде, облики невинных страждущих малюток, которые то на время отторгают их от злого замысла, то вполне возвращают их к покаянию и жизни. Такова встреча нищего ребенка в «Сне Смешного Человека» и такая же встреча в бреде самоубийцы Свидригайлова («Преступление и Наказание»), или новорожденное дитя у Шатова в «Бесах». Чистота, смирение детей, и особенно при их беззащитности и страдании, пробуждают временную любовь даже в злодеях. Неверующие, как Иван Карамазов, в детских страданиях видят причины к пессимистическому ожесточению, а верующие, напротив, – к примирению и всепрощению, как отец Илюши (в «Братьях Карамазовых»), простивший врага Дмитрия ради страданий умирающего малютки, которого он любил больше всего на свете. Сам автор в рассказе: «Мальчик у Христа на Елке» раскрывает очевидно такую мысль: если здесь страдают даже невинные дети, то конечно есть иной лучший мир. – Но какое же практическое значение может иметь для нас указание на детей? Что значат дети для Пастырского Богословия? Они значат то же, что Христовы слова: *«если не обратитесь и не будете, как дети, не войдете в царство небесное»* (Мф.18:3). У детей чистота и отсутствие самолюбия, этой причины общей отъединенности, у них нет разницы между жизнью внутренней и внешними проявлениями. Не желая сознательно влиять на ближних, они бессознательно достигают большего влияния, чем взрослые, чуждые чистоты и открытости. Отъединенный погибающий человек ищет среди ближних такого сердца, с которым бы мог сразу сродниться, слиться, которое бы не было ему чужим: таково сердце детей – этих всегдашних космополитов.

Но не имеют ли взрослые тех же свойств – непосредственного смирения, чистоты, открытости и сердечной общедоступности? Все это встречается у *людей из народа*, и тогда они являются миссионерами, еще сильнейшими: сразу

становится такой человек близким, родным для каждого и свободно может переливать в него содержание своей души, не опасаясь со стороны научаемого горделивого соперничества; таков «Мужик Морей», Макар

–57–

Иванович, Лукерья (в «Кроткой») и др. «Прежде всего привлекала в нем (в Макаре Ивановиче), как я уже и заметил выше, его чрезвычайное чистосердечие и отсутствие малейшего самолюбия; предчувствовалось почти безгрешное сердце. Было «веселие» сердца, а потому «благообразие». Слово «веселие» он очень любил и часто употреблял. Правда, находила иногда на него какая то, как бы болезненная восторженность, какая то, как бы болезненность умиления, – отчасти, полагаю, и оттого, что лихорадка, по настоящему говоря, не покидала его во все время; но благообразию это не мешало. Были и контрасты: рядом с удивительным простодушием, иногда совершенно не примечавшим иронии (часто к досаде моей), уживалось в нем и какая-то хитрая тонкость, всего чаще в полемических ошибках. А полемику он любил, но иногда лишь её своеобразно: видно было, что он много исходил по России, много переслушал, но, повторяю больше всего он любил умиление, а потому и все на него наводящее; да и сам любил рассказывать занимательные вещи» (VIII, 379).

Указывая эту способность представителей народа, мы должны оградить нашего великого писателя от тех обвинений в проповеди невежества и суеверий, которые весьма настойчиво и столь же неискренно бросались в него со стороны литературных врагов. – Его учителя из народа или из монахов всегда любители науки, и даже наук мирских и не унижают достоинства последних: Макар Иванович даже телескоп знает. Сам Достоевский вот что говорит в «Дневнике Писателя» об образовании и о необходимости распространить его в народе. «Образованность и теперь уже занимает у нас первую ступень в обществе. Все уступает ей; все сословные преимущества, можно сказать, тают в ней... В усиленном, в скорейшем развитии образования – вся наша будущность, вся наша самостоятельность, вся сила, единственный сознательный путь

вперед и, что важнее всего, путь мирный, путь согласия, путь к настоящей силе... Только образованием можем мы завалить и глубокий ров, отделяющий нас теперь от нашей родной почвы. Грамотность и усиленное распространение её – пер-

–58–

вый шаг всякого образования» (IX, 101, 102). «Подростку» идеалисту вот что пишет он рукой его воспитателя: «Мысль о поступлении вашем в Университет в высшей степени для нас благотворна. Наука и жизнь несомненно раскроют в три-четыре года еще шире горизонты мыслей и стремлений ваших, а если и после Университета пожелаете снова обратиться к вашей идее, то ничто не помешает тому». – Очевидно не невежество народа хвалится у Достоевского, а свобода его лучших людей от лживой самозамкнутости и болезненного самолюбия, этих злейших врагов нашего возрождения, увы незамеченных культурной иффикой и культурным воспитанием. Цenia науку и образование, Достоевский велит учиться у народа, но не в смысле полного обособления русской жизни от Европы, а в целях, во-первых, нравственных, а, во-вторых, и общекультурных, мировых. Европейская культура, проникнутая мотивом самолюбия, не сближает, но разъединяет, внутренне отчуждает людей и народы. Способность истинного духовного объединения со всеми имеет лишь тот, кто смирен сердцем. А так как смирение в России не есть черта личностей только, но черта народная, т. е. внедряемая в индивидуумы народной культурой, выросшей из православия, из православного аскетизма, то и способность духовного общения имеет весь русский народ. Последняя выразилась в гении Пушкина, умевшего художественно перевоплощаться во все народности, чего не мог делать ни Шекспир, ни Шиллер. В этом содержание знаменитой «Пушкинской речи» Достоевского и вообще его учения о всечеловеческой миссии русского народа. О ней говорить мы не будем, но упомянем для подтверждения той мысли, что социальные и философские взгляды Достоевского вытекают из морально-психологических наблюдений и фактов, а не предшествуют им. Возвратимся к рассмотрению жизни личной. Прежде чем перейти к описанию того, как смирение и

любовь могут, по Достоевскому, обращать грешников и насаждать царство Божие, dokonчим еще обзор характера его миссионеров: после служителей Церкви, детей и крестьян, он призывает к этому делу женщин. Женщина любящая, но и смиренная – великая сила. Любовь,

–59–

но лишенная смирения, производит семейную муку и горе, так что чем сильнее эта любовь, не к мужу только, но и к детям, тем больше от неё зла, – если нет в ней смирения. От любви гордой измена и запой мужей, самоубийство женихов и страдания детей: любовь Катерины Ивановны – невесты («Братья Карамазовы») и Катерины Ивановны – матери и жены («Преступление и Наказание»), любовь Лизы дочери и невесты, любовь Грушеньки, «Кроткой», или Нелли («Униженные и Оскорбленные»), Кати («Неточка Незванова»), жены Шатова («Бесы») и всех вообще гордых натур, есть источник зла и ненужных страданий. Напротив, любовь смиренных и самоуниженных – источник мира и покаяния. Таковы мать Раскольника и Соня, которую даже арестанты начали обожать, угадав в ней сердце смиренное и сокрушенное. Такова мать Наташи («Униж. и Оскор.») и мать «Подростка», безногая сестра Илюши («Братья Карам.»), «Неточка Незванова», мать Алеши Карамазова и мн. др. Они не стремятся с силой настаивать на своем, но любовью, слезами, всепрощением и молитвой почти всегда добиваются покаяния и обращения любимых ими мужей, родителей и детей. На трудном шаге отречения от прежней жизни их любимцы и любимицы вдохновляются примером этого постоянного самоотречения, как бы впитывают в себя силу к самоотречению, а любовь исполненного смирения существа делает самый подвиг прежнего гордеца сладостным. –

Пятым миссионером у Достоевского является сам возрожденный *в своих страданиях*.

«*Страдающий плотию перестает грешить*», сказал Апостол (1Пет.4:1). Все почти случаи обращения и раскаяния героев Достоевского происходят во время или тяжелых утрат, или болезней. Разъяснять ту мысль, что «*если внешний наш человек и тлеет, то внутренний со дня на день обновляется*»

(2Кор.4:16), мы не будем, ибо она слишком знакома всем читавшим Божественное Писание. Практический отсюда вывод собственно для пастырей тот, что не нужно с ужасом и ропотом смотреть на окружающие страдания чужие и собственные. Мысль эта вообще примиряет человека с жизнью, успо-

—60—

каивает при виде упорства торжествующей злобы, которая все-таки некогда в страданиях своих даст доступ покаянию, а также примиряет и с нераскаянностью страдальцев при светлой надежде на будущее их обращение, ибо «старое горе жизни человеческой переходит постепенно в тихую умиленную радость», как говорил умирающий отец Зосима. В страданиях, так чудесно постигающих человека в самые опасные минуты его жизни, проповедником покаяния является сам Господь, как неожиданный помощник отчаивающихся друзей грешника. Истошив все усилия к его обращению, последние вдруг получают желаемое, но не от себя, а от руки Божьей. Такое дивное просвещение с особенной силой описано в лице Верховенского отца и юного брата старца Зосимы. – Идея весьма реальная и в высшей степени живительная для служителей Бога и любви Его, призывающая их к терпению, смирению и молитве, по слову Апостола: *«я насадил, Аполлос поливал, но возрастил Бог. Посему и насаждающий и поливающий есть ничто, а все Бог возвращающий»* (1Кор.3:6, 7). Таков окончательный ответ на второй наш вопрос.

V. Просветительное влияние одной воли на другую. Любовь и смирение

Теперь нам предстоит изложить самое возрождение человека по Достоевскому со стороны воздействия одной воли на другую. Наш писатель имеет вполне сознательный взгляд на этот предмет; он не ограничивается художественно-верным, но беспристрастным описанием двух-трех случаев обращения, как Лев Толстой в своих двух последних романах, где герои, в роде Левина, Безухова и Волконского, под весьма неопределенными влияниями приходят к неопределенным же результатам, установившись твердо только в осуждении прежнего себялюбия и в решимости следовать сострадательному чувству. Правда, и

в этом есть немалая художественно-философская заслуга, так что и сам Толстой смотрит на подобные типы, как на главные в своем творчестве, но

–61–

они в его толстых романах, как две-три пахучих фиалки в огромном букете красивых, но лишенных запаха цветов: у Достоевского же, как сказано, все и первостепенные и второстепенные герои вращаются около своей совести и призыва к покаянию и обновлению, как множество планет по разным орбитам кружатся, вокруг одного солнца. Прибавим теперь, что поразительное богатство содержания его многочисленных повестей создается не разнородностью типов и не разностью описываемых областей их внутренней жизни, нет, – его планеты не многочисленны и орбиты круговращений остаются одни и те же, но художник, рисуя в разных повестях и в различных лицах одни и те же типы, изменяет их положение на жизненной орбите, т. е. при обращении их к нравственному солнцу то одними, то другими сторонами. Один и тот же характер, но в разных положениях и возрастах, на различных ступенях своего обращения, или напротив – ожесточения, проходит у него сквозь десяток повестей, так что Раскольников – это тот же Иван Карамазов, Старый Князь «Униженных» тот же Федор Павлович Карамазов и Версильев, мать Раскольниковыча и мать «Подростка», отец последнего и Ставрогин «Бесов», муж «Кроткой» и муж Акуликин в «Мертвом Доме», и т. д., и т. д. – все это варианты нескольких немногих типов. Сюжетов с завязкой и развязкой у Достоевского тоже немного, найдется ли полтора десятка сюжетов и типов – едва ли. И если при всем том читатель не только не замечает повторений и не испытывает скуки при чтении его повестей, а напротив, тем более заинтересовывается ими, чем более уже успел их перечитать: то ясно, что сказавшееся в этом разнообразии материала такое поочередное сочетание всех типов со всеми стадиями духовного развития, эта своего рода таблица умножения многочлена на многочлен, исполнена автором непогрешительно: иначе говоря – он сумел с полной жизненной правдой изобразить всю лестницу духовной борьбы при том и

другом направлении воли у каждого своего типа, а это дается лишь тому, кто совмещает в себе художника со знатоком законов описываемых явлений, т. е. психолога и даже теолога. Для чи-

—62—

тателя, желающего проверить автора, полнота его сочинений представляет особое удобство, потому что совершенно избавляет его от подозрения случайного, индивидуального характера тех или других переломов во внутренней жизни литературных героев, но придает основоположениям автора просто математическую убедительность: если все характеры различных возрастов, полов и положений, отнесясь таким то образом к известному призыву жизни, пришли к полной внутренней гармонии и стали всюду вносить счастье и любовь, отнесясь же противоположным образом, стали на дороге к самоубийству, а со среднего пути были против воли сталкиваемы строем собственной природы: то понятно и математически неопровержимо, что первый путь есть путь правильный, единственно спасительный и т. д.. Такая же определенность воззрений устанавливается Достоевским в занимающем нас вопросе о возрождающем влиянии одной воли на другую, и не трудно будет убедиться, что в основании такой уверенной определенности автор располагает некоторыми теологическими и метафизическими идеями хотя, как сказано, не подчиняет им действительности, но выводит первые из последней, или даже сам не выводит, а бессознательно руководясь ими в своей творческой работе, уполномочивает на такие выводы самих читателей.

Начиная речь о влиянии одной воли на другую, надо дать себе отчет в том, насколько такая теория не противоречит учению о свободной воле. Ответ заключается в том, что настроение и деятельность человека определяется не одним только сознательно принятым направлением его воли, но и последствием его прежних деяний, составляющих его «вторую природу», а равно и первичными свойствами этой природы. Правда, воля человека, сознательно борясь против лучших свойств своей нравственной природы и против сложившихся

навыков воспитания, может со временем подавить их и сделать человека демоном, но такое печальное явление возможно лишь как конечный плод нарочитой упорной борьбы, – обыкновенный же грешник, поддавшийся одной какой-либо злой страсти, еще далек от такого ожесточения: у него, хотя бы в устраненной от сознания области души, мерцает

–63–

или по крайней мере еще гложет совсем иное содержание, ему самому или вовсе неведомое, или неизвестное в всей своей силе. Дело служителей Божьих в том именно и заключается, чтобы вызывать наружу эти настроения, хотя бы в форме минутных ощущений, и тем показывать человеку, что содержание его личности не только не чуждо добра и религии, но по существу гораздо сроднее с ними, нежели с той злой страстью, которой он сейчас служит. Это, конечно, не есть насилие над свободой, ибо, как сказано, человек и после подобного просветления может ожесточиться и возненавидеть добро, как диавол, но все он будет способен взглянуть на свою страсть извне; между нею и новым содержанием его жизни происходит решительная борьба при ясном сознании неизбежного выбора одного содержания перед другим; как исцеляемый бесноватый, человек становится между Христом и сатаной, и конечно громадное большинство с покаянием обращается к Христу. – Итак, миссионеры жизни, не имея возможности сломить сознательную свободную волю человека, чего и Сам Бог никогда не делает, получают, однако, способность воздействовать на нравственную природу человека, вызывая к жизни и сознанию таящиеся в ней добрые ощущения и удаляя злые. Истолкования такого воздействия и представляют собой центральный интерес Пастырского Богословия.

И вот об этой-то разности между сознательною индивидуальной волей и расположениями нравственной природы (добрыми и злыми), постоянно дающими знать о себе даже и против желания человека, Достоевский умел говорить с поразительной силой, особенно любя рисовать борьбу доброй природы со злой личной волей и победу первой над последнею.

Правда, его повести вмещают в себе и обратные явления, когда злая природа человека против желания выступает обличителем quasi доброй воли, напр., в рассказе «Двойник», или в явлении беса Ивану Карамазову, но чаще мы находим победу доброй природы. Здесь, можно сказать, шедевр его творчества, центральный вопрос жизни его героев. Ценность этих картин мы познаем однако лишь тогда, когда припомним, что автор вовсе не сентиментальный Ренан, по которому

—64—

все люди собственно «душки», – что у него каются не Закхеи по первому Глаголу Божию и не Савлы, лишь по недоразумению и неведению преследовавшие христиан, но каются бесноватые Легионы, каются именно Разбойники, долго не бывшие *благоразумными*. Один раз, и другой, и третий грешник отвергает раскрываемый примером и любовью друзей путь покаяния, ожесточается, богохульствует и все-таки оказывается, что добро в конце концов пленяет и такого, хотя автор не закрывает глаз читателя перед полною нераскаянностью многих в этой жизни, оканчивающейся у них самоубийством. О, автор вовсе не забывает, что в нашей падшей природе есть злой дух: он подробно говорит в «Записках из Мертвого Дома» (III, 185) о том, что люди испытывают особенное наслаждение мучить беззащитную невинность; его товарищи арестанты вовсе не кающиеся Магдалины, они говорят с холодным цинизмом о своих преступлениях, но есть по Достоевскому и для них якорь спасения, есть еще надежда, – надежда эта неизгладимая *совесть*. Вот главнейшее, неустранимое злою волю, хотя и скрываемое, условие для нравственного воздействия. Совесть злодеи усыпляют наяву, но она говорит во сне; её голос подавляют в сознательных представлениях, но она донимает человека в общих смутных чувствах, возникающих по поводу представлений полусознательных и понуждает его войти в себя. В последнем смысле особенно интересна повесть: «Вечный Муж». Один гордый обольститель мельком увидел давно обманутого им смешного мужа, не может вспомнить его ясно, не помнит и своего любовного преступления, но тяжелое давящее

чувство теснит его грудь, как кошмар, мерещится ему во сне и таким образом пробуждает в его душе все те скорбные чувства, которые он подавлял раньше, когда переживал сознательно борьбу с ними. Такое же значение имеет описываемый автором мучительный сонный бред арестантов, старающихся убить свою совесть наяву (III, 15). – Вера именно в силу совести побуждает лучших героев Достоевского не доверять искренности атеистов и находить в них только желание совершенно отстраниться от Бога, а вовсе не убеждение в теорети-

–65–

ческой ложности религиозных истин. «Безбожника – человека, сосредоточенно продолжал старик: – я, может, и теперь побоюсь; только вот что, друг Александр Семенович: безбожника то я совсем не встречал ни разу, а встречал за место его суетливого – вок как лучше объявить его надо. Всякие это люди; не сообразить, какие люди; и большие и малые, и глупые и ученые, и даже из самого простого звания бывают, и все суета. Ибо читают и толкуют весь свой век, насытившись сладости книжной, а сами все в недоумении пребывают и ничего разрешить не могут. Иной весь раскидался, самого себя перестал замечать. Иной паче камне ожесточен, а в сердце его бродят мечты; а другой – бесчувствен и легкомыслен и лишь бы ему насмешку свою отсмеять. Иной из книг выбрал одни лишь цветочки, да и то по своему мнению; сам же суетлив и в нём предрешения нет. Вот что скажу опять: скуки много... Идолопоклонники это все, а не безбожники, вот как объявить их следует. – Ну, а и безбожнику как не быть? Есть такие, что и впрямь безбожники, только те много пострашней этих будут, потому что с именем Божиим на устах приходят. Слышал неоднократно, но не встречал я их вовсе» (VIII, 370:371). Итак, неверие неискренно; вот почему обращение воли неверующих от зла к добру дает им полную возможность сразу воспринять веру в свое сердце, как Коле Красоткину, или брату о. Зосимы. Просветляющаяся под неуклонным влиянием добрых любящих друзей совесть, или внутренний голос, как мы видим, не только осуждает поступок недобрый, но предлагает сознанию какие-то, хотя и смутно различаемые, аккорды из иной, противоположной

злу, жизни, или пережитой в детстве, или созерцаемой в окружающих людях. Просятся, рвутся в душу эти аккорды, но человеку дорога другая страсть, с которой им не ужиться – он это знает, и вот он старается себя убедить в каком-то особом, чуть ли не священном значении своей страсти – преимущественно гордости, связывает её с каким-либо высшим планом жизни, и таким то самообманом, к которому относятся и все почти виды религиозного неверия, отбивается от любви и единения с

–66–

ближними и Богом. В этом смысле дает признание Верховенский отец в «Бесах» перед смертью: «всего труднее в жизни жить и не лгать, и собственной лжи не верить» (VII, 599). Таков же «Подросток» и «Муж Кроткой» со своими «великими идеями», – мечтатели, зараженные желанием гордой мести и потому решившиеся разбогатеть хотя бы ценой обид и мучения ближних; таков Верховенский со своими социалистическими затеями, Иван Карамазов с эвдемонистической теорией (теперь буквально повторенной Ницше, которого восхвалили наши Москвичи). – Итак, *гордость*, *ложь*, и возможность мучить или *насилие* и *раздор* – вот враги обращения людей к Богу: где одно начало, там и другое: *ложь* поддерживается в обществе *раздором*, порождая *раздор*, а сама порождается *гордостью* и, опираясь на неё, производит *насилие*, – тут люди подпадают уже под власть бесов. О бесах Достоевский говорит следующее. «Идея их царства – *раздор*, т. е. на *раздоре* они хотят основать его. Для чего же именно *раздор* им тут понадобился? А как же: взять уже то, что *раздор* страшная сила и сам по себе; *раздор* после долгой усобицы доводит людей до нелепостей, до затмения и извращения ума и чувств. В *раздоре* обидчик, сознав, что он обидел, не идет мириться с обиженным, а говорит, «я обидел его, стало быть, я должен ему отомстить». Но главное в том, что черти превосходно знают всемирную историю и особенно помнят про всё, что на *раздоре* было основано. Им известно, например, что если стоят секты Европы, оторвавшиеся от католичества, и держатся до сих пор, как религия, то единственно потому, что из-за них пролита была в

свое время кровь» (X, 39). – *Смирение, свобода и искренняя открытость души* – вот те лекарства, которые должны дать людям современные миссионеры. Но дать, усвоить – не значит только показать в виде холодного примера или доказательства. То и другое действует на сознание извне, а потому может иметь значение только на такое сознанию, которое направлено к исканию истины, все это может *научить* человека, но не *обратить* его: сказано – *ne persuadere polenti* (не убеждай нежеланного), а ведь у вас речь то именно о последнем. Для такого

–67–

нужно прямое воздействие на его природу, чтобы не извне, а изнутри восстала брань на его злую волю. Но существует ли такая непосредственная связь в природе разных личностей? Да, она существует по теории Достоевского и выражается в том начале, которым возрожденная жизнь проникается всецело и наполнит вселенную после общего суда и воскресения. Начало это – христианская любовь или нравственное сострадание. Оно то в повестях нашего писателя, как физическая теплота или притяжение, проникает во все области жизни, не зная себе ни в чем конечного препятствия. Медленно, но упорно пробивает она ледяную кору сердец и преобразует внутреннюю природу ближних просто своею собственною силою, даже без видимых обнаружений, создавая на дне их душ бессознательные добрые расположения. Бьется и отвертывается от неё злая воля людей, думает грешник, что он вовсе свободен от всякого влияния, как вдруг принужденный обстоятельствами жизни взглянуть в свой внутренний мир, он находит в себе уже другую природу, как бы вмещающую нравственные облики душ, его любивших, за него страдавших, о нем молившихся. Правда, и теперь он может вооружаться против своего же сердца, как самоубийца Свидригайлов в «Преступлении и Наказании», но все-таки обращение для него теперь доступно и легко, бесконечно легче, чем новое ожесточение. Такой именно, почти невольный, духовный след оставлял на всех любимейший герой Достоевского Алеша Карамазов и при том не только и не столько путем передачи каких-либо идей или фактов, но самым

своим существованием около нравственно-больных людей в роде обоих братьев своих, отчасти отца, детей гимназистов и трех женщин. Все они чувствуют его сострадательную любовь, все знают, что хотел бы он им сказать, от чего предостеречь и к чему именно призвать: как бы некая живительная вода орошает сердца их в его присутствии, кающиеся получают в нем нравственную опору, а упорствующие и колеблющиеся, как мальчик Коля, старик отец и брат Иван, мнут и сотрясаются под лучами его любви, как бесноватые, завидев Спасителя. Эту

–68–

именно мысль после свидания с Иваном высказал Алеша. «Алеша, засыпая, помолился о Мите и об Иване. Ему становилась понятною болезнь Ивана: «Муки гордого решения, глубокая совесть»! Бог, Которому он не верил, и правда Его одолевали его сердце, все еще не хотевшее подчиняться. «Да, неслось в голове Алеши, уже лежавшей на подушке, – да, коль Смердяков умер, то показанию Ивана никто уже не поверит; но он пойдет и покажет?» Алеша тихо улыбнулся: «Бог победит!» подумал он. «Или восстанет в свете правды, или... погибнет в ненависти: мстя себе и всем за то, что послужил тому, во что не верит», горько прибавил Алеша и опять помолился за Ивана».

Автор конечно не отрицает влияния речей и доказательств и не разъединяет его от влияния непосредственного, напротив и речь то его миссионеров оказывается настолько приспособлена к адресуемому, насколько проникнута бывает любовью. Эта-то любовь является у него сама в себе могучей силой; во всяком большом романе описывается её действие; – не описывается только, но и дается ключ к её философскому уразумению. Любовь эта в повестях нашего писателя есть не субъективное настроение только, а некая мировая, Божественная сила, жизнь Божия, уделяемая в братолюбивые сердца и через них передаваемая любимым им. Вне Бога нет этой любви и дается она только верующим в Его бытие и благодать; но за то в сознании верующего самым основным законом бытия, единственным настоящим бытием является эта любовь. Такие именно мысли исповедует перед смертью просветившийся старик Верховенский в немногих, но поистине драгоценных

словах к духовнику и друзьям. – «Друзья мои, проговорил он (Стефан Трофимович), – Бог уже потому мне необходим, что это единственное существо, которое можно вечно любить... Мое бессмертие уже потому необходимо, что Бог не захочет сделать неправды и погасить совсем огонь раз возгоревшейся к Нему любви в моем сердце. И что дороже любви? Любовь выше бытия, любовь венец бытия, и как же возможно, чтобы бытие было ей неподклонно? Если я полюбил Его и обрадовался любви моей – возможно

–69–

ли, что бы Он погасил и меня и радость мою и обратил нас в нуль? Если есть Бог, то и я бессмертен... Одна уже всегдашняя мысль о том, что существует нечто безмерно справедливейшее и счастливейшее, чем я, уже наполняет и меня всего безмерным умилением и – славой, – о, кто бы я ни был, что бы ни сделал! Человеку гораздо необходимее собственного счастья – знать и каждое мгновение верить в то, что есть где-то уже совершенное и спокойное счастье, для всех и для всего... Весь закон бытия человеческого лишь в том, чтобы человек всегда мог преклониться пред безмерно великим» (VII, 608–609). – Любовь сама торжествует и над смертью, как говорит у него другой умирающий: «и пусть забудут, милые, а я вас и из могилки люблю. Слышу, деточки, голоса ваши веселые, слышу шаги ваши на родных отчих могилках в родительский день; живите пока на солнышке, радуйтесь, а я за вас Бога помолю, в сонном видении к вам сойду..., все равно – и по смерти любовь» (VIII, 356). – По сочинениям Достоевского выходит, что любящий и сострадающий, сливаясь в духовное единство с ближним своим, не что-либо сверхъестественное делает, но лишь возвращается к утерянному грехом нашему единству в Боге, которое он описывает в «Сне Смешного человека», изображая жизнь людей невинных и святых, жизнь у всех единую, чуждую современной отъединенности каждого. Только общая гордость, замыкающая человека в себя самого, или эта часто упоминаемая *отъединенность* делает для нашего помраченного ума непонятным, невероятным эту общность

природы нашей, восстанавливаемую любовью святых людей. Теперь ясно, почему по Достоевскому спасительна только смиренная любовь, а горделивая – есть причина мучений: потому именно, что гордость, как сосредоточение всего жизненного содержания около одного «я», мешает слиянию душ и перелитию одной жизни в другую, – для последней нужна именно свобода от такой ограниченности, т. е. *смирение*: оно то упраздняет незримое средостение, стоящее между человеком и человеком, – и как прививка сладкой яблони в кислой, очищает душу ближнего самым своим прикосновением, как объясняет старец Зосима.

–70–

«Перед иной мыслью станешь в недоумении, говорит он, особенно видя грех людей, и спросишь себя: взять ли силой, али смиренной любовью? Всегда решай: возьму смиренной любовью. Решишься так раз навсегда и весь мир покорить можешь. Смирение любовное – страшная сила, из всех сильнейшая, подобной которой и нет ничего. На всяк день и час, на всякую минуту ходи около себя и смотри за собой, чтоб образ твой был благолепен».

Это не пантеизм, но сродство духовное, на почве коего и Апостолы и Отцы изъясняли спасительную силу благодати в смысле именно усвоения (Иоанн Дамаскин – Точное изложение), как сказано в Послании к Римлянам: *«яко же послушанием единого грешни Быша мнози, сице и послушанием единого праведни Быша мнози»* (Рим.5:19).

Великая идея Достоевского, конечно, содержится в Божественном Откровении, но им именно она изложена жизненно и ясно. Значение этого изложения в том, что через него определяется лучшее направление нашей любви к людям, чем принято в современной морали. Часто слышится фраза: можно разрушать заблуждения мысли, но кто и как может сложить злую волю? поэтому благотворительность допускают лишь вещественную. Достоевский, призывая человека к подвигам любви к ближнему, говорит устами героев своих: «ты в нем нового человека воскресишь» (VIII, 394).

Смиренная, сострадающая любовь есть эта воскрешающая сила: любовь без смирения – мука, приводящая к истязаниям и самоубийствам; но и отсутствие гордости без энергичного самоотвержения дает дряблый, отвратительный и чувственно-эгоистический характер, в роде Князя-Алеши в «Униженных и Оскорбленных», спокойно разрушавшего счастье семейств ради своего наслаждения; по отзыву некоторых читателей это тип более антипатичный, нежели его, открыто безнравственный и преступный, отец. Никто не может упрекнуть Достоевского в узости нравственного идеала, в проповеди тупой покорности судьбе.

–71–

VI. Сострадание и правдивость

Но что же это за третья черта – *сострадание*, о которой мы постоянно говорили? Сострадание есть не одно только общее чувство, сопровождающее любовь и молитву. В этом смысле оно, как и самая любовь, есть лишь условие возрождения природы; если б заблуждение людей заключалось – прямо и единственно в злой воле при ясности ума и познания, то и обращение производилось бы лишь соприкосновением воли противоположной, но мы уже сказали, что обольщение выражается не только в гордости и раздоре, но и во лжи или обмане. Злая воля присоединяется к ложному мировоззрению, а это в свою очередь запутывает мысль. Мировоззрение разумеется здесь не только в смысле ложных философских взглядов, но и в смысле искаженного воззрения на людей, нелепых приемов в отношениях семейных, принципиального охлаждения к отечеству и т. д. Правда, при общем покаянном настроении человек сам может в конце концов выпутаться из всех этих пут мысли и чувства, но и здесь его предупреждает любовь именно сострадающая. Злая воля не безучастна в каждом заблуждении, но часто заблуждение и ожесточение порождено главным образом через обман, а обман силен именно тогда, когда содержит долю истины. Трагедия в отношениях такого человека к добрым друзьям заключается в том, что они друг друга не понимают, как герои «Бесов» не понимали просветленного Шатова. То сострадание, о котором

мы говорим, заключается по Достоевскому, именно в способности понять человека, проникнуть в то доброе, что у него есть, и оценить его, освобождая его от примеси лжи. Вот для сего то и нужна кроме смиренной любви еще и сила ума и широта образования, почему и лучшие воители добра – даже и монастырские монахи – являются у Достоевского людьми не только с тонкой отзывчивостью, широчайшею терпимостью и чутким пониманием людей, но и наделенными глубоким и всесторонним образованием. Они находят общие идеалы и с Иваном Карамазовым, и с крестьянами, и с барышней-дворянкой, –

–72–

всякий в них находит себе сродных по уму по сердцу. Они как-то умеют совершенно врасти в человека, сраспростереться со всеми его мыслями, со всеми фибрами его души, всего его поднять к истине и любви. Для этого нужно знание, нужна ученость.

Итак, сострадание есть снабженная знанием человека и его идей способность внутреннего самоотождествления с человеком, радостное слияние со всем в нём добрым и скорбь обо всем злом. Здесь именно сказывается ловец человеков. – Всем известно, что сам Достоевский на себе самом блестяще оправдал это требование, примирив на Пушкинском празднике западников и славянофилов в своей знаменитой речи, в которой сумел указать то общее лучшим представителям обоих лагерей начало, которое с присоединением некоторой своеобразной страстности разбило их на две, по-видимому, столь непримиримые литературные партии. Начало это и есть, по Достоевскому, та чисто русская способность духовного отождествления с другими, о котором мы говорим, и которое Достоевский называет перевоплощением. Этою способностью увлеклись наши западники в смысле полного поглощения всей своей жизни европейскими интересами до полного забвения своего родного, а крайние из славянофилов, оценив высокое преимущество русского народа, стали бояться прилагать его к делу, чтобы не утратить и таким образом хотели по возможности ослабить наше общение с иноземными народами. Оратор,

представив самую то способность сердечно интересоваться жизнью других народов свойством отличительным нашего народного характера или гения, призывал западников обратиться к жизни народа, чтобы, почерпая из него эту способность, вместе с тем готовиться к той великой задаче сроднения всех народов на едином начале христианском, к чему призван народ русский. – Возвращаясь к рассмотрению этого возрождающего свойства перевоплощения или усвоения, мы не станем говорить о том, каким именно способом оно облегчает путь обращения, – это после вышесказанного может себе без труда представить всякий: гораздо труднее себе представить, как воспитать в себе эту способность, столь редко встречае-

–73–

мую в уме и сердцах самих обращающих. – Конечно, для этого, как сказано, надо прежде всего много и всесторонне учиться и многое познать в жизни. Но учиться и знать недостаточно: большая ученость сама по себе не есть не только ручательство за понимание мотивов и симпатий людей, но нередко является опорой для их собственных заблуждений. Правда, Достоевский не любил уступать всесторонней образованности своим отрицательным типам, а шаблонных лжелибералов непременно представлял себе или недоучками, или слабоумными рабами последней прочитанной книжки: но возможность и довольно всесторонней учености при разбитости сердца и тёмном мировоззрении он все-таки допускал в лице Ивана Карамазова и Версилова, людей образованных, талантливых и по природе симпатичных, но внутренне чужих для всех и каждого. Очевидно, им не доставало того внутреннего условия для понимания людей и жизни, в усвоении и развитии которого заключается, следовательно, наиболее важное и для пастырей условие к занимающей нас способности перевоплощения. Тут уже нравственный процесс или духовное делание должны совершиться прежде в душе самого проповедника, чтобы потом охватить и обращаемых. Не будем опять говорить о необходимости здесь сострадательной и смиренной любви: нет, речь должна быть о том нарочитом

стремлении к *правдивости*, о той открытости и простоте души, которая одна и может распутать ложь общего разъединения и которую Достоевский находит в русском народе в качестве того именно начала, что в соединении со смирением, дает ему способность сродняться с гением всякой другой народности и перевоплощаться в неё. При своих постоянных жизненных столкновениях, мы обыкновенно встречаем каждое явление предубежденно, пристрастно, или, наоборот, недоверчиво, но именно-то от этого свободен характер нашего смиренного народа, который своей открытой душой лучше нас приготовлен к тому, чтобы быть психологом и психиатром. Такой Макар Иванович, или Мужик Морей, которым нечто подобное создал и Лев Толстой в своем «Платоне Каратаеве», сразу сродняют с собой всякого своею совершенною не

–74–

предубежденностью, открытостью души, как бы наподобие целительного бальзама, смягчающе застарелые душевные раны собеседников. Культурному человеку, в роде Алеши Карамазова, подобная открытость и искренность дается и сохраняется лишь путем *молитвенных подвигов* и *духовного бдения над собой*. В жизни же всего простого народа русского это необходимая для духовного перевоплощения правдивость сказывается в том, что «хотя и развратен простолудин и не может уже отказать себе в смрадном грехе, но все же знает, что проклят Богом его смрадный грех и что поступает он худо греша. Так что неустанно еще верует народ наш в правду... Не то у высших; те... уже провозгласили, что нет преступления, нет греха» («Братья Карамазовы»). В этой разности отношений к своему греху – скажем кстати – полагал Достоевский и единственное преимущество народа, о чем говорил очень часто и в романах, и в статьях (напр. X, 50); причислял он в этом отношении к народу и верующих из общества, полагая в этом сознании несомненную надежду на спасение даже для самого закоренелого злодея, как это выражает пропойца Мармеладов в своем знаменитом монологе, одном из лучших перлов нашего писателя (V, 22). Велика эта черта даже в презренном грешнике, а соединенная с любовью, смирением и светлым и глубоким

образованием она золотым венцом всегдашнего успеха увенчивает проповедника истины, давая ему путь к уразумению тайн внутренней жизни ближних, открывая возможность полюбить и понять их доброе и через это окончательно покорить их сердца вечной истине Примирителя. Без этого свойства правдивости и соединенной с ним светлой, широкой всесторонности, автор даже и религиозность невысоко ценит, как это видно в отзыве одного из его героев о Версилове и в типах Хохлаковой и о. Ферапонта; изуверы и гордецы бывают, по-видимому, религиозны, но им автор уделяет симпатии еще менее, чем увлекающимся скептикам, или кутилам. «Тут причина ясная: они выбирают Бога, чтобы не преклоняться перед людьми, – разумеется, сами не ведая, как это в них делается: преклоняться перед Богом не так обидно. Из

–75–

них выходят чрезвычайно горячо верующие, – вернее сказать, горячо желающие верить: но желание они принимают за самую веру.¹⁵⁹¹ Из таких особенно часто бывают под конец разочаровывающиеся. Про господина Версилова я думаю, что в нем есть и чрезвычайно искренние черты характера» – (VIII, 60). Отсюда еще раз видно, как далеки от истины те, которые представляют Достоевского человеком партии; но ошибаются и те, что утверждают, будто бы в лице о. Ферапонта он осуждает аскетизм отшельников: возражение на это есть прямое в беседе о. Зосимы: «Русский инок», где говорится о необходимости уединения и подвигов для духовного возрастания. – Осуждая научное просвещение без любви христианской и религиозность, чуждую любви и ненавидящую просвещение, автор однако совершенно свободен от неблагоприятным образом высказываемых ему упреков в нелюбви к русскому духовенству. Напротив, именно на него то он возлагает надежды, как на единственного соединителя религиозности с просвещением народа в школах; о них наш писатель заговорил еще в 1873 г., когда Правительство и не поднимало вопроса о церковно-приходских школах. В этой статье (IX, 224) автор с негодованием осуждает земцев, препятствующих духовенству учить народ и бороться словом проповеди с сектами

протестантского пошиба. Автор прямо говорит: «добрых пастырей у нас много, – может более, чем мы можем надеяться, чем сами того заслуживаем» (IX, 232).

Повторим формулу Достоевского об условиях влияния одной воли на другую: смиряясь, любя и познавая людей, человек восходит или возвращается к первоначальному таинственному единству со всеми и, как бы переливая святое (через общение с Богом усвоенное) содержание своей души в душу ближнего, преображает внутреннюю природу последнего, так что при одном только согласии

–76–

его воли тяжкий путь его возрождения почти совершен за него, лишь бы он сам не отвечал на это злым упорством и ненавистью.

Но Достоевский, великий учитель личной добродетели, отворачивается от общественных народных и культурных идеалов? Такое несправедливое обвинение стало общим местом у его литературных антагонистов: его ложность явствует из того, что едва ли не в каждой повести Достоевский говорит о России, о Европе, о человечестве, об истории. Правда, он предостерегает нас от тех путей воздействия на ближних, на которых стоят его литературные враги – он соотносит их с тремя искушениями, предложенными Спасителю в пустыне злым духом и подводит под них все виды внешнего влияния на массы, – все, кроме изложенного выше пути христианского, а католицизм, социализм, партийную будирующую прессу и западнический государственный регламентаризм во всех его формах он совершенно отождествляет между собой по их общему методу действия. Не отрицая вовсе государственного начала в жизни, он вопреки всем этим системам требует, чтобы оно лишь утверждало и ограждало законами нравственные идеалы, уже созданные субъективной жизнью народа, а не выдавливало последних из искусственно изобретенных юридических предначертаний. Идеалы создаются личными гениями и их таинственную внутреннюю связь с гением народа; становясь таким образом достоянием быта последнего, они переходят в форму культурного идеала, и

наконец бытового обычая или даже государственного закона. Такие мысли наш писатель высказывает в защите своей Пушкинской речи против Градовского. Но так как подобный путь влияния есть путь мучения, креста, путь Христов – медленной и почти незримый, хотя и необходимый в будущем: то деятелю и представляются те три *искушения*, которым всецело поддалась Европа в своей и религиозной и государственно-культурной истории и даже идеалах. Если истинная жизнь создается сострадающей любовью, смирением и искренностью, то ложность европейски идеалов, не по содержанию, но по методу состоит в том, что по неверию в самую возможность и в действенность на земле

–77–

этих трех добродетелей, люди, особенно паписты и социалисты, взяли себе орудием: вместо любви – удовлетворение вещественных потребностей или *хлебы*, вместо смирения – *насилие*, вместо искренности – запугивающий обман или ложное чудо, тайну и внешний авторитет; последние у папистов – в виде измышленного заместителя Христа на земле, а у социалистов – в виде несуществующих на самом деле выводов из *quasi* науки и утопий о будущем общем счастье. Об этом Достоевский писал еще в 1877 году следующее: «...О, я не знаю, не помню, но скоро, очень скоро брызнула первая кровь: они (люди) удивились и ужаснулись, и стали расходиться, разъединяться. Явились союзы, но уже друг против друга. Начались укоры, упреки. Они узнали стыд и стыд возвели в добродетель. Родилось понятие о чести и в каждом союзе поднялось свое знамя. Они стали мучить животных и животные удалились от них в леса и стали им врагами. Началась борьба за разъединение, за обособление, за личность, за мое и твое. Они стали говорить на разных языках. Они познали скорбь и полюбили скорбь, они жаждали мучения и говорили, что Истина достигается лишь мучением. Тогда явилась у них наука. Когда они стали злы, то начали говорить о братстве и гуманности, и поняли эти идеи. Когда они стали преступны, то изобрели справедливость и предписали себе целые кодексы, чтобы сохранить её, а для обеспечения кодексов поставили гильотину.

Они чуть-чуть лишь помнили о том, что потеряли, даже не хотели верить тому, что были когда-то невинны и счастливы. Они смеялись даже над возможностью этого прежнего их счастья и называли его мечтой. Они не могли даже представить его себе в формах и образах, но странное и чудесное дело: утратив всякую веру в бывшее счастье, назвав его сказкой, они до того захотели быть невинными и счастливыми вновь, опять, что пали пред желаниями сердца своего» (IX, 133). Но еще красноречивее говорят против искушения ложного общественного влияния его типы: Верховенский и социалисты – представители грубого, тупого и злого насилия, неверующий западник Кармазинов – ложный и неестественный авторитет при мелком и бессознательно-эгоистическом настроении,

–78–

наконец, такие характеры, как Раскольников, «Подросток», Иван и Смердяков, создававшие идеалы не в настроении, а в фантазерстве и отвлеченных выводах без внутренней и жизненно-практической проверки, приходившие всегда к результатам совершенно противоположным с их идеалами и при том прямо преступным. Быстро вырастают плоды их деятельности, но плоды горькие, плоды исполненные убийственного яда: они поддались обольщению дьявола, искушавшего пастырское терпение Христово, и потому дело их и общество их – это «Бесы», а плоды – свиная погибель, как в озере Геннисаретском. – Напротив тяжел и медлен путь отшельника Зосимы, но вот он пройден, и широкой живительной волной расходится через него сила духовного возрождения и вырастает в быт великого народа, которому, по мысли Достоевского, суждено быть таким же учителем, таким же Зосимой, во всем человечестве и доставить всем вечный мир и истинное блаженство. Достоевский не был хилиастом, но те, даже немногие, но всепобеждающие успехи сострадающей и смиренной любви, которые дают себя знать в описываемой им деятельности, наполняют сердце его таким восторгом, с такой силой раскрывают перед ним мудрость и благодать Домостроительства, что при виде неудержимо наступающей и

расширяющейся области яркого света благодати и робко убегающей перед ней тени греха и неведения, он смотрит в будущее светло и радостно и питает неудержимую, непоколебимую надежду, что не только в жизни будущей, но и в формах жизни нас окружающей, при наличии имеющихся у нас нравственных сокровищ наступит общее возрождение, наподобие того, которое принесено было на землю христианством в первом веке. «Но спасет Бог людей своих, ибо велика Россия смирением своим. Мечтаю видеть и как бы уже вижу ясно наше грядущее: ибо будет так, что даже самый развращенный богач кончит тем, что устыдится богатства своего пред бедным, а бедный, видя смирение сие, поймет и уступит ему с радостью и лаской ответит на благолепный стыд его. Верьте, что кончится сим: на то идет. Лишь в человеческом духовном достоинстве равенство и сие поймут

—79—

лишь у нас. Были бы братья, будет и братство, а раньше братства никогда не разделятся. Образ Христов храним, и воссияет как драгоценный алмаз всему миру... Буди буди». («Бр. Кар.»).

В восторге братской любви мысленно обнимая вселенную, Достоевский иногда мечтал о всеобщем и полном блаженстве хотя бы в будущем веке и зная осуждение оригенистов, смиренно и робко дерзал однако думать, что церковное воспрещение учит так, как эти последние, говорит скорее о мудро скрываемой тайне, нежели о полном отрицании их надежд. Именно такую речь влагает он в уста явившегося диавола в «Братьях Карамазовых». «Я ведь знаю, тут есть секрет, но секрет мне ни за что не хотят открыть, потому что я, пожалуй тогда догадавшись, в чем дело, рявкну «осанну» и тотчас же исчезнет необходимый минус и начнется во всем мире благоразумие. Я ведь знаю, что в конце концов я помирюсь, дойду и а мой квадриллион, и узнаю секрет. Но пока это произойдет, будирую и, скрепя сердце, исполняю мое назначение: губить тысячи, чтобы спасся один. Сколько, например, надо было погубить душ и опозорить честных репутаций, чтобы получить одного только праведного Иова, на

котором меня так зло поддели во время оно! Нет, пока не открыт секрет, для меня существуют две правды: одна тамошняя ихняя, мне пока совсем неизвестная, а другая моя».

Мы не пойдем за писателем так далеко, но почерпнем из него то убеждение, что для смиренного и любящего проповедника Христовой благодати нет в мире границы влияния, а только вечно расширяющаяся и просветляемая область духовного объединения людей, народов и поколений в Христовой истине и добродетели.

С. С. Б.

1 Мая. 1893 года.

Муретов М. Д. [Очерки из новейшей истории экзегеза и критики Нового Завета:] Эрнест Ренан и его «Жизнь Иисуса»: (характеристика, изложение и критика) // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 10. С. 80–110 (2-я пагин.). (Продолжение.)¹⁵⁹²

–80–

III. Критика

II. Евангелие. Историей или романом считать Ренанову *Жизнь Иисуса*?

Отвечать на этот вопрос не так легко, как это представлялось многим критикам Ренана. И это потому, что, во-первых, требуется предварительно установить отчетливую грань между историческим романом и художественною историею; а во-вторых, безусловного и огульного ответа на вышепоставленный вопрос дано быть не может.

Как история, не ограничиваясь изданием сырых материалов в букве или в переложении и отрывочными к ним примечаниями, обязана в конце концов стремиться к наглядно-живому и органически-целостному воссозданию былой действительности; так со своей стороны и исторический роман должен стоять на исторической почве и изображать действительную жизнь данной эпохи. Но если тут необходимо различие, то оно должно заключаться в неодинаковом отношении к историческим документам. Художник-романист переносит современность в отжившую среду историческую; художник-историк, напротив, отжившую эпоху старается воззвать к жизни и сделать её понятною современному человечеству, – оживляя, он как бы ставит её на современную сцену. Романист сочиняет только *возможные типы* и соответствующие

–81–

возможные случаи, помещая их на исторической сцене и развивая в исторической обстановке; историк, напротив, воспроизводит *действительные лица* и *былые события*, художественно рисуя для них прошлую историческую среду и начерчивая возможную обстановку. Романист в прошлую

историческую среду помещает, собственно говоря, современное лицо, оживляющее эту среду, хотя и под историческим названием и в историческом костюме; историк, напротив, пользуется уцелевшими историческими нитями, связующими прошлое с настоящим, чтобы оживить и заставить снова действовать на исторической сцене тени исторических лиц. Романист черпает материал собственно и главнейшие из своего личного опыта, из своего воображения и из данной действительности, облакая этот материал в одежду исторических лиц и помещая их в историческую среду; историк, напротив, должен созерцать или прозревать уже отжившую жизнь сквозь мертвый материал летописей, надписей, всевозможных памятников прошлой действительности. От романиста требуется только художественный гений, опыт современной жизни и общее знакомство с историей; от историка кроме того – метод, наука и научный гений. Между романистом и историческою эпохою нет разделяющей среды, так как в прошлом он видит настоящее; но между историком и воспроизводимой им средою лежат груды мертвых материалов на всех языках и в самых разнообразных видах.¹⁵⁹³

–82–

Рассматривая с указанной точки зрения¹⁵⁹⁴ Ренанову Жизнь Иисуса, мы находим в ней и роман и историю вместе. Историческая обстановка Евангельских событий, второстепенные стороны Евангельской истории и её естественно-человеческие условия, как мы говорили уже прежде, дышат полною и неподрожаемою художественно-историческою правдою. Но самый ход Евангельской истории, её общее освещение, тенденция и, в особенности, главное лицо – Христос Иисус у Ренана – не действительная история, а романический вымысел одной из беспредельного числа возможностей, противоречащей притом историческим источникам: вместо действительно-исторического и Евангельского Богочеловека мы находим у Ренана лишь простого еврейского раввина с примесью современной чисто французской действительности и личных Ренановских черт.

В предыдущем параграфе мы раскрыли этот раздвой в книге Ренана между правдою и ложью – с догматической и нравственно-религиозной точки зрения, показав у нашего автора отсутствие необходимого тут нравственно-религиозного гения с одной стороны, и невозможность художественно-верного начертания Богочеловеческого образа ни словами, ни красками, ни звуками – с другой стороны. Теперь надеемся раскрыть это и с научно-исторической точки зрения, т. е. путем сравнения Ренанова учителя галилейского, проповедника чистой морали и иудейского преобразователя с действительно-историческим образом Богочеловека, каким Он изображен в научно-документальных источниках Евангельской истории, определяя эти источники по началам беспристрастно-научной и даже для неверов власть имеющей критики.

Но это раскрытие требует некоторых предварительных замечаний о значении научно-исторической критики наших Евангелий для западного и преимущественно протестант-

–83–

ского богословия, сравнительно с задачами и началами науки православной.

* * *

Все многочисленные и разнообразные предметы знания, над которыми работает человеческий ум, разделяются на две существенно различные области: вещественно-реальную и духовно-идеальную. Пока исследование вращается в области вещественности и опыта, оно может достигать наглядных, последних и потому общеубедительных следствий. Электрическая лампа или паровик могут быть считаемы конечными целями разработки известного тезиса: результат воочию показывает то, что изыскивалось. Иное дело, когда из опыта и вещественности исследование переходит в область духовных и идейных отношений. Общеубедительное значение тут имеют лишь самые общие и отвлеченные идеи и идеалы, никогда притом в данной эмпирической действительности не достижимые всецело, которые поэтому, при ближайшем и частном раскрытии или применении в действительности, разнообразятся даже нередко до полной противоположности.

К духовно-идеальной или идейной области знания принадлежит, между прочим, и история вообще, религиозные явления в частности и Библия в особенности, – где нет, кажется, ни одного, в том или другом отношении важного для современного человека и более или менее тщательно обследованного положения, которое не имело бы противоположения, и где положения и противоположения почти всегда теряют свои концы в каком-то неуловимом тумане неразрешимых для рассудка (т. е. для силлогистики) антилогий. Подмеченное гениальным Кантом бессилие рассудка выйти из подобных противоречий не есть явление частичное или случайное, принадлежащее только известной области и бывающее только при известных условиях: существование таких противоречий во всех, более или менее важных для человека и обследованных, предметах знания доказывает, что тут мы имеем какую-то роковую необходимость, лежащую в самой природе (ограниченности) человеческого духа, а не в каких-либо случайных условиях. Для такого или иного выхода из этих противоречий опыт и вещество не дают никакой двери.

–84–

Решение обуславливается тут уже общим настроением души исследователя, его воли и сердца, его склонностями и идеалами, – всем тем, что входит в понятие «*веры*», определяющей направление, тон, школу...

Не сознавая за собою правоспособности и не усматривая для себя нужды раскрывать и доказывать эту, по нашему мнению, непосредственно очевидную и бесспорную истину в отношении ко всем другим идейно-духовным наукам, ограничимся одною только Евангельскою историею и её источниками.

С самого возникновения критики Евангелия мы встречаем в ней два противоположные направления: положительное и отрицательное, верующее и неверующее или, точнее, верующее во Христа и верующее в Антихриста.¹⁵⁹⁵ Первое доказывает подлинность четвероевангелия и достоверность содержащейся в нём истории. Второе преследует противоположную задачу, стараясь доказать неподлинность наших канонических

Евангелий и их недостоверность. Научно-объективный и, так сказать, вещественный материал, над коим работают оба направления, один и тот же. Разница в точках зрения на предмет, в суждениях о нём, в аргументах и интерпретации. Пример: одни ученые (школы Шлейермахера) подлинность и достоверность четвертого Евангелия признают несомненной, даже на счет авторитета синоптиков. Другим (Ново-Тюбингенская и либерально-безысповедная школы) казались и кажутся более достоверными первые три Евангелия, а отнюдь не четвертое. Подобные же противоречия существуют относительно Апокалипсиса и четвертого Евангелия, при чем или Евангелие признается подлинным и отвергается Апокалипсис, или же наоборот, – относительно известного свидетельства Папия о писаниях Матфея и Марка, в коем (свидетельстве) одни усматривают наши теперешние Евангелия Матфея и Марка, а другие видят какие-то, до нас недошедшие, первозаписи Евангельские, – относительно предсловия Евангелия Луки, – вообще относительно всех, более или менее важных вопросов Евангельской исагогики и экзегеза.

–85–

Так как в течении столетий напряженные работы многочисленных гениев науки, подкрепляемых всевозможными открытиями в области вспомогательных наук, ни на один шаг не подошли ближе к выходу из вековых противоречий: то это дает нам возможность думать или предполагать, что мы имеем тут дело не с каким-либо случайным и преходящим явлением, но с чем-то роковым и, по-видимому, неустранимым при помощи одних только естественно-человеческих сил. Суть тут не в недостатке материалов или методы, но в ограниченности человеческого духа, который, как образ Божий, имеет сознание идеалов, а, как ограниченный существо, в данной наличности своей, всегда далек от этих идеалов.

В самом деле. Если бы это зависело от объективной разработки научного вещества, то сплоченные силы отрицательной и положительной школ разве бы не смогли в течение столетий доказать те или другие положения так, чтобы уже были невозможны никакие противоположения, – и таким

образом эта вековая борьба кончилась бы полным поражением одной из враждебных сторон. Если же этого нет, и не будет, и быть не может,¹⁵⁹⁶ – если эта борьба, должна продолжаться дотолы, пока настанет *«конец, когда Сын Божий предаст царство Богу и Отцу, когда низложит всех врагов под ноги Свои и истребитя последний враг – смерть»*.¹⁵⁹⁷ то причина этой борьбы должна лежать глубже научных дат и быть подпочвою научного вещества, то есть, повторим, в тех предрасположениях и настроениях духа человеческого, от коих зависят и коими определяются исконные и необходимые направления или школы во всех науках идейного или идеально-духовного характера. Сыны света и исчадия тьмы, христиане и антихристиане, идеалисты и реалисты всегда будут над одним и тем же научным веществом работать во враждебных направлениях, на одни предметы смотреть с противоположных сторон и

–86–

на основании тождественных дат строить различные выводы. Как при жизни Христа Его слова и дела одним являли, что Он есть Сын Бога живого и имеет глаголы вечной жизни, а другие соблазнялись и дерзали усматривать в них влияние беса и силу сатанинскую.¹⁵⁹⁸ так это было и после, при апостолах,¹⁵⁹⁹ мужах апостольских, отцах Церкви;¹⁶⁰⁰ так это и доднесь, – для одних это – соблазн и безумие, для других – Христос, Божия Сила и Божия Премудрость. И едва ли кто станет отрицать, что и при открытии апостольских автографов борьба не прекратилась бы, но только изменила бы внешний вид свой, обратясь в нападение на самих апостолов вместо нынешней вражды против Церкви и предания. Утверждаем это в виду того факта, что, когда действительно могли быть на лицо или автографы апостольские или свидетели-очевидцы (Лк.1:1–5; Ин.19:35; 21:24–25; 1Ин.1:1–3), антихристы обвиняли самих апостолов или в заблуждении (Маркион) или во лжи (Цельс). Идем еще далее: если бы кто и из мертвых воскрес, не поверят (Лк.16:31), – если бы сам Христос снова явился на землю, сотворил те же чудеса и научил тому же – не уверуют, ибо *душевный человек* (реалист и позитивист) *не принимает того, что от Духа,*

Божия, почитая сие безумием, – и не может разуместь, потому что духовно (идейно) исследуется; но духовный (человек идеала и идеи) исследует все, не делаясь однако же рабом рассудочности (рационализма, схоластики и реализма), ибо имеет ум Господень (1Кор.2:12–16).

Сказанное дает нам право утверждать, что в идейных науках вообще, и в изучении Евангелия особенно, за доказательством, за рассудочными посылками и за выводами всегда и везде стоит вера в известный идеал, во Христа или в Антихриста, – сердечно-волевые склонности и отвращения, любовь к свету и тьме, влечение Духа святого и духа лестца, вообще нравственно-научное я исследователя.

–87–

Сознает это, по-видимому, и Ренан, если бесконечные и вековые споры немецкого богословия по вопросам о подлинности и достоверности Евангелия думает рассеять простым указанием на то, что сами по себе, без предварительно-априорных предрасположений (напр. веры в ненаучность чуда), эти споры бесплодны и ничего не дают для научного воссоздания Евангельской истории.¹⁶⁰¹

Пусть Евангелия подлинны: разве это, с точки зрения безусловного и последовательного научно-объективного скепсиса, ручается за достоверность всего, в них написанного? Разве подлинный автор-очевидец безусловно гарантирован относительно достоверности своих сообщений? И наоборот, пусть Евангелия неподлинны: разве это, с точки зрения того же безусловного и строго выдержанного научно-объективного скепсиса, дает право верить, что в них содержатся недостоверные известия? Разве писатель-неочевидец, при известных условиях, не имеет возможности дознаться и прозреть истину даже точнее и ближе самого очевидца? Посему: если известное повествование Евангельское принимается одними (верую) за вымысел и невозможность, а другими (также верую) за истину и необходимость: то (кроме веры в реализм, позитивизм и невозможность чуда, о чем – особая речь) выход тут из аргументов за и против, по Ренану, может дать отнюдь не «детальное сцепление текстов»,¹⁶⁰² не «теории и игра в

отвлеченности»,¹⁶⁰³ не «простое сучивание мелочей и побочных обстоятельств»,¹⁶⁰⁴ но «вознесенная до высоты *идеи* истина»,¹⁶⁰⁵ «единое глубокое чувство», «художественный гений» и «высокий такт»,¹⁶⁰⁶ или, по библейско-христианской терминологии – не плоть и буква бесполезные и мертвые, но жизнь и вера и дух животворящие.¹⁶⁰⁷

—88—

Итак, принципиально отрицая объективно-научное и безусловно-вершительное значение отвлеченно-теоретических вопросов о подлинности и достоверности Евангелия, Ренан в конце концов основывается на субъективной *вере* в свой научно-художественный гений и в свою личную и безусловную правоспособность определять научно-историческую истину вообще, и Евангельскую в частности.

Однако ж научная совесть даже и отрицателя-врага Христова не может удовлетворяться таким субъективизмом и самоверою; она ищет объективной и вносторонней опоры для этой внутренней самоверы и для своих предрасположений, – ей нужна проверка и самоуверенность в том, что она идет по пути вселенской истины и по законам общечеловеческого сознания научного, а не витает в облаках фантазии, галлюцинаций, туманных мечтаний разного рода и под.

В качестве такой научно-объективной опоры для ученых антихристовой школы служить тайно или открыто ими содержащая *вера* в невозможность чудес вообще или, по крайней мере, в недостоверность, недоказанность и ненаучность их, – а в частности – вера именно в реалистическую или позитивную естественность Евангельской истории, в недостоверность Евангельских чудес, в человечность Христа. Ренан принадлежит к открытым исповедникам веры в ненаучность (вернее – невозможность) чуда и богочеловечества Христова, а не к тем жалким и трусливым последователям сей веры, которые могут говорить и писать о Кане Галилейской, о внешнем виде и вместимости водоносов, об архитриклине и продолжительности брачных пиров и проч. и проч., – ни единого слова только о самом претворении воды в вино, как начале знамений Его и явлении славы Его и вере в Него учеников Его.

К чести Ренана надо сказать, что он открыто и прямо заявляет свое вероисповедание: чудо в науку не принято; в чудеса не верят ученые позитивисты; чудо не доказано (не возможно); история строится без чудес и естественно-человеческим образом; Евангелие не может быть исключением из этого мнимого закона; Христос есть и мог быть только человеком, а не Богочеловеком – вот объективная основа для субъективного

–89–

произвола Ренановых действий над Евангельскими повествованиями.

Нетрудно однако ж видеть, что объективность этой основы только призрачная, как и вообще отрицание и скепсис, по самой природе своей, имеют характер личный или субъективный. Ведь отрицательно-скептическое направление есть именно порождение индивидуализма и субъективизма протестантских принципов веры, оно не может иметь обще-соборного и органически-живого предания и слагается из субъективного взгляда единичных лиц, верующих Антихристу вместо Христа. Таким образом и здесь мы имеем дело только с субъективной верою или неверием, а не с объективным критерием истины, не с властно-действенной и законоположительной для каждого единичного сознания силою, стоящею вне и выше отдельной особи и не имеющей субъективно-личного характера.

Печать такого же субъективизма лежит и на положительной науке западной, или точнее – протестантско-немецкой, доселе стоявшей во главе и дававшей тон всему западноевропейскому богословию.¹⁶⁰⁸ Как в отрицательной науке вера в человечность Евангелия и следование идеалам Антихриста объединяет, хотя бы только и внешне, всех неверов в одну отрицательную школу; так христианские запросы человеческого духа и действенность образа Божия в человеке собирает верующих Христу ученых в школу положительную. Но и в сей последней нет внешнего критерия для удостоверения и научного обоснования субъективной веры и личных потребностей каждой особой души-христианки. Протестантизм не имеет внешней Церкви и соборного предания, – он основан на личной вере и личных потребностях каждого верующего христианина. А в папизме,

хотя по внешности и в отвлеченной теории, дело и обстоит тверже, поскольку здесь *не отвергается* значение церковного предания в лице

–90–

единичных авторитетов церковных. Желаем обратить внимание на курсивом отмеченные термины. Папизм и *не признает* предания, как живой и действенной силы и как живого выражения самосознания Церкви. Папистические догматы Церкви и предания существуют лишь в букве и на словах, а не суть живо созданные и действительно выраженные истины. Церковь, как живое общество верующих во Христа лиц и как непрестанно-действующий организм для выражения христианской мысли, христианского чувства и христианской воли, или вообще христианского веросознания, – в папизме заменена *единичными лицами* (папами), которые в деле выражения общецерковного веросознания стоят посредине и отделяют Главу Церкви – Христа от тела Церкви – от всей целокупности верующих в живом единении между собою¹⁶⁰⁹ и со Христом. Церковь и предание папизм признает лишь в теории и в отвлечении, а на деле папа обладает правоспособностью непогрешимого веросознания. Новейшие, в противоречии с преданием и соборным веросознанием Церкви стоящие, догматы непогрешимости папы и непорочного зачатия служат наличным доказательством того, что непогрешимость Церкви и её соборного веросознания папизм сосредоточивает в единичных лицах, а не в целокупности соборного веросознания.¹⁶¹⁰ Правда, папа являет в себе такую непогрешимость не как единичный член Церкви, даже не как священник или епископ, но как особен-

–91–

ное лицо, уполномоченное Церковью и освященное свыше, – как глава Церкви видимой и как внешний орган действия на Церковь Святого Духа и Невидимого Главы её – Христа. Но в этом-то и заключается роковая беда папизма. Вера во Христа, в Евангелие и в Церковь здесь бесцельно, а потому и ложно, усложняется новою верою в непогрешимость единого лица, – в то, что папа не может вероопределять ложно, хотя

действительность служит наличным, никакими софизмами неустрашимым, опровержением такой веры. Да иначе и быть не может и не должно,¹⁶¹¹ поскольку один только Бог *истинен* и свят, *всяк же человек*, как ограниченная и притом грешная особь, *ложь* есть и не может не согрешать.¹⁶¹² Никакой отдельный член Церкви не может быть выразителем веросознания всей целокупности тела Христова, как глаз не заменит слух или обоняние,¹⁶¹³ т. е. говоря иначе: каждый отдельный член Церкви может сознать и ясно выражать только одну какую-либо частную сторону общесоборного сознания Церкви, но не может выразить всю целокупность этого сознания, как глаз не в состоянии выполнить то, что есть дело руки или слуха. Таким образом *действительно* непогрешимый авторитет непрестанно-действенного и живого веросознания Церкви Со-

–92–

борной в органическом единении всех её сынов между собою и со Христом, в папизме заменен *искусственною* верою в отрывочные (подобно как ветхозаветному первосвященнику чрез урим и туммим и над очистилищем), внешние и необходимые откровения папы *ex cathedra*. Ясно, что тут нет объективного удостоверения для субъективной веры и научного сознания, а напротив – тут от верующего требуется к личной вере во Христа и к следованию христианским идеалам своей души присоединить еще веру в исключительную непогрешимость папы *ex cathedra*, – или: научно объективное веросознание Соборной Церкви здесь заменено противонаучною верою, да позволено будет нам сказать это, в папский фетиш.

Фетишизм и субъективизм, как видим, составляет общую черту западной богословской науки папизма и протестантизма. Как протест против веры в папу, реформация только перенесла эту веру с одного лица на всех верующих единиц, на каждую особь. Разница тут не существенная или качественная, но только количественная. Как прямое, исторически и логически законное и даже необходимое порождение папизма, протестантизм есть, так сказать, выродившийся или

распространившийся папизм, – всякий протестант вкратце повторяет собою папу, – есть маленький папа, самофетиш, самовер, – законное чадо своего древнего патриарха, отражающее в себе все типичные черты своего праотца.¹⁶¹⁴

Иначе обстоит дело богословской науки в Православии, поскольку оно *представляет собою Церковь действительно Соборную* и поскольку в нем *предание служит действительным выражением соборного веро– или само–сознания Церкви*. Эта сторона православной веры, в деле научного обоснования православного богословия вообще, а для раскрытия истинных и самобытных (оригинальных) начал православной науки Священного Писания в частности, Нового же Завета – в особенности, настолько, по нашему мнению, важна, что мы позволяем себе вы–

–93–

яснить в ней некоторые подробности, прежде чем перейдем к частному разбору Ренановой Жизни Иисуса.¹⁶¹⁵

Предание есть выражение непрестанного, живого и действенного *самосознания* Церкви Христовой, как живой, целокупной и соборной личности, осеняемой Духом Святым, – возглавляемой и одушевляемой Христом, – имеющей ум Христов, сердце Христово и волю Христову, – в соборно-действенном и непрестанном единении всех своих членов между собою и со своим Главою, представляющей целостный и живой организм, коего единственный и действенный глава есть и может быть только Христос, ибо двух глав в одном человеческом теле не бывает.¹⁶¹⁶

Это действенно-живое и соборное самосознание Церкви Христовой мы можем рассматривать в некоторой аналогии с самосознанием каждой отдельной личности. Мое самосознание, как выражение существа и жизни моего я, есть для меня истина самодостовверная, первичная, неразложимая. Если мое самосознание относительно моей личности

–94–

определяет что-либо как истинное, то никакие софизмы и доводы рассудка не в состоянии поколебать этого непосредственного сознания мною какой-либо истины, подобно

тому как напр. в области счета никакие доказательства не заставят принимать 2×2 за 5, а не за 4.

Объяснимся примерно. Предположим, что кто-либо в детстве, до своего поступления в училище, обучен был латинской грамматике своим дедом. В самосознании такого человека это – несомнительная и непосредственно достоверная истина. Теперь предположим, что кто-либо и по каким бы то ни было побуждениям вздумал опровергнуть эту непосредственно сознаваемую истину и доказать, что это утверждение ложно. Пусть в существующих на лицо документах будет столь обычная ошибка уменьшения лет, которую, за утрату метрики, невозможно проверить. Окажется, что N не мог учиться у деда, ибо сей последний умер, когда N-у было только 5–6 лет. Можем примерно указать еще на такой факт: когда сей N был приведен к ректору-смотрителю на экзамен для поступления в высший класс училища, то ни на один вопрос экзаменатора он не ответил, а только плакал со страху. Однако ж по каким бы то ни было там побудительным впечатлениям N был зачислен в высший класс. Смотритель, допустим, был аккуратный человек и отметил сему N-у в своей записи полное незнание его, а непосредственно затем следовавшие успехи сего N-а по латинскому языку проверить нельзя, по отсутствию ли учителя по сему предмету за это время или же по причине утраты нотат и списков. Таким образом доказательства против будут все на лицо: N не учился и учиться не мог у своего деда; его показание есть или заведомая ложь, быть может невинно придуманная для каких-либо высоких целей, – или простой самообман (миф), образовавшийся из сильного желания прославить деда, а то и просто из детского сновидения, смешанного старческой памятью с давнишнею действительностью. И не смотря на все это, если существует такое самосознание, оно для самосознающего есть бесспорная истина: он знает это, помнит, будет сознавать, пока *верит* в себя и в

–95–

свое самосознание, пока не усомнится в себе самом и в нормальности своего сознания.

Соборно выражаемое предание и есть такое непогрешимое, самодостовверное и непреложно-истинное самосознание вселенской Церкви во Христе – её Главе и в Святом Духе. Церковь знает себя, помнит себя, верит себе и в свою непогрешимость. Господь Иисус Христос есть живой Глава соборно-живого организма Церкви, а апостолы, пророки, пастыри, учителя, клир, миряне суть члены тела Христова. В соборно-живом единении своих членов и стройной действительности всего своего организма Церковь знает то, что она в себе самой пережила, что составляет самодостовверную истину её непосредственного соборно-живого сознания, что она приняла и приемлет от Христа, апостолов, учеников апостольских, святых отцов и учителей, вселенских и поместных соборов своих. Ни в каких аргументах и апологиях своей истинности Церковь для себя самой не имеет нужды; ибо она непосредственно знает то, что знает, и не может заподозрить самому себя или усомниться в своем самосознании. Предание Церкви как соборно-живое выражение и непосредственное свидетельство её самосознания есть поэтому самодостовверная, непосредственно самосознаваемая и безусловная истина, власть имущая по отношению ко всем субъективным выражениям Христовой истины и частным проявлениям единичных членов Церковного организма.

Этим однако ж отнюдь не исключается потребность и польза самозащиты Церкви от нападения на неё со стороны врагов Христовых: ни вся Церковь, ни каждый особый член её не должны и не могут в отношении к своим врагам держаться начала *непротивления злу*, как этот принцип толкуется нашим Толстым. Привожу примерно другой случай, довольно обычный в судебных делах, для уяснения того, когда и чего ради Церковь должна защищать и удостоверять себя, – правда, не для себя самой непосредственно, но для просвещения внешних и для укрепления немощных членов своих. Несколько лет тому назад совершено ужасное злодейство, коего виновник тогда остался не дознанным. Потом отыскиваются ясные следы преступника, – все даты, каждая особо и в своей

–96–

совокупности, согласно указывают на известное лицо, – обвинительный акт построен со всевозможной доказательностью. И однако ж преступник не тот, кто обвиняется. Сам обвиняемый, лично для себя, не имеет конечно ни малейшей нужды самоудостоверяться в своей невинности, сознавая свою правоту непосредственно, без всяких доказательств. Но если он будет упорное хранить молчание на суде и не употребит всех, от него зависящих, мер к раскрытию правды; то подобное поведение обнаружит в нем тот утонченный эгоизм, который заставил одного стоика сказать, что великий дух (характер) не защищается, но подобен льву, спокойно (презрительно) выслушивающему лай собачонок, – который побудил Будду представлять врага-убийцу как своего благодетеля, который приближает убитого к вожденной нирване. Такой изысканный эгоизм непротивления злу чужд истинно христианской любви к ближнему, как к своему родному по духу брату или сестре. Заблуждаются брат или сестра, христианин не может оставлять их в заблуждении и не научить, самоуслаждаясь при сем своею правотой паче приточного фарисея.¹⁶¹⁷ Неправедно обвиняемый не должен оставлять в слепоте весь суд, обвинителя, ближних и знакомых своих. И если Сам Безгрешный Богочеловек не защищал Себя пред синедрионом иудейским, так это не потому только, что таково было безначальное предопределение Божеского Совета, – но и потому, что обвинение тут было лицемерное, для виду, для сокрытия уже

–97–

предрешенного осуждения на смерть, – тут было не заблуждение, а сознательное злодейство, которое решено было совершить независимо от действительной виновности или невинности Подсудимого (ср. Ин.11:50; Лк.22:67–71; Мф.26:60 сл.). Напротив, Пилату, пребывавшему в неведении касательно истинного положения дела, Господь благоволил дать такой ответ, из коего тот увидел невинность Подсудимого (Мф.27:12–14, 24; Лк.23:3–4, 14 сл. особ. Ин.18:14, 19–21, 33–38).

Так и Церковь, подвергаясь непрестанным и всевозможным нападениям со стороны вражеских сил тьмы, не может

покоиться в бездейственном сознании своей самотвердости, правоты и непогрешимости, но должна *препобеждать зло добром*¹⁶¹⁸ и ложь истиною (Мф.5:25, 40–48; 1Пет.3:8–9; особ. Рим.12:27–21; 1Кор.7–8; 1Фес.5:15), дабы тем исторгнуть из власти антихриста людей неверующих или укрепить немощных верою членов своих. Всечеловеческое и всемирное назначение Царства Божия заставляет Церковь печаловаться о каждом без исключения человеке – ближнем и дальнем, сыне и враге своем. Церковь препобеждает зло добром, ложь правдою, наглость кротостью.

Конечно, для пришедших в меру совершенного возраста сынов Церкви (Еф.4:13; Кол.1:28), это не имеет существенно-необходимого значения. Но ведь и апостол Павел говорит о себе (примерно и в переносном смысле), что некогда и он был младенцем (1Кор.13:11), ученики Господа обращались к Нему с молитвою: «умножь (приложи, прибавь) в нас веру» (Лк.17:57).

–98–

Младенчество веры выражается, между прочим, и в словопрениях, в аргументациях, спорах, возражениях. Такая вера – еще плотская, а не духовная, – требует и доказательства или рассуждений о Христе младенческих, – молока, а не твердой пищи, каковую могут усвоить только уже взрослые и крепкие мужи веры, а не младенцы (1Кор.3:1–4 сл. ср. 1Пет.2:2). Так и Сам Господь младенчествовавшим еще верою апостолам, даже одному сомневавшемуся Фоме, благоволил, по Своем воскресении, дать особые удостоверения и разрешить сомнения чувственно-осязаемым способом (Ин.20:25, 27–28; Лк.24:37–43). Наконец и всемирность христианства, повторим, требует от Церкви и её представителей убеждать и неверующих, проповедовать правду Христову всем заблуждающимся, светить светом Христовым пред всеми людьми и таким образом являть Христа всевозрождающею силою Божиею и премудростью (Мф.5:14–17; 28:19–20; 1Тим.2:4; 4:10 и др. мн.). Вот почему апология и полемика никогда не отсутствовали в Церкви, с самого её основания и до сего дня. Решение искусовых возражений и ответы на недоуменно-соблазнительные вопросы мы слышим в Евангелии из уст Самого Господа (для примера

см. Мф.19:3 сл. 22:23–46; Ин.6:60–63; 8:13–14 и мн.), – опровержения отрицательных мнений или возражений, как и обличение ереси, мы повсюду встречаем у апостолов (особ. 1Ин.4:1 сл. 1Кор.15:12 сл.; послания к Римлянам и Галатам, направленные против иудаистов, – к Евреям против филоновско-александрийского гносиса и пр. и пр.), учеников апостольских, у апологетов и отцов и учителей Церкви, у писателей Византийских (против иконоборцев, богомилов, папистов, лютеран), коими пользовалась всегда и Церковь Русская, в случаях нужды составляя и свои оригинальные полемические труды против неверов и иноверов. И неужели именно теперь, когда враг Христов становится все дерзостнее, все открытее, все стремительнее, – Церковь должна сложить оружие, давая возможность заподозривать себя в *научном* бессилии и отсталости?!... Можно вообще со всею решительностью утверждать, что

–99–

соблазн иудеев и безумие эллинов не прекратятся дотоле, пока придёт беззаконник, человек греха и сын погибели, – пока не упразднится последний враг Христов – смерть (1Фес.2:3 сл. 1Кор.1:25 сл.) А потому и настойчиво-открытое отречение от борьбы с этим безумием и соблазном надлежит принимать: или за прикрытие неверия и тайного исповедания веры отрицателей, или за признак научно-интеллектуального бессилия и непризнанности к делу, или просто за выражение политиканствующего ханжества, пустоверия и лицемерия.¹⁶¹⁹

Сказанным уясняется только субъективная сторона самодостоверности церковного сознания, выражающегося в церковном предании: Церковь верует в себя саму, в свою самодостоверность. На чем же, далее, основывается объективная сторона непогрешимости и самодостоверности церковного предания? Что ручается Церкви в том, что она не погрешает и не пребывает в самообмане?

Для удобопонятности нашего ответа обратимся опять к вышеприведенным примерам. Что ручается N-у в том, что он не обманывается касательно обучения у своего деда? На чем основывается самоуостоверенность подсу-

димого в своей невинности, когда множество улик подобрано против него? Ответ один: психологическо-логический закон тождества личного самосознания, – *собранность* или сосредоточенность или единство сознания. Обращаясь к частным моментам своего самосознания, к разновременным и разносторонним его обнаружениям, – воспроизводя историю его с детства и до настоящей минуты, он находит или ощущает или сознает себя единым и непреходящим Я; единою духовною сущностью и тождественным себе сознанием. Я не могу сознавать, та же ли самая эта, теперь ищущая, рука и из тех же ли состоит она элементов, что и 40 лет тому назад, – по крайней мере я непосредственно не ощущаю этого тождества. Напротив, тождество моего Я теперешнего с тем, каким оно было в духовном училище и еще ранее, с самого первого, мною припоминаемого, момента самосознания, – есть для меня не только самодостовверная истина отвлеченная, но это тождество действительно сознается мною и непосредственно самочувствуется мною. Это-то непосредственное ощущение тождества самосознания, – единство, сосредоточенность и *собранность* всех частных сторон неделимого и по существу всегда себе тождественного Я и внушает невинно обвиняемому подсудимому веру в свою невинность или непосредственное сознание своей правоты.

По подобию с сим мыслим и о Церкви. Она, как мы говорили уже, есть живой организис (тело), в коем обитает и коим управляет Христос, как душа и глава Церкви. Это животворение, охранение и осенение общецерковного самосознания Христом и Духом действенно выражается в *соборности* Церкви. – т. е. в том, что она есть *собрание* (ἐκκλησία) целокупное (καθ' ὅλον или καθολική) или Церковь Соборная, коей все отдельные члены стоят между собою и со своим Главою в постоянном, живом и действенном единении любви или чувства, воли или дела и ума или веры. Она поэтому представляет противоположность каждой отделяющейся от неё и желающей своевольничать общине (καθ' ἑαυτήν, αἰρετική). Не в

географическом или статистическом отношениях она есть Кафолическая Церковь, но именно по своей целокупности,

–101–

собранности и единству: все в ней любит Бога и ближних как себя самих и как своих братьев, – все единомысленно исповедуют единым сердцем и едиными устами славят и воспевают Отца и Сына и Духа, – все одушевлены единым желанием полнейшего и истейшего осуществления царства Христова, царства правды, любви и добра. Церковь всегда была соборною, – и когда христианства не было проповедано в Китае, Сибири, Америке и России, – и когда все собрание хотя и состояло только из около ста двадцати человек, но все единодушно и вместе пребывали в молитве (Деян.1:14–16; 2:1), – и когда Дух Святой в виде огненных языков сошел на всех (Деян.2:1 сл.), и когда, по присоединении около трех тысяч, все постоянно пребывали в учении апостолов, в общении и преломлении хлеба и в молитвах, все были вместе и имели все общее (Деян.2:41–42, 44), – и когда у множества уверовавших было одно сердце и одна душа, и никто ничего из имения своего не называл своим, но все у них было общее (Деян.4:32). Останется Церковь соборною и тогда, когда «Сын Человеческий, пришедши, найдет ли веру на земли» (Лк.18:8), ибо Христос пребудет и посреди двух или трех, собранных во имя Его (Мф.18:20). Оживотворяемая Христом и осеняемая Святым Духом, эта соборность (единство) церковного самосознания свое наивысшее, безусловное и полное выражение находит в определениях Вселенских Соборов, где устами собранной воедино Церкви Христовой говорит Святой Дух.

Чтобы уяснить значение этой, хотя и таинственной, но действительной силы *соборности*, снова прибегнем к помощи примера. Каждый истинно верующий и благочестиво настроенный христианин всегда конечно может молиться одиноко у себя дома и в тиши уединения изливать пред Небесным Отцом чувство своего благоговения. Но эта особная и тайная молитва никогда не заменит общественного богослужения. Домашняя молитва в пасхальную ночь заменить ли и восполнит ли ту минуту религиозного восторга, когда на

возглас священнослужителя «Христос воскрес» сотни-тысячи верующих единомысленно, одними устами, одним сердцем и одною душою *соборне*

–102–

ответствуют: «*воистину воскрес*».¹⁶²⁰ Человек не есть только особь и лицо, но он есть и живой член общественно-человеческого организма: ум, чувство и воля общества (идеалы) незаметно и таинственно, но действительно и действенно передаются каждому отдельному лицу и одушевляют его. Религиозный подъем духа у одного молящегося в Церкви таинственно внушается другому, от сего передается третьему, наконец все охватываются одним восторгом, соединяются в одно сердце, становятся одною душою, сливаются в одни уста, имея одни мысли, одни чувства и одну волю. Так совершается таинственное общение верующих между собою и со Христом, стройное сочетание всех отдельных членов в один живой организм тела Христова, которое есть Церковь Его.

Такова по истине великая тайна *соборности* Православия. Столь же таинственно, но и столь же действительно, как в Богослужении, эта сила проявляется и на соборах, выражая непогрешимое, самодостовверное и всегда с собою тождественное самосознание Церкви Христовой. Ни один отдельный член Церкви, взятый сам по себе, не может быть полным и безусловным выразителем общецерковного самосознания. По свойству своей личности, он может раскрывать и определять только те или другие частные стороны церковной истины, применяться к потребностям своим собственным, к нуждам известных лиц, к вопросам времени, судить лично по себе и по ближним или врагам своим и под. Поэтому только определения Вселенских Соборов имеют и могут и должны иметь неограниченную истинность, всевременное и всечеловеческое значение, полную непогрешимость и безусловную неизменность. Никакими обходными средствами и отвлеченною изысканностью слов нельзя устранить или заменить эту соборность Церкви, как никакими рассуждениями и никакою домашнею обстановкой невозможно

заменить соборно-церковных возгласов: «Христос воскрес» и «*воистину воскрес*». Тайна непогрешимости Церкви совершается и действует только в действительном единении верующих, между собою и со Христом, и в действительной, а не отвлеченной соборности членов царства Христова. Ни один частный член Церкви, как бы высоко ни стоял он на иерархической лестнице и какими бы не обладал дарами Святого Духа не может в Православии сказать, подобно папе, от своего лица, хотя бы и с одобрения своих советников-кардиналов: «*изволися Святому Духу и мне*». В Церкви Соборной нет этого единичного «*мне*», а есть только соборное «*нам*». Даже Апостолы, единственные в Церкви лица с особыми полномочиями и дарами, в делах общецерковных имели потребность самоудоверения посредством именно *собора* апостолов и пресвитеров и единодушной молитвы всех *вместе*, – даже и Апостолы только *соборне* выражали свои определения так: «*изволися Святому Духу и нам*» (Деян.1:13–26; 15:6–28). Посему даже и сами писания Апостолов *суть в Церкви Соборной*, преданы ей, известны ей и сознаются ею как богодухновенные, отделены от писаний ложных, и вообще составляют необходимый момент соборного самосознания Церкви Христовой.

Эта-то соборность Церкви, как тела Христова, и есть последнее, наивысшее и самодоверное свидетельство и выражение непогрешимости церковного самосознания. Собирая воедино все отдельные моменты своего самосознания, Церковь при таинственном действии соборного единения отдельных членов своих, со Христом и между собою, сознает всегдашнее тожество своего самосознания, находит в них себя всегда равною себе самой, созерцает постоянную неизменность своей веры. Знает она, что в её жизни исторической не было ни единой минуты, когда бы признавалось за истину и правду что-либо такое, что потом оказалось ложью и неправдою, – когда бы она стала в противоречие с собою. Это действительно-живое и таинственно-соборное сознание Церковью непрестанного своего

тожества и служит самодостовойнейшим выражением и свидетельством всегдашней и

–104–

безусловной святости её и непогрешимости. При всяком обвинении её со стороны духа зла и при каждом нападении на неё врага Христова, – для неё самой довольно этого непосредственного самосознания своей самодостоворности и самотвердости. Почему на все подобные нападения и возражения она, в таинственно-соборном единении своих членов под главенством Христа (Мф.18:20) и осенением Святого Духа, отвечает безусловно и просто (т. е. постулативно и аксиоматически) изреченною истиною в виде властно-повелительного: «Изволися Святому Духу и нам», – что, в сущности равнозначительно положению: «знаю то, что знаю». Да, в частности знает она и ощущает непосредственно то, что Христос наш Спаситель есть Превечное Слово – Сын Божий, ставший плотию и обитавший среди людей, Коего славу как Единородного от Отца она видела (в лице апостолов) сама своим зрением, осязала своим осязанием и слышала своим слухом (Ин.1:14 ср. 1Ин.1:1–3), – видела она совершавшиеся в ней дела Господа и слышала слова Его, – знает Его воскресение и сидение одесную Отца, – ведомы ей, все в ней же самой и для неё же самой составленные, богодухновенные писания апостолов и учеников апостольских, творения святых отцов и учителей, – вообще все, устно и письменно ей преподанное и ею свято хранимое, как правда Христова и истина Божия. С другой стороны, ведаёт, она и то, что не есть правда и истина, – что вышло от неё, но не было её (1Ин.2:19), т. е. лжеучение, ересь, лжеименное знание по стихиям мира, а не по Христу. Поэтому все софизмы мнимонаучные, путаница и туман умозаключений, неразбериха в тонком до неуловимости и неопределенности анализе дат – все это и подобное всегда оказывалось и оказывается немощным против непосредственного, живого и соборного самосознания Церковью правды и истины, своей самодостоворности и самодовлеемости и непогрешимости.

Всякий же христианин или община христианская, как скоро отлучаются от общецерковной соборности в отдельную и самовольную особу, хотя бы и без малейших догматико-канонических и обрядовых разностей во время

–105–

самого отделения, а по каким-либо совершенно посторонним побуждениям (например, по лично-эгоистическому капризу, по экономическо-хозяйственным удобствам, по политическим соображениям, народно-стихийным предрасположениям и пр. и пр.), – уже не могут иметь этой самодостоверности и непогрешимости именно потому, что не проникаются общесоборным сознанием Церкви и перестают подлежать таинственному действию этой соборности Церкви Христовой. И это понятно. Отделившись от живого общения с Церковью, они безусловное и соборное сознание Церкви должны заменять единоличным частным, след. условным авторитетом, ибо уже по самой природе своей сознание отдельного лица или частного общества никогда не может известную истину христианскую определить так ясно, всесторонне и безусловно, как это свойственно живой целокупности и могучему синтезу соборного сознания или непогрешимого и всеильного разума всего церковного организма, оживляемого и возглавляемого Христом и Святым Духом. С обособлением общины или лица неизбежно возникает для них потребность в самоудостоверении, в доказательствах, в построениях. Непосредственно-живое самосознание Церкви Соборной заменяется работами частных лиц, разномнениями, отвлеченными аргументами и схоластикой. На место самодостоверной, самодовлеющей, ясной и безусловной веры становится лжеименное знание и искусственные построения, шаткие теории, спорные положения, идолы ума, сердца и воли. А как доказательства, имеющие значение для одного времени и известного круга лиц, в другую эпоху и для других людей могут оказываться бессильными, а то и совсем ложными: то возникают новые построения, которые искусственно примиряются с прежними, т. е. появляются софистика и схоластика. Цепляясь ограниченным умом своим за ту или

другую сторону истины общесоборного сознания Церкви, каждое отделившееся общество неизбежно идет путем односторонним и к ложным выводам. Внецерковное своеумудрие всегда породит еретическое суемудрие. Доказательства на лицо. Такую судьбу испытывали все прежние и испытывают все современные общины, обособленные от Церкви Соборной. Припомним Римскую

–106–

Церковь в 7–8 веках, и сравним её с теперешнею. Обособясь от общения с Соборною Церковью по эгоистическим побуждениям, Рим тотчас же почувствовал некоторую неясность и пробелы в своем самосознании. Непосредственно-соборное самосознание Церкви потребовалось заметить условными аргументами, оказалась нужда раскрыть для себя *raison d'être*, понадобились доказательства и, за неимением таковых, даже лжедоказательства (напр. лже-исидоровские декреты). Далее: возникает и широким потоком разливается схоластическое богословие, отвлеченный аргумент, мертвая формула. А наконец теперь: непогрешимость папы и непорочное зачатие, как зрелые и необходимые плоды всей истории обособившегося от Церкви Соборной папизма. Прямым и естественным порождением папизма был и протестантизм, который папистические аргументы и Римскую науку признал недостаточными и измыслил для себя свои особые резоны. А эти резоны потребовали удостоверения для всего устройства Церкви, для канона священного Писания и Предания, даже для каждого слова, для каждой буквы Писания и Предания, так что Лютер и все первые реформаторы наверно не узнали бы себя в своих естественных исчадиях новейшего либерализма, безысповедничества (безверия) и прямого отрицания, – даже в этих бесконечных спорах и часто нерешительных выводах касательно подлинности и достоверности Евангелия, какие мы видим и в самой церковно-ортодоксальной школе протестантской. Так обособившийся от церковно-соборного самосознания частный разум переродил христианство в антихристианство современного отрицания, неверия и безразличия (индифферентизма) веры. Не обременяясь

примерами скажем вообще, что ни одна секта, ни одно еретическое или раскольническое общество не миновали сего неизбежного закона еретического своемудрия. Начиная неважными и едва приметными различиями, каждая обособившаяся община кончала всегда ересью и ложью, ибо все особно-ограниченное, повторим, ложь есть, – и только вся целокупность Церкви Соборной, возглавляемой и оживляемой Христом и Духом, имеет в себе самой непосредственное и самодовлеющее удостоверение и сознание своей

–107–

истинности и непогрешимости. Одна только Соборно-Православная Церковь оставалась, останется и навсегда останется верною хранительницею апостольского и отеческого предания, тождественною себе самой и непосредственно самоуверенною в том, что она соборна, безусловна, истинна, есть живое тело живого Христа и осенена Духом Святым, представляет живую целокупность (*καθ' ὅλον, καθολική*) и соборность христианского веро- и самосознания. Напротив все, что вне православия, есть особность (*καθ' αἵρεσιν, αἱρετική*), следов. условно, погрешимо и, в конце концов, переходит в антихристианство Страуссов и Ренанов.

Все вышесказанное дает нам возможность утвердить высокое и *истинно научное* значение Предания Православно-Соборной Церкви. Положение Ренана: *подлинность не доказывает достоверности и наоборот – не подлинность не есть твердое речательство недостоверности* – имеет для западного богословия роковое значение; ибо если протестантизм допускает скепсис в отношении церковного предания, а папизм санкционирует предание Соборной Церкви и восполняет и толкует и определяет оное чрез непогрешимое сознание папы, то богословская наука западная не имеет никаких безусловных прав верить даже и подлинному Писанию. Западное богословие не имеет и иметь не может никакого объективного выхода из этого бесконечного субъективизма и скептицизма. Напротив, для православной науки положение Ренана не может иметь никакого значения, ибо она чрез соборно-живое сознание Церкви непосредственно

самоуверенна в том, что Писание содержит преданную Церкви и в ней бывшую и сущую и во веки будущую истину, хранимую ею и сознаваемую соборно, непосредственно, непрестанно и действенно под оживотворением Главы Своей – Христа и осенением Духа истины. Посему на вопрос: что ручается за подлинность и достоверность Евангелия? – Православная наука отвечает: непосредственно-живое и непрестанно-действенное самосознание Православно-Соборной Церкви, что Евангелие написали известные ей лица, что они описали действительно бывшее в ней и всегда хранимое ею, что именно в силу этого-то сознания она и

–108–

отвергла одни писания, как не содержащие ей преданную истину (апокрифы и еретические редакции), – а другие она осветила и утвердила, как подлинно-достоверные и содержащие правду Христову или как канонические писания.

Отсюда для *научного* самоуверения и для самозащиты Церкви православная наука должна выполнить только следующие два условия: первое – раскрыть бездоказательность отрицательного свое – и суемудрия и бессилие вражеских нападений на твердыни Церкви; второе – доказать, что известная, подвергающаяся вражеским нападениям, истина всегда составляла и представляет *необходимое* содержание соборного сознания Церкви. Первое составляет отрицательную задачу православной науки, ибо бессилие нападающего служит верным знаком мощи защищающегося. Второе служит положительною задачею науки, доказывая, что Церковь, имеющая Христа своим краеугольным камнем и Им возглавляемая и охраняемая, есть такая твердыня, которую никогда не одолеют силы ада.

Впрочем, и без нарочитых доказательств, многовековой исторический опыт уже доказал непоколебимую твердость Церкви и бессилие всех врагов её. Вековые нападения всевозможных врагов и со всех сторон не поколебали ни единого камня в соборном веросознании Церкви. Напротив того: как град Бога Живого, она постоянно расширяется все более и более и возрастает в стройное здание Святого Храма в

Господе, до исполнения всею полнотою Божиею, доколе созидание тела Христова приведет всех в единство веры и познания Сына Божия, в мужа совершенного и в меру возраста полноты Христовой. А нападающие открыто, злобствующие тайно и просто не знающие истины Христовой – где они? По истине это – безводные облака и мглы, гонимые бурей и носимые ветром, – звезды блуждающие, – свирепые морские волны пенящиеся: – произнося надутое пустословие, они только уловляют тех, кои едва отстали от вращающихся в заблуждении. Они постоянно появляются и исчезают, как дождевые пузыри, не оставляя после себя никакого вреда для Церкви.

* * *

–109–

Обращаясь затем к краткому раскрытию той истины, что подлинность и достоверность Евангелия всегда были содержимы соборным сознанием Церкви, как истины непререкаемые, мы должны сделать два предварительных замечания.

Первое. Чем ближе к какой-либо исторической эпохе, поколение, тем оно сравнительно меньше отвлеченно-научного и историко-археологического интереса питает к ней; напротив, наибольшая отдаленность поколения от события возбуждает и больше любопытства отвлеченно-научного. Христианская письменность широко развилась собственно уже спустя около столетия после Евангельских событий. С половины 2-го столетия и особенно к началу и половине 3-го мы встречаем уже ряд нарочитых свидетельств и изысканий касательно Евангелия (Папий, Иустин, Ириней, Климент Ал., Тертуллиан, Ориген). Мы не должны поэтому смущаться сравнительною скудостью первохристианских свидетельств, на что так победоносно указывают новейшие враги христианства, а в рядах их и Ренан. Ровно ничего не говоря как против Церкви, так *и в пользу врагов*, и как явление безразличное для беспристрастной науки, – оно свидетельствует только о том, что устное Евангельское предание сначала было всеохватывающим Церковь потоком и, как непосредственно живая для каждого верующего сила, не

возбуждала отвлеченных интересов, каковые возникли потом главным образом под влиянием искажения истины, ересей и враждебных нападений на Церковь. (Первый едва ли не Папий Иерон. стал собирать и записывать эти предания и интересоваться отвлеченными вопросами о писателях Евангелия, о жизни апостолов и пр.). Но и не смотря на сравнительную немногочисленность свою, эти свидетельства, как увидим, содержат однако же непререкаемые удостоверения истины Евангельской, что, поэтому, тем более ценно и тем большую силу должно иметь в научном отношении.

Второе. Удовлетворяя современным потребностям веры и благочестия, первенствующая Церковь, конечно, не имела прямо в виду всех тех, большею частью, вздорных вопросов и придилок, какие спустя 18–19 столе-

–110–

тий вздумалось предъявить господам Ренанам, Гольтцманам и Гарнакам. Непрестанно возглавляемая Христом и осеняемая Духом, Церковь постоянно имела уверенность в том, что своевременно в ней всегда найдутся достаточные силы для отражения всяких Ренанов и Гарнаков, для ниспровержения всякого превозношения и для изобличения всякого суемудрия. (Ср. Мф.10:19–20; Мк.13:11; Лк.11–12). Вот почему о древнехристианских свидетельствах мы должны судить применительно к условиям того времени, а не по капризу и вздорным придилкам какого-либо современного немецкого или французского врага Христова. Если, поэтому, Климент Римский, Игнатий, Папий и др. дают нам некоторые указания касательно соборного веросознания тогдашней Церкви, то мы не можем и не должны, с научно-беспристрастной точки зрения, требовать от этих указаний, чтобы они говорили нам так и о том, как и о чем разговаривают ныне разные вопрошатели века сего. Мы должны брать, по возможности, все условия, при каких составляли свои творения древне-церковные писатели, как единичные только члены соборной жизни Церкви и как частные только выразители соборного самосознания. А одним из таких условий, – надо это всегда иметь в виду, – было: глубина,

живость и действенность веры и непосредственно-близкое знание Евангелия.

Не вдаваясь в подробное перечисление и частный анализ всех свидетельств, – что составляет содержание целой и обширной науки (исагогика) и что каждый желающий должен искать в общих учебных руководствах и в особых исследованиях по сей науке, – мы, выполняя положительную задачу нашей работы в отношении лишь Ренановой Жизни Иисуса, считаем вполне достаточным привести только главные свидетельства: во-первых – подлинности и во-вторых – достоверности Евангелия.

(О чем и последует речь).

М. Муретов

**Антоний (Храповицкий), архим. Слово на молебне
перед началом учения 12 сентября 1893 г. //
Богословский вестник 1893. Т. 4. № 10. С. 111–118 (2-
я пагин.).**

–111–

«Обновление духа сердцам и просвещение внутренним даруй» (Кондак Обновления Храма, 13-го сентября).

Такова, братия, молитва Вселенской Церкви, воспеваемая в завтрашний день, когда для некоторых из вас возобновится, а для некоторых впервые начнется высшее богословское учение в академических аудиториях. Церковь в сей день молится об обновлении нашей добродетели и духовного ведения, исходя из того неложного убеждения, что именно для этих двух высших начал нашей жизни, и притом только для них, среди текущей изменчивости всего земного не должно быть дряхлости и тления, но постоянное обновление и жизнь. Для добродетели сия жизнь продолжается после смерти на небе, ибо *любовь никогда не перестает*, но продолжается и на земле в её благотворном влиянии на ближних, наподобие ростков умершего семени пшеничного (Ин.12:24), а также и в общении взаимной молитвы пред Богом: *Бог не несть мертвых, но живых, вси бо Тому живи суть* (Лк.20:38). – Не умирает и знание, ибо хотя *испраздняется* (1Кор.13:8) в будущей жизни, но передаваясь от поколения к поколению, живет и обновляется здесь в жизни церкви воинствующей.

Наглядное проявление этого постоянного обновления любви и духовного ведения представляет собою настоящая наша общая молитва, когда его носительница и провозвестница, Духовная Академия, отпустив от себя на служение Церкви

–112–

усовершенствованных в учении юных трудников духовного просвещения, как бы молодой рой пчел из улья, – и дав время отдыха учащимся, снова созвала последних воедино и, кроме того, открывает свои двери для вновь пришедшего и соединившегося для упражнения в ведении и благочестия

братства юношей, ныне сливающегося со всей духовной семьей нашей. Конечно, радостная картина, радостная смена духовного сеяния и собирания духовных плодов. Но для всех ли вполне беспечальная? Увы, только для самых юных; помним и мы, с каким безмятежным восторгом вступали мы впервые в священные стены воспитавшей нас Академии: как яркие цветы, насаженные вокруг неё и красовавшиеся среди осеннего увядания природы, так ликовали наши молодые сердца и горели радостью лица между озабоченными и часто угрюмыми встречавшимися на пути горожанами.

Но вот дальнейшие годы, обогащавшие нас печальными опытами сей плачевной жизни, все более и более понуждали омрачаться сию радость при виде сменяющихся поколений учащегося юношества и наконец, настолько срастворили её с грустными воспоминаниями о многих напрасно погибших жизнях и бесплодно извратившихся сердцах, что ныне даже те самые времена года и те картины природы, с которыми совпадают начало и конец учебного года, вместе с робкою надеждою, производят чувство щемящей тоски. Тому содействует и самый вид весенней и осенней природы, одновременно показывающей нам и жизнь, и смерть. Когда завеет весенним теплом и яркие лучи солнца начнут увеселять взор наш, то наряду с этим мы видим разрушительную смерть прекрасных по виду глыб серебристого снега и обнаженные черные вершины холмов с гниющими остатками прошлогодней растительности и мутными потоками холодной и грязной воды. Приходит обильная плодами осень, но картина смерти и опустошения снова отвлекает взор наш от осенних красот – созревших трудов земледельцев и садовников. – Не должно бы быть этого печального сочетания в жизни духа, в жизни Духовной Академии, но постоянное обновление сердец должно бы в ней совершиться без всякого омрачения смерти. Тем не менее мы видим другое; ви-

–113–

дим во многих и очень многих, сколь кратковременны оказываются те благие намерения и добрые стремления, с которыми они вошли сюда и вышли отсюда. Не тверда и

неустойчива оказалась их любовь, погасла жизнь духа, а потому и разумение поблекло, творчество мысли остановилось, ибо оно невозможно без одушевления нравственного, без живого сочувствия добру, без сострадательной скорби о мировом зле. – Итак, далеко не все, чтобы не сказать не многие, обновляются духом, и торжествуют над изменчивостью своего земного положения. Какой же вывод, возлюбленные, из указанного явления? О чем проповедует оно, хотя безмолвно, но столь убедительно? Говоришь ли вам паки и паки о необходимости духовного бдения над собою, о молитве, о чтении Слова Божия и Отцов, о господствовании над порывами страстей и всякого раздражения, как о необходимых условиях к плодотворной деятельности пастырства, воспитания и всякого вида человеколюбия, включая сюда и сознательное изучение и разъяснение другим истин веры и знания?

Блажен, кто от юности понес спасительный ярем духовной жизни, у кого не столько вовне, сколько вовнутрь обращен духовный взор его. Для него сей день новой години учения есть день не скорби, но радости, день духовного обновления, не упраздняющий и прежде собранных сокровищ духа и знания, так что к нему вполне применяются слова Христовы о том, что *«всякий книжник, наученный царству небесному, подобен хозяину, который выносит из сокровищницы своей новое и старое»* (Мф.13:52). – Но кто по собственному опыту не оценил сей истины для того малоубедительными представятся увещания, столь неотразимые для более поживших на сей грешной земле и в собственных отступлениях или падениях познавших немощь естества человеческого, даже в наиболее возвышенных и облагороженных его проявлениях, если они не утверждены и не освящены подвигом духовной борьбы и молитвой. – Но если значение сей истины само по себе не всегда оказывается удобоприемлемым для юношества, которое рвется умом и сердцем во нынешний, по-видимому, столь обольстительный, мир, то в наше время тому же самому научает нас и наблю-

–114–

дение над этим внешним миром, в самых новейших, в самых современных явлениях его жизни в последних словах его мысли. Не во имя ложного знания и науки отделяется ныне мир от Церкви; смирение и воздержание перестали быть предметом его глумления, а, напротив, признаются в качестве наиболее действительных средств к достижению доныне миром отвергавшегося, а ныне признаваемого за единую достойную цель жизни – нравственного совершенства личности и общества. Правда, в воззрения и стремления эти, по-видимому, столь сродные Церкви, а на самом деле ей весьма враждебные, входит не мало скрытой лжи и обольщения, но можем ли, братия, равнодушно взирать на то, что великое множество людей искренних и простодушных из общества и народа, которое проникаясь этим красноречивым и увлекательным лжеучением, отторгается от истинной веры и Церкви, как бы от начал, чуждых настоящей добродетели? Грустно было слышать, когда прежде нашу веру называли невежеством, а церковность невоспитанностью, но все же далеко не так больно, как то, что у Православия хотят отрицать его святость, у Церкви – нравственно возрождающую силу её руководства. Правда, действительность скоро обличает нравственное бессилие самовольных толкователей евангельских заповедей, слепых руководителей к неведомому им совершенству. Лишь только приступили они к деятельному руководству других к добродетели, то оказалось, что они не пошли далее проведения двух-трех, давным-давно изведанных еще языческими мыслителями правил воздержания и трудолюбия, но вовсе не оказались способными научить своих последователей достойному отношению к разным сторонам жизни: оградить их от мучительства плоти, от раздражения и взаимной ненависти, примирить со смертью близких и своею собственною, охранить от гордости и уныния и согреть сердца их любовью к ближним, дабы она была не на словах только и не в холодных делах долга, но в теплом чувстве, сродняющем людей в одно братство. Неудивительно поэтому, что создаваемые ими общества труда и воздержания распадаются в два-три года и

исполненные взаимной вражды, когда-то столь пламенные и самоотверженные, члены этих обществ

–115–

оправдывают собою слова Христовы о том, что *всякое растение, которое не Отец Мой Небесный насадил, искоренится* (Мф.15:13)

Но, тем не менее, на нас, на нас, братия, ляжет ответ за те уловленные лжецами души, которые проявили столько готовности лишаться, трудиться и нести скорби для ложно проповеданного им спасения, что если б им было благовременно раскрыто истинное спасение, они, может быть, оказались бы в числе лучших людей, в числе достойнейших сынов Церкви, наподобие прежнего гонителя, ставшего первоверховным Апостолом Господа. А теперь смотрите, сколько словесных овец Христова стада рассеялись по горам и дебрям заблуждений (Иез.34:5–7), и – о горестное ослепление – предпочитают в искании совершенства минутные затеи изолгавшихся празднословов вечному живительному пути и все исцеляющему врачеству Церкви! Конечно, причина тому не оскудение жизни в самой Церкви, ибо оно невозможно по слову Божественного её Зиждителя (Мф.16:18), но священное и возрождающее содержание жизни церковной остается вдали от взоров увлекаемого ложью общества; хранясь в обычаях благочестивых приходов и семейств, оно требует теперь того, чтобы люди, одаренные ведением, раскрывали его в определенных и ясно выраженных понятиях, доступных пытливым умам современности, показали бы неразрывную и ничем незаменимую связь церковности и совершенствования в добродетели, пользуясь для сего жизненным проникновением во внутренний смысл Божественных Писаний и Творений Отеческих, изучая в Истории Церкви и народов постоянную борьбу христианина с духом мира, исследуя чрез изучение богослужения нашего истинный путь духовного возношения человека к Богу и совершенству, и наконец, построив правильные законы познания и мысли чрез изучение наук философских. Не ясно ли теперь, что даже для теоретической борьбы с современными заблуждениями, требующей раскрытия

нравственного содержания нашей веры и Церкви, необходимо и для самого изучающего теснейшее сродство с подвигом христианской жизни, дабы не быть по отношению к богословским наукам в положении слепца, желающего изучать

–116–

живопись, или глухого, силящегося усвоить музыкальные познания. – Научно богословский труд, не сопровождавшийся соответственным настроением изучавшего и писавшего, является для всех и не глубоким и не убедительным и уж вовсе бессильным для нравственного воздействия на душу читателя или слушателя. В этом раскрывается смысл изречения апостольского: *проповедь моя не в препретелных человеческия премудрости словесех, но в явлении духа и силы (1Кор.2:4)*. Действенность нравственного влияния даруется Богом, сообразно с нравственным содержанием учителя независимо от его внешних качеств, как удельный вес различных тел измеряется их массой независимо от величины и внешнего вида.

Пуд песка весит столько же, сколько пуд золота, не больше и не меньше: подобно этому, если ты не стяжал себе должного количества любви и веры, то ни разнообразие познаний, ни образованность, ни красноречие не покорят сердец твоих слушателей; на твою долю достанутся, быть может, похвалы, известность и внешние отличия, но *приобрести брата (Мф.18:15)* ты не будешь в силах.

Но если так, спросишь ты: то может быть не нужна и наука? Нет, мы видим, что именно в научном освещении нравственного содержания веры нуждаются заблудшие братья; наука и особенно наука духовная, если изучается наряду с духовным совершенствованием, облегчает человеку сие последнее: не напрасно говорил Господь апостолам: *уже вы чисти есте за слово, еже глаголах вам (Ин.15:3)*, и не книжный подвижник путем многолетних подвигов поста и бдения освоюется с какой-либо истинной веры, которую другой уразумевает чрез благоговейное изучение отеческих писаний в одно лето.

Итак, да будет благословенна наука, образованность или знание жизни и красноречие! Пусть процветает и славится дом

сей, в котором эти три средства духовной милости нашли себе столь долговременный приют, но да не отделяются они от молитвы, послушания, братолюбия и трезвенного целомудрия, без коих для них нет ни произрастания, ни жизни. Пусть процветает у нас ученость, но пусть ярким пламенем горит и исполненная состра-

–117–

дательной любви ревность об общем спасении, пусть не предаётся забвению печаль об отпадших и колеблющихся, пусть подавляется всякий порыв недружелюбия, неуступчивого самомнения и зависти, дабы общение наше друг с другом служило не к расхищению духовных сокровищ, но ко взаимному созиданию по слову Апостола: *друг друга тяготы носите и тако исполните закон Христов (Гал.6:2)*, а еще: *«кийждо же вас ближнему да угождает во благое к созиданию» (Рим.15:2)*.

Послужит ли всем этим великим обязанностям нашим вновь наступившая учебная година или, напротив, еще далее отодвинут нас наше небрежение и грехи от предуставленного Господом назначения. То знает Он, Владыка времен, у Которого в книге записаны все наши грядущие движения и мысли (Пс.138:16), но мы в умиленной молитве вознесем сердца наши к Богу о даровании «добрых и полезных душам нашим» дабы «прочее время живота нашего в мире и покаянии скончати». Как бы ни слабы были наши нравственные силы, но если мы с верою просим этих и других даров у Господа, то конечно не оставит нас без плода Тот, Кто гору обещал сдвинуть по исполненной веры молитве: велики житейские соблазны, но сильнее Божественная благодать.

При размышлении о борьбе этих неравных сил в жизни нашей духовной семьи, – вспоминается одно повествование, правда, мирского писателя, но исполненное высокого сострадания к людям. Одно дитя узнало от матери о заповедной роще в их селе, в которой условлено было не ловить певчих птиц для того, чтобы они беспрепятственно увеселяли жителей; и вот дитя спрашивает, нет ли для людей таких безопасных приютов? Мать отвечает отрицательно и прибавляет, что если бы были для людей такие рощи,

свободные от податей и рекрутчины, то все крестьянки поспешили бы принести туда детей своих.

Не о податях вещественных думаем мы, братия, но о той горестной дани страстям и обленению духовному, о той постыдной для создания Божия рабской службе диаволу, от которых не ограждены почти нигде бедные сыны Адама. Но чем горестнее это сравнение, тем теплее и неустан-

—118—

нее да будет молитва о том, чтобы не ради наших достоинств, но ради блага Церкви Божией, благодать Господня соделала нашу Академию таким оплотом против искушений житейских, такою твердыней против нападений невидимых врагов, чтобы и живущие в ней благополучно совершали духовное восхождение от силы в силу, и даже учившиеся в ней прежде и обуреваемые ныне тревожностями житейскими, оглядываясь на свою духовную мать, при виде её плодотворной жизни и деятельности почерпали себе бодрость и стойкость в добре и истине. Аминь.

Архимандрит Антоний

**Поспелов И. Г., прот. Восемнадцатилетнее
служение в Лифляндии: [Рассказ священника] //**
**Богословский вестник 1893. Т. 4. № 10. С. 119–137 (2-
я пагин.). (Продолжение.)**

–119–

Статья четвертая¹⁶²¹

Служение при Венденской церкви в должности священника. Богослужение в тюрьме; присоединение одного арестанта к православной церкви и изъявление другим желания присоединиться; меры, тюремным правительством принятые против присоединения арестантов к православию; не дозволение открыть школу для арестантов; проводы двух арестантов к позорному столбу. Поругание освященной богоявленской воды.

Как член тюремного Комитета и тюремный священник, обязанный заботиться о духовных и даже телесных нуждах православных и иноверных арестантов в Венденском тюремном замке, я не редко навещал в этом замке вообще всех арестантов и православных, и католиков, и лютеран, и даже евреев; заботился о том, чтобы им не было холодно, и об удалении сырости в камерах. Всех арестантов, и особенно православных, наставлял, ободрял, утешал; приносил им имеющиеся у меня книги, особенно изданные мною на Латышском языке. На самом верху тюремного замка была особенная молитвенная комната, в которой мною или моим сослужителем раза два в месяц отправлялось богослужение-часы обычно на Латышском языке; при отправлении богослужения в тюремном замке я всегда говорил поучение. За это богослужение приходило много арестантов и иноверцев; думаю, кроме евреев приходили все арестанты, находившиеся в тюрьме. Для православных арестантов я совершал все духовные требы их, и каждый год они

–120–

говели, исповедовались и причащались в православной церкви, куда их всегда отпускали.

В тюремном замке иные арестанты оставались долго, по несколько лет и со мною ознакомились. Иные рассказывали мне и о своих преступлениях, большею частью жалуясь на несправедливость суда. Я разумеется всегда защищал суд и утешал арестантов тем, что если они невинны, то суд и оправдает их. Несколько арестантов-лютеран изъявили даже желание присоединиться к православию; они видели, что я посещаю арестантов в тюрьме, служу для них и что было для них важнее всего, я и арестантов православных приобщаю св. тайн Христовых, чего не делал лютеранский пастор. Эта снисходительная к несчастным заботам православной церкви без сомнения и располагала арестантов к православию. Но тюремное начальство крепко стояло за лютеранство и уклонилось даже от записи одного арестанта в число желающих присоединиться к православию, чего требовал закон о шестимесячном сроке между изъявлением желания принять православие и самым присоединением.

Один из арестантов, находящихся в тюрьме, не приписанный ни к какому обществу и не помнящий своих родителей, лет 22, изъявил желание принять св. православие. Арестант этот, по его словам, не принадлежал ни к какому вероисповеданию и никогда не был у св. причастия. Я стал к нему чаще ходить и учить его православной вере, чаще служить в молитвенной комнате. Пожелал он учиться по-русски; я с радостью помог ему в этом добром деле и он при помощи одного русского арестанта выучился читать по-русски и даже начал немного говорить. Достаточно по моему мнению приготовив к принятию св. веры православной означенного арестанта, я испросил разрешение Епархиального начальства присоединить его без шестимесячного срока, и в одно воскресенье пред богослужением в молитвенной комнате чрез св. миропомазание присоединил к св. церкви православной; при чем присутствовали все арестанты, собравшиеся на православное богослужение. Но это присоединение подняло целую бурю. Лютеране, мечтавшие уже о возвращении в лютеранство присоединенных

—121—

к православию, по крайней мере колеблющихся в нём, или уклоняющихся, вдруг видят новое присоединение и где же? на глазах самого лютеранского начальства – в тюрьме. Тюремное начальство конечно было уверено, что я обманул присоединенного мною арестанта обещанием за присоединение освободить его от заслуженного им наказания, или даже от ареста в тюрьме: такую напраслину на православное духовенство всегда разглашали ревнители лютеранства. Орднунгсгерихт немедленно потребовал новоприсоединенного в суд и подробно расспросил его о всём, касающемся его присоединения; по тому же делу требовал его и Ландсгерихт и, как заметил арестант, судьи между собою говорили, что он за присоединение к православию подвергнется строжайшему, чем другие наказанию. Без всякого сомнения присоединившийся арестант ничего, служащего к обвинению меня, не показал в судах и тюремное начальство не принесло на меня никакой жалобы за присоединение. Для отправления богослужения в тюрьме пригласили ревностнейшего пастора г. Соколовского из уездного Роннебургского латышского прихода: видно, на Венденского латышского пастора-старца мало надеялись; за богослужением пред арестантами пастор объявил, что присоединившийся к православию сделал дело Иуды предателя и получит награду Иуды.

Вскоре по присоединении и приобщении арестанта я пришел в тюремный замок, чтобы отправить в нём богослужение для арестантов, и к удивлению моему смотритель тюрьмы объявил мне, что меня не велено пускать в тюрьму. Господь с вами, говорю я смотрителю; да я ведь тюремный священник и должен посещать своих духовных детей; я член тюремного комитета, пред которым должны быть отворены двери тюрьмы. Ничто не помогло, – не велено, твердит мне смотритель тюрьмы, и указал на выставленную пред арестантскими камерами бумагу, в которой сказано, что к арестантам никого не должно впускать, кроме фискала, Орднунгсрихтера и смотрителя тюрьмы. Заметя, что в молитвенной комнате одни только православные арестанты и нет ни одного лютеранина, я спросил смотрителя тюрьмы:

почему нет здесь других арестантов, как это всегда бывало прежде? Да

–122–

другие не желают быть сегодня при богослужении, сказал мне смотритель. Я настоял, чтобы смотритель тюрьмы при мне же спросил оставшихся в камерах, желают ли они быть при богослужении православном? и оказалось, что арестанты лютеране, кроме двух и еще одного еврея, высказали желание быть при богослужении. Тогда смотритель объявил мне приказание Орднунгсрихтера, чтобы при православном богослужении были только православные арестанты, а при лютеранском только лютеране. Да разве закон воспрещает иноверцам присутствовать при православном богослужении? спросил я. Этого я не знаю, отвечал мне смотритель; но я не могу не исполнить приказания Орднунгсрихтера. Я попросил смотрителя доложить г. Орднунгсрихтеру, что арестанты лютеране желают быть при православном богослужении и просить его о дозволении им быть при этом богослужении. Ответ был такой, чтобы я писал об этом бумагу. Богослужение мною отправлено было в присутствии одних только православных арестантов.

Глубоко я поскорбел о том, что мне заперли двери тюрьмы и думал: вот что может сделать с русским священником немецкое-лютеранское начальство в Лифляндии, поставленное там русским православным царем между прочим и для того, чтобы служить пользе православия и оберегать от оскорблений господствующее в России вероисповедание! Написал я в Орднунгсрихт отношение, в котором просил указать закон, воспрещающий иноверцам присутствовать при православном богослужении, а равно и закон, воспрещающий тюремному священнику, члену тюремного комитета и увещателю посещать тюрьму во всякое время дня, когда только ему свободно, или когда потребует духовная нужда православного арестанта и тем доставлять арестантам духовное утешение и назидание. До того времени я всегда имел свободный доступ в тюрьму без особого на всякий раз дозволения и конечно это не было противозаконно; почему же теперь этого мне не дозволяется?

На мое отношение Орднунгсгерихт ответил, что вследствие требования г. уездного фискала входить во всякое время к содержащимся в здешней тюрьме арестантам дозволяется только г. фис-

—123—

калу и лицу, которое занимает должность начальника уездной полиции, — Орднунгсрихтеру; кроме их все без исключения другие лица могут посещать арестантов не иначе, как в присутствии тюремного смотрителя. «Если вы хотите посетить тюрьму», писал мне суд, «то тюремный смотритель, или нижеподписавшийся Орднунгсрихтер (Гринблатт) всегда будут провожать вас. Относительно арестантов, которые идут на богослужение, сделано распоряжение, что когда лютеранский пастор отправляется в тюремную церковь, лютеранские арестанты приводятся туда (хотя бы и не хотели?) тюремным смотрителем; равным образом, когда вы будете отправлять богослужение, то таким же порядком будут приводиться туда православные арестанты. Не запрещается лютеранину идти на отправляемое вами богослужение, если он будет того желать». Как очевидно, в этом ответе ни на какой закон не указано, а только прописано требование уездного фискала. Я не удовольствовался этим распоряжением и указал на статьи закона (38 и 43 Уст. Общ. Попеч. о тюрьмах XIV т. св. зак.), по которым, как член тюремного комитета, я должен быть снабжен билетом на вход в места заключения арестантов. Этот билет и должен дать мне право посещать арестантов, когда мне возможно. Как тюремному священнику мне тюрьма должна быть открыта всегда, особенно когда потребует духовная нужда того, или другого арестанта, например больного. Я не имел ничего против того, чтобы при посещении арестантов меня сопровождали г. Орднунгсрихтер, или смотритель тюрьмы; но так как последний чиновник занимает должность марш-комиссара при Орднунгсгерихте и очень часто отлучается из города в уезд, а равно и сам начальник полиции тоже часто не бывает при тюрьме, то я просил суд сделать распоряжение, чтобы вышеозначенные чиновники отнюдь не затрудняли мне немедленно входить в тюрьму и посещать арестантов.

Но лютеране мало надеялись на зрителя тюрьмы; поэтому при моем посещении арестантов сопровождал меня сам Орднунгсрихтер. Это сопровождение не могло стеснять меня в моих наставлениях и утешениях арестантам, но не позволяло им откровенно высказывать мне о

—124—

своим душевным состоянием, — они боялись высшего начальника, — особенно боялись выразить свое сочувствие к русской вере. И если бы какой смелый арестант стал мне жаловаться на несправедливость суда, как бывало прежде, он очень сильно поплатился бы за оскорбление суда. Самые книги, даваемые мною православным арестантам для чтения, конечно строго воспрещалось читать лютеранам.

Тот же Орднунгсрихтер явился и на отправляемое за тем мною в молитвенной комнате богослужение. Арестантам объявлено было, что кто из них желает, тот может быть при православном богослужении. Начальству не удобно было не объявить этого всем арестантам и лютеранам, а тем более неудобно было удерживать в камерах желающих присутствовать при богослужении и сказать мне, что арестанты-лютеране не желают вместе с православными молиться Богу. Я мог, как и прежде, потребовать при мне же спросить их, желают или не желают они быть при православном богослужении. Собралось желающих очень довольно. Когда вошел в молитвенную комнату один арестант-полунемец, то г. Орднунгсрихтер спросил его по-немецки: знает ли он, что теперь имеет быть служба русская и хочет ли он быть при ней? Арестант-лютеранин отвечал, что знает это и хочет быть за службой. Таким вопросом арестанту дано было понять, что ему, лютеранину немцу, не след быть при русской службе. Арестант без всяких допросов знал, что будет именно православное богослужение и охотно шел на это служение. Кто не хотел быть при православном богослужении (два или три арестанта), тот и оставался в камере.

Во время отправления мною богослужения г. Орднунгсрихтер сидел на стуле. Я мог бы конечно попросить его стоять при православном богослужении, как того требует устав:

но мое прошение, или требование могло встретить возражение со стороны чиновника, – он мог сослаться на усталость, или слабость; мог указать на то, что я служу не в православной церкви, а в лютеранской тюрьме. А главное, что меня удержало от такого требования, это было нежелание при иноверцах вступать в спор с на-

–125–

чальником полиции и прервать богослужение, что не могло бы благотворительно повлиять на молящихся.

За богослужением я сказал поучение о крестных страданиях Спасителя за наши грехи: «страдал милосердый Господь и за грехи всех несчастных и страдальцев, говорил я, – страдал и за вас, заключенных здесь. Поэтому пусть каждый из вас ищет себе отрады и утешения в Господе нашем Иисусе Христе и в самом несчастнейшем своем положении каждый из вас найдет в Нём не земное, а небесное утешение». Некоторые арестанты, видимо, были тронуты. Все богослужение было отправлено и моя речь была, сказана по-латышски, – арестанты едва ли не все были латыши и несомненно все понимали по-латышски; поэтому богослужение в тюремной молитвенной комнате всегда отправляемо было мною по-латышски.

Лишь только кончилось богослужение, как один молодой арестант-лютеранин объявил мне, что он желает присоединиться к православию. Г. Орднунгсрихтер был поражен заявлением арестанта. Пусть прежде я посещал один арестантов и мог, по его понятию, наедине нашептывать им разные несбыточные обещания; но теперь я посещал арестантов при нем самом и ничего предосудительного не говорил им; конечно был ласков с ними, утешал их, – и никого из них даже не приглашал принять православие. Ничего соблазнительного для лютеран не было и за богослужением, и вдруг арестант захотел принять православие, – а недавно один уже и был присоединен. Лютеране не понимают, как благотворно, как привлекательно православное богослужение для простого, не предубежденного человека. Я, а равно и г. Орднунгсрихтер объявили желавшему принять православие, что закон не воспрещает переходить из лютеранства в

православие, но за этот переход никакой выгоды земной он не получит и ни какого облегчения от заслуженного им наказания ему не будет. Ничего этого я не хочу, говорил арестант, я хочу только принять веру православную, «я не хочу быть, как скот». Горько было конечно выслушать эти последние слова арестанта приверженцам лютеранства и особенно г. Орднунгсрихтеру.

—126—

Что именно хотел высказать ими изъявивший желание принять православие? не известно. Может быть то, что до присоединения мною арестанта к православию содержащиеся в тюрьме лютеране были как бы совсем забыты пасторами и, как помню, их никогда не причащали. Может быть и то, что тюремное начальство, встревоженное присоединением к православию арестанта, пригласило в тюрьму пастора, который немедленно же хотел принять на причастие всех арестантов, но иные не захотели приступить к этому таинству, не приготовясь к нему и едва ли даже не пообедавши, и говорили: разве мы скоты, что пойдем на причастие не готовые к тому? Я объявил арестанту, что он может быть присоединен к православию не скоро, а только чрез шесть месяцев после изъявления им желания принять православие, а в это время он должен готовиться к тому и изучать св. веру православную. В пять часов по полудни я обещал прийти в тюрьму и принести арестанту книги, по которым он мог бы знакомиться с православием: при чем просил г. Орднунгсрихтера сделать распоряжение, чтобы мне был свободный вход в тюрьму. Так как закон повелевал записывать изъявляющих желание принять православие в особую шнуровую книгу при полицейском чиновнике, и снабжать их особыми печатными свидетельствами о записи их в означенную книгу, а такого свидетельства у меня с собою не было; то я просил г. Орднунгсрихтера подписать это свидетельство, которое я обещал немедленно прислать в суд и действительно послал. В назначенное время я поспешил в тюрьму, но здесь мне объявили, что арестант, изъявивший желание принять православие, немедленно после полудня был выпущен из тюрьмы. Не утерпел я и в слух некоторых арестантов сказал: вот, какая сильная вера православная! Лишь

только арестант изъявил желание принять её, как немедленно же был освобожден из тюрьмы. К вечеру я получил из Орднунгсгерихта отношение с возвращением свидетельства об изъятии арестантом желания принять православие без подписи его как Орднунгсрихтером, так и арестантом. В отношении прописано, что в свидетельстве нет подписи арестанта и теперь

–127–

он выпущен из тюрьмы Ландсгерихтом; поэтому де оно и не подписано Орднунгсрихтером. Но свидетельство в суде было получено еще тогда, когда арестант был в тюрьме и когда мог бы подписать его; ему не дали подписать свидетельства. Без всякого сомнения арестанта убеждали оставить намерение присоединиться к православию, а когда он оставался твердым на своем намерении, то удалили его из тюрьмы, чтобы он не оставался под моим надзором. Не мудрено, что арестанта отвели в его деревню под конвоем, чтобы он не зашел ко мне за обещанными ему мною книгами, да сообщили местному пастору иметь особое попечение о колеблющемся в лютеранстве.

И присоединение одного арестанта к св. православной церкви и изъятие другим арестантом желания присоединиться усилили тревогу лютеран и заставили лютеранствующее начальство принять следующую меру к удалению арестантов лютеран от соблазнительного для них и по понятию начальства развращающего их православного богослужения. На общем, вероятно, совете составлено было и дано от имени фискала следующее предложение Орднунгсгерихту.

М. Ю. Венденский

уездный фискал

26 Июня 1865 г.

№ 132.

В Венденский Орднунгсгерихт предложение.

«Содержащиеся в здешней казенной тюрьме арестанты неоднократно высказывали то пред председателем одного суда, то пред тюремным смотрителем, что они посещают богослужение, вероисповедания которого они сами не

исповедуют, только для препровождения времени. Но так как в сем отзыве заключается унижение христианского богослужения и тюремное управление не может иметь намерения заботиться о развлечении арестантов и при том столь недостойным образом, ему напротив вменено в обязанность наблюдать за строгою нравственностью в тюрьмах; то сим предлагаю Орднунгсгерихту немедленно строжайше приказать, чтобы с сего времени арестанты в

–128–

здешней тюрьме посещали только богослужение того вероисповедания, которое они сами исповедуют».

Подпись фискала.

Этот документ – достойный хитрого ума немцев-лютеран образец, как они умеют действовать во вред православию под более или менее благовидными предлогами. Они, видите ли, не могут допустить, чтобы православное богослужение унижалось присутствием арестантов-лютеран, посещающих оное только для развлечения, – не хотят допустить, чтобы арестанты развлекались богослужением и при том столь недостойным образом, унижая святое богослужение и тем выражая свою безнравственность. Поэтому строжайше предписывается не допускать арестантов лютеран за православное богослужение. Истинный смысл этого документа, очевидно, тот, что лютеране, присутствуя за православным богослужением, трогаются им, привлекаются к св. церкви православной и тем соблазняются оставить лютеранство и принимают православие, чем, по мнению лютеран, развращаются. От этого соблазна и разврата сохранить арестантов-лютеран и считает своим долгом лютеранствующее тюремное начальство и строжайше запрещает им посещать православное богослужение.

Тонко задуманное предложение г. фискала представлено г. губернскому прокурору, тоже немцу и лютеранину, который, конечно, вполне одобрил распоряжение Венденского фискала. При отношении Орднунгсгерихта прислано оно было и мне с тем, конечно, намерением, чтобы я оставил свою заботу об арестантах-лютеранах. Напрасно мне и жаловаться на Венденское начальство, потому что об этом распоряжении уже

донесено высшему начальству. А если русский поп, так рассуждало лютеранствующее начальство, и пожалуется на это распоряжение: все же времени пройдет не мало и глупое желание арестантов посещать православное богослужение остынет; да можно будет некоторых из них или совсем выпустить из тюрьмы, или переселить в другие места.

Я был глубоко возмущен и огорчен таким распоряжением тюремного начальства, официально осмелившегося

—129—

называть православное богослужение вредным для нравственности арестантов-лютеран, или иначе развращающим их. Кроме представления об этом Высокопреосвященнейшему Платону я нависал в Венденский Орднунгсгерихт следующее отношение.

«Во имя разума, во имя закона, во имя высокого достоинства христианского богослужения сим решительно протестую против предложения г. уездного фискала от 26 сего июня за № 132, которым строжайше воспрещается арестантам лютеранского исповедания посещать православное богослужение.

Разум человеческий ясно показывает, что высокое и прекрасное, каково православное богослужение, не может быть унижено тем, которые занимаются им и для препровождения только времени. Ясно, как день, и то, что занятие высокими и прекрасным, хотя бы и от нечего делать, а только для препровождения времени, не может иметь вредного влияния на нравственность занимающегося им, напротив занимающийся тем, хоть бы и не вполне понимая то сначала, но свыкаясь с оным, тем самым приближает к себе высокое и прекрасное и сам должен становиться не хуже, а лучше, и, значит, нравственнее.

По 54 ст. Уст. Общ. Попечен. о тюрьм. XIV том. св. зак. требуется, чтобы назидание арестантов в правилах христианского благочестия и доброй нравственности было исполняемо неопустительно; но где арестант может найти лучшее назидание, как не за православным богослужением? Тою же статьей требуется, чтобы богослужение было

совершаемо в тюремных церквях, или в особых помещениях, и чтобы арестанты воскресные и праздничные дни проводили между прочим в молитве. Без всякого сомнения богослужение в тюрьмах должно быть совершаемо для арестантов и закон нигде не запрещает арестантам-иноверцам посещать православное богослужение. На каком же основании г. фискал запрещает это? Пусть укажет ясный закон на то, или же прямой вывод из закона. Он думает, что от такого посещения арестанты будут недостойным образом развлекаться и будут безнравственны; глубоко он ошибается и недостойно унижает

—130—

православное богослужение; при том его мнение не закон и, как выше показано, противоречит закону.

Не понимаю, как только может прийти на мысль христианину, будто иноверец, посещая православное богослужение, будет иметь развлечение недостойное христианина и его нравственность пострадает от того. Православное богослужение состоит из молитвы к Богу, святых песнопений, чтения слова Божия, поучений, прямо основанных на слове Божию. Ужели же арестант-иноверец, молясь Господу Богу и общему нашему Спасителю, слыша прославление Его величия и дел любви и милосердия к роду человеческому, слушая слово Божие и чисто нравственные поучения, ужели может от того стать безнравственным? Без сомнения, некоторые иноверцы посещают православное богослужение и в церкви православной только для препровождения времени; основываясь на предложении г. фискала, полиции следует строжайше воспретить всем иноверцам посещать богослужение в церкви православной; потому что разврат общества допускать никак нельзя. Да если бы некоторые арестанты заявили, что они читают библию для препровождения времени; ужели на этом основании нужно было бы строжайше воспретить читать эту св. книгу, потому что в этом отзыве заключается унижение для слова Божия и тюремное управление не должно заботиться о развлечении арестантов? Вот какой нелепый вывод ясно вытекает из воспрещения арестантам-иноверцам посещать православное богослужение. Из того же предложения следует

уже и то, что нужно строжайше воспретить всем православным и лютеранам посещать богослужение в их собственных церквах; потому что нет никакого сомнения, что некоторые христиане посещают и свое богослужение только для препровождения времени и потому развлекаются будто недостойным образом и могут быть от того безнравственными.

И так находя предложение г. фискала о воспреещении арестантам-иноверцам посещать православное богослужение вредным для нравственности арестантов, противным закону и оскорбительным как для православного, так и вообще для христианского богослужения, сим покорнейше прошу Венденский Орднунгсгерихт остаться при своем

–131–

решении, прописанном в отношении его ко мне от 25 сего июня и по прежнему не запрещать арестанту-лютеранину идти за православное богослужение, если он того пожелает. О своем решении покорнейше прошу сей суд почтить меня уведомлением, и если суду не угодно будет исполнить моей просьбы, покорнейше прошу указать тому законные причины».

Мой протест представлен Венденским Орднунгсгерихтом на решение самому начальнику Лифляндской губернии, сколько помню, графу Кейзерлингу, – брату Попечителя Дерптского учебного округа, не менее г. фискала и Венденского Орднунгсгерихта противившемуся присоединению лютеран к православию. Как истый лютеранин и немец, г. начальник Лифляндской губернии без сомнения принял мой протест только к сведению и едва ли что отвечал Орднунгсгерихту. Но он принужден был ответить Архипастырю Рижскому, который по моей жалобе на распоряжение Венденского фискала просил его приказать, чтобы мне дозволен был свободный доступ в тюремный замок и чтобы тюремное начальство не воспреещало арестантам-лютеранам посещать православное богослужение. Законное требование Владыки и было исполнено, хотя и не скоро.

Другое столкновение с Венденским тюремным начальством было у меня по случаю моего намерения открыть в тюрьме школу для арестантов. По моему предложению некоторые

арестанты высказали мне свое желание учиться каждый день чтению, письму, арифметике и закону Божию и я, при помощи членов своего причта, решился открыть в тюрьме школу. Комната для школы в тюрьме была очень удобная, та самая, в которой по воскресным дням отправлялось для арестантов богослужение. Об открытии для арестантов школы я официально отнесся в Венденский Орднунгсгерихт. Но поклонники просвещения лютеране не позволили мне открыть школу в тюрьме; без сомнения они опасались сближения арестантов со служителями православной церкви и, по их понятию развращающего арестантов-лютеран влияния православного священника. В ответе своем на мое отношение суд прописал, что требование мое касательно открытия школы в тюрьме

—132—

судом исполнено быть не может, — что для уголовных арестантов, состоящих под следствием, не может быть устроена школа и содержащиеся в отдельных помещениях арестанты не могут быть собираемы для учения в одной комнате. Я протестовал против этого отказа и в своем отношении писал, что, по христианскому рассуждению, чем глубже кто из ближних пал, тем больше попечения о нём требуется со стороны других христиан, тем больше нужно его вразумлять, наставлять, а всё это и будет делаться в школе. Поэтому школа благотворительна будет и для уголовных арестантов, находящихся под следствием. Последние не могут сходиться вместе, конечно, потому, чтобы им не сговориться, что и как показывать в суде; но это только те, которые прикосновенны к одному и тому же делу. Таких можно разделять и при обучении, одного посылать в школу в один день, другого в другой, или же отделять их одного от другого в школе и строго воспрещать им разговаривать между собою. Мой протест представлен высшему Лифляндскому начальству, конечно тому же губернатору графу Кейзерлингу и остался без ответа. Но жаловаться Епархиальному начальству на не дозволение мне тюремным начальством открыть школу для арестантов я не имел основания.

В той же Венденской тюрьме был такой случай. В ней содержались три важных преступника-латыша. Их обвинили, как помню, в ограблении одного помещичьего имения и едва ли не в убийстве. Упорно они отрицали свою виновность в этом преступлении; но их обвинили и приговорили к каторжным работами. Двое из них вовремя производства дела изъявили желание принять православие, и я присоединил их; не помню, чтобы тюремное начальство оказало какое-либо противление этому присоединению; это случилось, без сомнения, потому, что шестимесячный срок между изъяснением желания принять православие и самими принятием был в 1865 году отменен и суд лишен был возможности препятствовать как записи желания, так и присоединению. Может быть и сверху дали суду понять неблаговидность его неправильных действий во вред православию. А всего скорее это

—133—

могло произойти от того, что арестанты, как грабители и убийцы, по лютеранскому понятию, не достойны принадлежать к просвещенной вере лютеранской и пусть де они идут в русскую веру, которая принимает всякое отребье мира; да при том они уже навсегда оставят Остзейский край и не могут увеличить в нем число жителей православных. Когда последовало утверждение приговора о наказании означенных преступников, и они должны были выслушать этот приговор; то я официально приглашен был для сопровождения арестантов из тюрьмы на позорной колеснице к позорному столбу, устроенному за городом. Так как я признавал себя тюремным священником; то и не думал уклоняться от этой прискорбной обязанности сопровождать арестантов к позорному столбу. В суде я узнал, что приговор арестантам будет прочитан у столба по-немецки; я возражал против такого объявления, какого не будут понимать арестанты, которым главным образом и нужно знать содержание приговора; они по-немецки ничего не понимают; не поймет немецкой речи и большинство зрителей, которых по случаю базарного дня будет у позорного столба, конечно, много и это будут, главными образом, латыши. Поэтому я предлагал приговор перевести на латышский язык и по-латышски

прочитать его у позорного столба. Мое предложение не было принято, закон, видите, установил в Остзейском крае немецкое судопроизводство, – и отступить от этого закона суд не имеет права. А как вы в суде допрашиваете виновных и свидетелей, не понимающих немецкого языка? спросил я. Конечно, на понятном для них их природном языке, но записываем их показания по-немецки. И эти показания не понятные для показывающих вы прочитываете им и даете подписывать? еще спросил я. Зачем прочитывать? Суд в своей записи не изменит показания и допрашиваемый только подписывает свое показание, неграмотный обычно чертит пером три креста. Мудреные порядки в суде выдумали немцы! Усадили меня с разбойниками на колесницу и чрез весь город провезли до позорного столба, около которого собралась толпа народа, главным образом, латышей. Помнится, я был в епитрахили; был ли у меня крест в

–134–

руках, не помню. Явился к позорному столбу и г. пастор, потому что один из преступников был лютеранин. Везде, где можно, обыкновенно лютеранским пасторам давалось преимущество пред православными священниками; но у позорного столба дали преимущество мне и по прочтении арестантам латышам немецкого приговора об осуждении их на каторжные работы, попросили меня сказать им наставление. Может быть, дали мне преимущество пред пастором у позорного столба потому, что это было место позорное, – там и должен первенствовать русский поп, по мнению лютеранствующего начальства. Может быть, хотели поставить меня в затруднение и пред собравшимся народом унижить, если бы я отказался от речи, или сказал по-латышски неправильно, или не вразумительно. Может быть, хотели лишить меня возможности в своей речи арестантам повторить только содержание речи пастора; о православных священниках слишком невыгодное понятие имели немцы.¹⁶²² Но при помощи Божией без затруднения сказал я наставление арестантам. В нем убеждал арестантов со смирением и покорностью воле Божией нести положенное на них наказание и бояться не суда

людского и наказания временного, а суда Божия и наказания вечного. Придет время, говорил я, когда пред праведного Судию и Господа соберется не такое число народа, какое собралось здесь пред вами, а соберутся все люди, которые когда-либо жили на свете. И сидящий на престоле славы Господь осудит на муку вечную не тех, которые здесь на земле понесут тяжкое наказание за свои преступления, а тех, которые безжалостны и немилостивы были к своим ближним, которые не имели веры в Спасителя и остались нераскаянными в своих беззакониях до конца своей жизни. После меня говорил речь пастор; содержание его речи не помню.

Тяжелое и непростительное для просвещенного христианина оскорбление нанесло православной церкви лютеран-

—135—

ствующее Венденское начальство в праздник Богоявления Господня, кажется, в 1866 году. Обычно в этот праздник по уставу св. православной церкви освящается вода накануне в храме, а в самый праздник в воспоминание крещения Господня в Иордане освящается она на реке, или на другом водном источнике. В Вендене она освящалась на площади среди города в резервуаре, из которого берет воду весь город. В этот резервуар течет вода по подземной трубе из какого-то источника или ключа за городом; из резервуара по трубе же вытекает вода и в ниже стоящую часть города. Вода обычно стоит в резервуаре на такой высоте, что её удобно брать ведрами. Накануне или утром в самый праздник Богоявления Господня по просьбе священника городовой сток воды из резервуара, преграждается, и она поднимается так высоко, что священнодействующий удобно может погружать в ней св. крест. На православный праздник Богоявления Господня в город обычно стекается значительное число крестьян-латышей православных и лютеран и освященную Богоявленную воду из резервуара берут в дома, поят ею и своих лошадей. По отправлении богослужения в церкви весь Венденский причт и молящиеся крестным ходом отправились на площадь, чтобы освятить воду в резервуаре, богослужение отправлялось по-

латышски, так как масса народа, окружавшего резервуар, были латыши. Крест на голове в крестном ходу нес я, равно как и освящал воду; после освящения воды я сказал собравшемуся народу по-латышски речь, в которой разъяснил, что вода освящается молитвою, словом Божиим и погружением в неё св. креста, на котором изображен сам Спаситель, все освящающий и приглашал всех с верою употреблять освященную воду во здравие и спасение. Берите св. воду и вы, иноверцы, говорил я; св. церковь православная, как истинная церковь Христова, никому из вас не отказывает в священной воде, – вот она остается здесь для употребления всем желающим освящения. Крестный ход обычным порядком возвратился в церковь.

Утомленный богослужением, я попросил моего сотоварища-священника обойти со святою водою православных прихожан, чтобы освятить их жилища, богоявленную во-

–136–

дою, а сам остался дома. Придя на площадь, причт увидел следующую сцену. Православные русские солдаты местной инвалидной команды, предводительствуемые Венденским Орднунгсрихтером, подвезли к резервуару с освященною Богоявленную водою пожарную трубу чрез неё выкачивали святую воду и поливали ею смежные здания и лютеранскую церковь. Некоторые насмешники громко говорили: ну, полетела на воздух русская святость. Заплакал я, услышав от возвратившегося священника о поругании православной святыни начальником полиции православного русского царства, при помощи русских православных воинов, в великий православный праздник Господень. А еще кричали и кричат лютеране-немцы Остзейского края, что стесняют их религиозную свободу, что их обижают в пользу православного господствующего вероисповедания! Нет, не слабые православные обижали сильных лютеран, – это было немыслимо; а лютеране всячески притесняли и оскорбляли православных.

Не знаю, что я сделал бы, если бы сам пошел для окропления святою водою домов православных и увидел поругание святыни. Думаю, что я не остался бы праздным

зрителем итога поругания, – думаю, что я употребил бы все свои силы для прекращения этого поругания. Надел бы, например, на себя епитрахиль, взял в руку крест и громко сказал бы солдатам: шапки долой; на молитву! и сам с причтом запел бы: *во Иордане крещающуся Тебе, Господи*. Потом именем закона попросил бы Орднунгсрихтера немедленно прекратить возмутительное для православных занятие, оскорбляющее святыню господствующей церкви; сделал бы внушение и самим Христолюбивым воинам.

Донес я своему Архипастырю об этом происшествии. Что же последовало? Оказалось, видите-ли, что Венденское начальство пред праздником Богоявления Господня получило новую пожарную трубу, едва ли не в дар от пожарного страхового общества; и вот, ему будто бы необходимо было как можно скорее испытать, как высоко поднимает она воду? Если же начальство брало для этого опыта воду из общего для всего города резервуара: то на это оно имело полное право; притом в другом месте

–137–

брать воду совсем было неудобно, а в резервуаре её скопилось много. Она была освящена; но ведь кропят же ею сами православные везде и в домах, и на дворах, и этим святость воды не оскорбляется; какое же для неё оскорбление, что ею из трубы поливались здания? Вот вам немецкое рассуждение! Раньше праздника Богоявления Господня, или позже, видите ли, Орднунгсрихтеру никак нельзя было испробовать трубу; ему нужно было сделать пробу только что освященною водою, разлить её поскорее, да чтобы все латыши, собравшиеся на церковное торжество видели это пренебрежительное отношение к только что освященной воде, столь чтимой православными. Этого оскорбления мог не понять разве только глупый ребенок, а умный и хитрый немец-лютеранин, понимал его, конечно, очень хорошо.

Протоиерей Иоанн Пospelов

Шостьин А. П. Магистерский диспут: [Глаголев Д. С., свящ. Второе великое путешествие св. апостола Павла с проповедью Евангелия (Деян. 15:40–18:22): Опыт историко-экзегетического исследования. Тула, 1893] // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 10. С. 138–152 (2-я пагин.).

–138–

Заканчивая учебный свой год, Московская духовная академия имела утешение еще раз убедиться в том, что выпускаемые ею питомцы уходят из неё с серьезно-научным направлением, с полною готовностью работать на ученом поприще при малейшей к тому возможности и с достаточным навыком к таким работам. Мы разумеем два магистерских диспута (коллоквиума), которые состоялись в стенах академии на одной из последних недель учебного 18⁹²/93 года.

Скажем пока о первом из них.

Он происходил в воскресенье, 23 мая, в шесть часов вечера, в академическом актовом зале. В качестве магистранта выступил инспектор-законоучитель Тульского епархиального женского училища священник Д.С. Глаголев, защищавший диссертацию под заглавием: «Второе великое путешествие св. ап. Павла с проповедью Евангелия. (Деян.15:40–18:22). Опыт историко-экзегетического исследования» (стр. I–III–336+XII. Тула, 1893). – Как выяснилось из обычного биографического очерка, прочитанного секретарем академии пред началом диспута, Д.С. Глаголев – сын протоиерея г. Крапивны, Тульской губернии. По окончании курса в Тульской духовной семинарии в 1884 г., он был послан семинарским начальством в Московскую духовную академию, откуда вышел в 1884 г. со степенью кандидата богословия и с правом на получение степени магистра без новых устных испытаний. После трехлетней преподавательской службы в духовных семинариях, Пермской и

–139–

Владимирской, он перешел на должность инспектора и законоучителя Тульского епархиального женского училища и, состоя на этой должности, в 1892 г. принял сан священника.

По прочтении этого *curriculum vitae*, магистрант произнес небольшую речь, в которой обратил внимание слушателей прежде всего на благовременность и важность появления у нас научных исследований о жизни и трудах ап. Павла. По его словам, печальным явлением в церковной жизни должно быть названо то, что даже в образованном обществе нашем найдется очень мало лиц, знающих жизнь ап. Павла, и еще менее – понимающих его творения. «В наших церквах, – говорил оратор, – чуть не ежедневно читаются зачала из посланий ап. Павла, но количество разумеющих эти чтения ничтожно. Всего же прискорбнее, что русский человек совершенно как бы свyksя с этим: для него церковное чтение Павловых посланий представляет обыкновенно не урок веры и жизни христианской, а чисто-механический акт, лишенный высокого назидательного значения. И вот, св. евангелие и послания ап. Павла, стоящие в самой тесной связи по самому существу их, оказываются у нас в действительности разделенными: между тем как евангелие внимательно слушают и читают, даже отчасти исследуют, писания св. Павла – этот ближайший комментарий к евангелию – оставляют без всякого внимания, и их не только не ведают, но и разума в них не нудятся сведети». Заметив мимоходом, что крайний вред такого неестественного разделения обнаружился со всею очевидностью на том извращенном понимании евангелия, какое встречаем у гр. Л. Толстого, вздумавшего толковать евангелие без руководства апостольского комментария, о. Глаголев выставил далее на вид крайнюю скудость нашей литературы по вопросу о жизни и трудах великого апостола языков; при этом высказал пожелание, чтобы «в возможно близком будущем появились в православной Руси жизнеописание ап. Павла и толкования его посланий, написанные в строго-научной, а также и в популярной форме, чуждые тех недостатков, которые православный исследователь находит в трудах даже выдающихся за-

–140–

падных ученых». Собственные его авторские притязания не идут далее того, чтобы дать сколько-нибудь ценный материал дальнейшим русским труженикам, имеющими поработать над указанными сейчас темами: – и книга его представляет особого рода комментариев на Деян.15:40–18:22, написанный в виду той именно цели, чтобы изобразить самый замечательный период в жизни ап. Павла. Этою-то главною целью сочинения объясняются некоторые особенности его, – напр. то, что по местами краткие выражения Дееписателя комментируются на пространстве десяти и более страниц. – Закljučая речь свою магистрант добавил, что он отлично сознает недостатки своего труда, но при этом сознании утешает себя мыслью что апостол радовался, когда проповедовали Христа даже «не чисто» (Флп.1:16–19), он же (автор) проповедовал учение св. Павла, следовательно – и Христа, «с самым добрым расположением».

После речи магистранта начались ученые прения. Официальными оппонентами были: о. инспектор академии архимандрит Григорий и доцент (теперь ординарный профессор) по кафедре Св. Писания Нового Завета М.Д. Муретов. – Из них первый начал речь свою заявлением, что чтение книги магистранта доставило ему *часы* высоких духовных наслаждений и лишь *минуты* разочарований. Затем, уподобив историко-эзегетический труд о. Глаголева мозаикой картине, он предъявил к нему два требования: во-первых, чтобы все отдельные единичные факты, как различные камни в мозаике, были тщательно обследованы, критически проверены и правильно изложены; во-вторых, чтобы общая композиция их, подобно той же картине, заключала в себе какую-нибудь высшую объединяющую идею. Вот этому-то последнему требованию, – требованию основной идеи, которая проникала бы все сочинение от начала до конца, – труд о. Глаголева, на взгляд оппонента, не удовлетворяет. Такою идеею прежде всего и естественнее всего должен бы быть образ самого ап. Павла, как благовестника. Но в книге магистранта, при подробных рассуждениях и о том, какая фигура была у ап. Павла, и о способе его передвижения (пешком ли, на ослах ли), и о том ремесле, каким он добывал

себе пропитание, – при всех этих рассуждениях нельзя найти целостного образа великого Павла именно как благовестника, любвеобильнейшего, самоотверженного, неустанного, разрушающего без меча целые цивилизации. Начертанию такого целостного образа Павлова не могло препятствовать то обстоятельство, что в книге описывается лишь несколько лет жизни апостола. Св. Иоанн Златоуст говорит об ап. Павле, что он «подобен небу: где бы ни стали смотреть на небо, в Афинах ли, в Коринфе ли, в Ефесе ли, везде оно одинаково, – ясно в ясный день и пасмурно в дождливый; так и Павел, – он всегда один и тот же». И следовательно, описать надлежащим образом даже три только года Павловой жизни значило бы описать всего Павла. – В ответ на это замечание оппонента магистрант поставил вопрос: «можно ли найти такой целостный образ ап. Павла-благовестника у самого Иоанна Златоуста?» К этому он прибавил еще, что по местам в книге его имеется весьма не мало заметок, характеризующих ап. Павла, что у него выбраны и приведены почти все Златоустовы характеристики апостола, но что выделять особо общую характеристику великого благовестника ему было неудобно по самой задаче труда, представляющего собою последовательный комментарий нескольких глав книги Деяний Апостольских.

Не согласившись с магистрантом, чтобы его книга была действительно комментарием на несколько глав Деяний Апостольских, – не согласившись на том основании, что в ней сравнительно очень мало филологических, археологических, географических и т. под. разъяснений, какими обыкновенно бывают наполнены библейские комментарии (напр. лучший из них – Мейера), гораздо же больше в ней обще-богословских и исторических рассуждений, – оппонент не признал удачными и некоторые его попытки охарактеризовать ап. Павла. Так напр., на стр. 10–11 он выражает мысль, что ап. Павел нередко испытывал «тяжелое чувство одиночества»; а между тем известно, что люди занятые и непраздные, каким без сомнения был ап. Павел, *непрестанно* заботившийся о всех церквях и

молившийся о них, не знают и не боятся тоски от одиночества: эта тоска – удел только праздных натур.

–142–

В другом месте (стр. 144) он полагает, что ап. Павел дорожил языческим общественным мнением. Наконец, ему кажется даже, что ап. Павел питал к своей родине (Тарсу, полному всякого нечестия) какую-то безотчетную любовь просто потому, что «и дым отечества нам сладок и приятен»; тогда как святой человек знает только *одно* отечество и *одно* рождение. Словом, – приписывать апостолу отмеченные сейчас качества и чувства значит, по мнению оппонента, не понимать духовности Павлова мировоззрения и высоты его настроения. – На это магистрант возразил, что великий апостол был все-таки *человеком* (как и Златоуст сказал о нем: «хотя и Павел, все-таки человек»), что отрицать в нём человеческих чувств отнюдь нельзя и что это открывается из его же собственных посланий: в них напр. нередко, жалуясь на то, что его все почти оставили, апостол просит Тимофея и других прийти к нему скорее (2Тим.4:9–11 и др.).

Возвращаясь снова к первому своему возражению относительно недостатка в сочинении магистранта общей основной идеи и развивая эту мысль далее, о. инспектор заметил, что самое заглавие сочинения подсказывало автору еще другую идею, которая также должна бы быть проведена и раскрыта в его исследовании. Это именно идея великого переворота, произведенного проповедью ап. Павла в посещенных им странах. Как труд по истории насаждения христианства, книга о. Глаголева, по мнению оппонента, должна была показать: как совершилась эта перемена, как пало языческое мировоззрение и как утвердилось христианское. Между тем, самое описание наличности языческого духовного содержания, с которым боролся ап. Павел, магистрант признает делом сторонним для своей задачи. Если же и делает все-таки попытки описать языческие Афины, Коринф, Фессалоники и др., то в этих описаниях его, основанных не на первоисточниках, все языческие города с их культами оказываются совершенно похожими друг на друга. – Отвечая на это, магистрант опять

настойчиво подтвердил, что книга его – не историческая монография, а собственно комментарий. Что же касается сходства в его описании

–143–

язычества Афинского, Коринфского и т. д., то оно естественно могло получиться оттого, что сущность классического язычества как диаметральной противоположности христианству, строго говоря, везде одна и та же. Разницу можно заметить в каких-нибудь частных деталях, но это для его задачи не имело особенного значения.

В то время как магистрант и оппонент оживленно диспутировали по этим вопросам, в академический зал на коллоквиум вошел преосвященный Никанор, Епископ Архангельский и Холмогорский. Встреченный обычным церковным песнопением, архипастырь преподал свое благословение присутствовавшим и затем обратился к собранию с приветственной речью. В ней он выразил свое уважение к труженикам науки, не знающим отдыха и продолжающим заниматься учеными вопросами даже тогда, когда вся природа цветет и ликует и когда все предаются праздничному отдыху. В заключение же своего приветствия он просил Московскую духовную академию принять в лице его низкий поклон от дщери её – Казанской духовной академии.¹⁶²³ Сказав это краткое, но полное сердечности, приветствие, владыка занял председательское место, и коллоквиум продолжался далее.

О. архимандрит Григорий начал делать замечания по некоторым частным пунктам исследования магистранта.

Так, прежде всего он не согласился с тем его положением, что началом и исходным пунктом второго путешествия ап. Павла должно считать Антиохию. По заявлению оппонента, план первой части этого путешествия был дан апостолу еще в Иерусалиме. Так же неосновательно нашел он мысль магистранта, что ап. Павлу нужны были спутники отчасти затем, чтобы ухаживать за ним во время болезни. Ни в Деяниях Апостольских, ни в Посланиях св. Павла, по словам оппонента, нельзя подыскать ни одной цитаты в пользу этой мысли.

Оспаривая далее то положение магистранта, будто бы мы
–144–

совсем не видим примеров браков евреев на язычниках, оппонент напомнил общеизвестные факты библейской истории, как напр.: Иаков женился на Лии, Иосиф – на Асенефе (дочери жреца), Моисей – на Сепфоре мадианитянке, Соломон – на дочери Фараона, и др. под.

Ряд своих замечаний о. инспектор заключил повторением того же лестного для магистранта заявления, какое он высказал в начале их, – именно, что при чтении книги о. Глаголева он получил *часы* наслаждений и только *минуты* разочарований.

Второй официальный оппонент – М.Д. Муретов – поставил в особенную заслугу магистранту, что он для объяснения и описания второго путешествия ап. Павла (Деян.15:40–18:22) широко воспользовался стоящими в прямой или отдаленной связи с избранным отделом книги Деяний посланиями апостола к Галатам, Филиппийцам, Солунянам, Коринфянам. В этой особенности труда магистранта он признал главное достоинство его; но здесь же оказался и источник главных его недостатков. Не определив наперед с совершенною ясностью задачу, границы и способ надлежащего пользования посланиями ап. Павла, легко было растеряться в массе представившегося здесь материала и из-за него позабыть иногда собственно историческое повествование книги Деяний Апостольских. Так это и случилось. Вот наглядный пример: в Деян. 16:6 сделана краткая заметка, что ап. Павел со своими спутниками проходил чрез Фригию и Галатийскую страну. По поводу этой заметки из двух-трех слов у магистранта написана целая глава, в которой обследуются все вопросы по исагогике послания к Галатам: народность галатов, история галатийской провинции, характер народа, религия его и пр. и пр. Мало того. В 4 гл. 13–14 ст. послания к Галатам апостол говорит, что он в немощи плоти благовествовал им в первый раз. И вот в книге магистранта является подробная трактация по совершенно частному вопросу: что это была за «немощь плоти»? Сближение с этою немощью плоти «пакостника плоти» 2Кор.12:7 дает ему повод

со всюю подробностью изложить и разобрать различные толкования этого трудного места. Точно

–145–

так же в отделе о Коринфской деятельности ап. Павла магистрант, кроме исагогических вопросов о характере и быте коринфян, подробно обсуждает такие частные вопросы, как напр. о дарах духовных, особенно о даре языков, – к чему опять-таки повод был дан не текстом Деяний Апостольских, а текстом первого послания к Коринфянам. Это – с одной стороны. С другой же стороны: если судить о проповеди ап. Павла среди галатов и коринфян по его посланиям к ним, то в книге магистранта совершенно необъяснимыми являются некоторые существенные пропуски при изложении этой проповеди. Так, из послания к Галатам у него опущено ближайшее раскрытие отношения закона и веры, а из первого послания к Коринфянам о воскресении мертвых, об идоложертвенных мясах, опущено также все почти второе послание к Коринфянам. Одним словом, следовало бы магистранту по возможности точнее определить границы и задачи пользования содержанием апостольских посланий: при недостатке же такого твердо-установленного руководящего принципа книга его в значительной мере получает характер сборника отрывочных и случайных примечаний, хотя и очень ценных в научном отношении, но не имеющих цельности и единства. – Отвечая на это, магистрант старался выяснить, чем руководствовался он, когда по поводу некоторых кратких выражений Деесписателя пускался в более или менее пространные рассуждения, к каким, по-видимому, самый текст не давал прямого вызова. Он сказал: «*есть стих и стих*», т. е.: один стих священного текста может быть сравнительно более многословным и все-таки требовать для себя самого краткого комментария, другой же стих, состоя из двух-трех выражений, может нуждаться в более пространных разъяснениях. Хотя относительно галатийской страны в указанном месте Деяний Апостольских (Деян.16:6) сказано всего лишь два слова, но он считал себя обязанным войти в некоторые подробности об этой стране по одному уже тому, что здесь была основана апостолом

церковь и сюда он писал даже особое послание. Тоже самое относительно Коринфа: здесь также была основана церковь и также сюда были писаны посла-

–146–

ния. Ознаменованные такими деяниями апостола города и местности, конечно, слишком важны, чтобы относительно их ограничиться немногими краткими заметками.

Из частных пунктов исследования магистранта проф. Муретов подверг наиболее подробному и обстоятельному обсуждению вопрос о «пакостнике плоти» (*σκόλοψ τῆ σαρκί*), данном апостолу Павлу (2Кор. 12:1–10). Заметив предварительно, что этот крайне-трудный и запутанный вопрос сам магистрант изучил, по-видимому, всесторонние и тщательнее других предметов (см. стр. 81–99), оппонент однако ж нашел в его решении некоторые существенные промахи и не признал его правильным.

Во-первых, он отметил у магистранта неполноту в перечислении мнений о пакостнике плоти: говоря о тех, которые разумеют здесь болезнь глаз, эпилепсию, гонения и муки от врагов, он умолчал почему-то о подагре, о болезни желудка и о постоянных терзаниях апостола за прежнее преследование христиан и пролитие невинной крови. Это последнее мнение особенно интересно. «Подобно тому, как пение петуха каждый раз вызывало у ап. Петра слезы покаяния, так, – говорят некоторые, – мучительные воспоминания о невинной крови неотступно преследовали ап. Павла». Если не по основательности, то по своей оригинальности такое мнение заслуживало бы упоминания и рассмотрения.

Во-вторых, он указал на следующее обстоятельство: магистрант называет толкование пакостника плоти в смысле разжения блуда и половых вожделений «господствующим в латинской церкви» и приписывает такое толкование блаж. Иерониму и Августину (стр. 84–85). Это не совсем правильно. В настоящее, по крайней мере, время никак нельзя назвать это толкование господствующим в латинской церкви, ибо в комментарии на свящ. Писание, издаваемом обществом ученых иезуитов, и в частности – в комментарии Корнели на 2 посл. к

Коринфянам, указанное толкование решительно отвергается, принимается же как более основательное (*probabilior*) толкование в смысле «болезни и вообще слабости плоти», без ближайшего обозначения рода болезни. Тот же самый Корнели хорошо при этом разъясняет, что ни у Иеронима, ни у Августина –147–

нет прямых указаний на то, чтобы они под *σκόλοψ τῆ σαρκί* разумели половые разжения. Из древних один, кажется, только Григорий Великий решительно держался такого толкования. Но то правда, что средневековыми западными богословами оно предпочиталось всем другим толкованиям.

В-третьих, что касается толкования «пакостника плоти», принятого самим магистрантом, именно в смысле противников христианства и врагов апостола, препятствовавших делу апостольского благовествования, – то, конечно, оно имеет за себя авторитеты св. И. Златоуста, И. Дамаскина, Феодорита, Икумения, Феофилакта; но это есть только личное экзегетическое мнение отцов, отнюдь не имеющее догматического значения, ибо св. Василий Великий, Григорий Назианзин и др. держатся иных толкований. К тому же, – апостол, говоря о своем пакостнике плоти, понимает нечто такое, что должно было служить ограничением и противовесом его возможной гордости чрезвычайностью откровений и избытком духовных даров. Таким противовесом и ограничением муки от врагов не могли служить: сам апостол тут же непосредственно ранее (2Кор.11:21 и дал.) не обинуясь ставил эти муки в похвалу себе, а никак не в унижение. Наконец, если *σκόλοψ τῆ σαρκί* оставить в связь с Гал.4:14 и видеть тут нечто такое, что могло быть неким *искушением во плоти* апостола и чем галаты могли возгнушаться, то спрашивается опять: каким образом муки за проповедь могли бы производить на галатов такое впечатление? Если бы апостол прибыл к ним израненным и измученным за имя Христово, это служило бы только доказательством искренности и силы убеждения апостола, – возвышало бы его в глазах галатов. Вдобавок к этому, – ни из Деяний, ни из Посланий неизвестно, чтобы пред первым

посещением Галатии ап. Павел подвергался преследованиям и мучениям от врагов своих.

В 4-х, апостол говорит о чем-то, что дано (ἐδόθη) ему (μοί) и именно его плоти, постоянно пребывает и действует во плоти до днесь, т. е. до написания послания (наст. сосл. *κολαφίζη*), хотя дано в прошедшем (аорист,

—148—

на что обращает внимание Икумений): но это все неприложимо ко временным и внешним только действиям со стороны врагов апостола. Притом же, апостол говорит о чем-то таком, что дано ему лично. Между тем, в 1Кор.4:9 и сл., равно как и во 2Кор.4:7 дал. и 6:4 дал. апостол языков рассматривает гонения и муки от врагов как явления, *общие для всех* апостолов, и как нераздельно связанные со служением апостольским.

В 5-х, действия «пакостника плоти» были столь удручающи, что апостол решался *трижды* молитвенно просить Бога об освобождении от этого ангела сатаны. Мог ли, – спрашивается, – ап. Павел молить Бога о том, чтобы Он освободил его от преследований врагов? Естественна ли такая молитва для всякого вообще миссионера, а не только для благовестника-апостола, особенно для ап. Павла, гордившегося язвами телесными за имя Христово?!

6) Возражения, выставленные магистрантом против мнения, что ап. Павел разумел под «пакостником плоти» какой-то телесный и постоянный свой недуг, затруднявший и без того тяжкое дело апостольского его служения, оппонент признал слабыми. Для истового и искреннего религиозного чувства нет ничего блазнительного предполагать, что ап. Павел, как и великий праведник Иов, мог (в целях предохранения от гордости) быть искушаем посредством страданий плоти. Ничего также соблазнительного нет и в предположении, что это была нервная болезнь. Конечно, определять «пакостника плоти» как именно *нервную* болезнь – в тексте нет оснований; но для религиозно-нравственного чувства это – предмет безразличный, а не нечестивый и не оскорбительный, как казалось бы магистранту (стр. 89:95).

7) Обращаясь далее к филологии, оппонент нашел, что и она более благоприятствует толкованию «пакостника плоти» именно в смысле какой-то болезни апостола, нежели толкованию магистранта. Магистрант определяет *σκόλοψ* как острый инструмент, употреблявшийся хирургами и ремесленниками (скальпель). Но это, – по словам оппонента, слишком специальное значение и редкое; к

–149–

тому же, не естественно думать, что все Коринфские христиане были знакомы с этим инструментом как хирурги или столяры. У лексикологических авторитетов *σκόλοψ* имеет такое значение: заостренный предмет вообще (преимущественно дерево заостренное), кол, полисад, тын, ость, терновая спица, игла на растениях, шип. У LXX *σκόλοψ* имеет тоже значение: терновая колючка, тын, – а переносно: препятствие, предмет возбуждающий боль, служащий препятствием, и под. Подтвердив свои положения многими примерами, оппонент заключил, что на языке Библии или, что тоже, на языке ап. Павла, как и у греческих авторитетов филологических (Гезихий, Свида и др.), *σκόλοψ* мог означать не хирургический или столярный или другой какой инструмент, но в переносном смысле мог быть только символом телесных страданий, и именно *болезни*.

8) К тому же заключению приводит оппонента и филологический разбор выражения: *ἵνα με κολαφίζῃ*. По греческим лексикологам, не-аттические слова: *κόλαφος* и *κολαφίζειν* – равнозначительны аттическим: *κόνδυλος* и *κονδυλίζειν* и означают именно удар кулаком, так что магистрант в своем возражении против Гаусрата (на стр. 90) оказывается неправым. И так как действие, выражаемое глаголом *κολαφίζειν* есть оскорбительное и унижительное для того, кто подвергается ему, то в переносном смысле глагол очевидно должен указывать здесь на унижение, которое представляло бы противовес превозношению апостола чрезвычайностью откровений. А разве побои и вообще муки от врагов могли каким-ниб. образом принижать апостола, служить противовесом его превозношению, когда он поставлял их в похвалу себе?

Напротив того, постоянный и мучительный недуг, давая всегда апостолу знать о слабости его плоти и зависимости от Божьей помощи, мог служить именно таким противовесом перевозношению его духовными дарами и особенно откровениями.

9) Контекст речи также не *против*, а за такое толкование. Стих 9: «и потому я гораздо охотнее буду хвалиться своими *немощами*, чтобы обитала во мне сила Христова» есть собственно заключение к речи апостола об откровениях и пакостнике плоти; а в 10-м стихе

–150–

обобщается уже весь вообще отдел о страданиях, соединенных с апостольским служением (2Кор.11:23 и дал.) и составлявших предмет похвалы для апостола, но отнюдь не принижавших его.

10) Указав далее на поразительное совпадение в терминах рассматриваемого места с началом книги Иова, оппонент находил, что такое совпадение приводит к мысли, что, сходственно с Иовом, и ап. Павел был предан страданиям плоти от диавола. Что же касается той мысли, что болезнь является нередко одним из действий сатаны на человека, то она дается как общебиблейским учением, так в частности Лк.13:11–16; Ин.8:44; Евр.2:14.

11) В заключение своих доводов, оппонент снова напомнил, что именно *болезнь* под «пакостником плоти» разумеют и некоторые св. отцы: св. Василий Великий (Reg. fus. tract. 55:4), св. Григорий Назианзин (Or. 43:52) и блаж. Августин (or. in. Psal. 98 et. 130).

Определить точно и описать подробно самый род болезни ап. Павла в настоящее время очень трудно. Поэтому слишком далеко заходят и ненаучно поступают те, кои решаются настаивать на болезни глаз, подагре, или даже эпилепсии. Но, по свидетельству св. И. Златоуста (на 2 Кор. бес. 26), повторяемому Икумением и Феофилактом, в древности существовало мнение, а быть может – и темное предание, что это была *κεφαλαλγία* – какие-то головные страдания. Удручая апостола, эти страдания служили ему противовесом возможного

превозношения чрезвычайностью откровений, постоянно напоминая ему, что он носит небесное сокровище в глиняном сосуде, что всем и всецело он обязан обитавшей в нём силе Христовой, а не своей силе, – что он силен тогда, когда немощен, ибо сила Божия в немощи совершается. Почему именно это, а не другое какое-либо, средство назначено было для возгревания в апостоле языков чувства смирения и зависимости от воли Божией, – этого мы не знаем и знать не можем. Но мы должны верить, – заключил оппонент, – что это было единственно целесообразное средство для удержания апостола от превозношения чрезвычайностью откровений и избытком даров духовных.

–151–

После еще немногих частных замечаний заключая свою речь проф. Муратов высказал, что захваченная магистрантом область исследования так разносторонняя и обширна, что и самый добросовестный труженик, решившийся работать в ней, заранее должен обречь себя на различные промахи, недосмотры и погрешности. В труде магистранта, их не так еще много и они все с избытком покрываются достоинствами его. Не перечисляя этих достоинств в подробности (так как они своевременно были указаны в официальном отзыве), профессор выставил на вид одно из них, именно: труд о. Глаголева есть по преимуществу богословски-экзегетический, а не географически-археологический.

После этого, в качестве неофициального оппонента, сделал замечание магистранту о. Ректор академии – архимандрит Антоний. Повод к его замечанию был дан вступительною речью перед диспутом. В ней магистрант, характеризуя русскую литературу, относящуюся к предмету его исследования, отозвался о трудах преосвященного Феофана по истолкованию посланий ап. Павла так, как будто бы в них не находилось ничего нового сравнительно с Златоустом и другими св. отцами. Опровергая эту мысль, о. Ректор указал примеры того, что преосв. Феофан расходится нередко с Златоустом в понимании ап. Павла, и склоняется к иному толкованию на основании школьно-богословских воззрений. Напротив, иногда

разрозненные экзегетические изречения отцов сливает в одну стройную идею, преимущественно аскетического характера. Толкования преосв. Феофана не пассивно сложенные катены, но развитие стройного богословского и религиозного мирозерцания.

Такая постановка библейского экзегезиса, объединяющая школьные приемы толкования с глубоко-нравственным чистосвятоотеческим проникновением в самый дух Свящ. Писаний, конечно, наиболее правильна и желательна для нашей науки. Видя пример такой постановки и в книге о. Глаголева, напр. в изъяснении речи ап. Павла в Афинском Ареопаге, он и счел долгом высказать ему по этому поводу свое удовольствие.

Магистрант с благодарностью принял это последнее

–152–

заявление и только попросил о. Ректора не понимать его отзыва о трудах преосв. Феофана в таком смысле, как будто он не придаст всем им никакого значения при имеющихся у нас святоотеческих комментариях. Напротив, он и сам высоко ценит эти почтенные труды; в речи же своей он говорил лишь о тех отделах толкований преосв. Феофана, какие имеют прямое отношение к предмету его диссертации.

По окончании всех ученых прений, о. Ректор приступил к собиранию голосов от членов Совета и затем объявил во-всеуслышание, что защита диссертации признана Советом удовлетворительною и потому установленным порядком последует обычное ходатайство об утверждении магистранта в степени магистра богословия.

После этого преосвященный Никанор опять обратился с речью к ученому собранию, в которой выразил ему свою благодарность за то удовольствие, какое получил он от диспута. Особенно приятно, говорил он, было ему видеть, с какою терпимостью и уважением ученые труженики относятся ко взглядам и мнениям, даже неразделяемым ими. У всех этих тружеников руки развязаны, ибо «все дороги ведут в Рим» и все методы научного богословия приводят к Богу. – В заключение, он высказал пожелание, чтобы Московская духовная академия, давшая в последнее время капитальные исследования о

третьем и втором благовестнических путешествиях ап. Павла,¹⁶²⁴ представила подобное же исследование и о *первом* его путешествии.

Окончив речь свою, владыка благословил виновника ученого торжества – магистранта и всех наставников академии, которых представлял ему о. Ректор. Затем, преподав общее благословение присутствовавшим, он оставил актовый зал и отправился в покои о. Ректора, напутствуемый пением обычных молитвенных благожеланий.

А. Ш.

Голубинский Е. Е. Ответ на статью: Н. Московский академический историк о житии преподобного Сергия // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 10. С. 153–178 (2-я пагин.). (Начало.)¹⁶²⁵

–153–

В январской книжке за нынешний 1893-й год журнала «Странник» помещена статья: «Московский академический историк о житии преп. Сергия. (Е. Голубинский. Преп. Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. Жизнеописание преп. Сергия и Путеводитель по Лавре. Сергиев посад. 1892)», подписанная буквой Н.

Уже по самому заглавию статьи читатель догадывается, что она не есть обыкновенная рецензия на книгу или обыкновенная критика книги, а что-то особенное. Если бы статья была обыкновенной рецензией на книгу или обыкновенной критикой книги, то с какой стати стояли бы в её надписании слова: «московский академический историк»? Ясно для всякого, что словами этими выражается не особое ко мне почтение, а насмешка надо мной, пренебрежение или же и самое презрение ко мне, и что посредством этих слов имеется в виду обратить на статью особое внимание читателя, сказать ему: читай, читай... Последовав приглашению, которое делается заглавием статьи и об-

–154–

ратившись к ней, читатель убеждается в полной справедливости своей догадки. Статья действительно есть не рецензия на мою книгу или не критика моей книги, а весьма пасквильный пасквиль на меня самого, наполненный клеветами и инсинуациями на мой счет и делающий обо мне такой отзыв, будто я представляю собою нечто в роде чудовища.

Пасквиль, как вид человеческой письменности, несомненно принадлежит к числу тех видов этой письменности, которые наиболее древни по своему происхождению, ибо страсть к клевете, инсинуации и зауговой брани явилась у людей тотчас же в след затем, как, после недолгого времени

праведности, стали они людьми грешными (хотя самое название пасквиль для письменных произведений, посягающих на чьи-либо честь и доброе имя, и весьма не древне, – явилось в Италии, в XVI веке). Но если пасквиль может похвалиться своею древностью, то с другой стороны столько же древне и глубокое презрение к нему со стороны всех порядочных людей. Чтобы показать г-ну Н., которого я буду называть далее принадлежащим ему именем анонима,¹⁶²⁶ как мыслили о пасквиле еще классические греки и римляне, я хотел было привести ряд выписок из классических греческих и римских писателей. Но потом я сообразил, что он принадлежит к числу тех людей, которым «наплевать на ваших классических греков и римлян», и что ссылка на этих последних даст ему разве только повод инсинуировать против меня, будто я склонен к язычеству. Оставляя в покое классиков, я сошлюсь анониму на христианских отцов церкви и именно таких отцов, ко-

–155–

торые должны иметь двойной и непререкаемый авторитет в его глазах. В одном месте своего творения, укоряя меня в незнании монашеского общежития, он дает некоторое основание предполагать в нем монаха; наше православное греко-российское монашество есть монашество по уставу Василия Великого, так что Василий Великий должен быть признаваем нашими монахами за их учителя по преимуществу и по превосходству. Итак, пусть же знает аноним, что Василий Великий назначает крайне строгое наказание монаху, который клеветает на своего ближнего (Творений Василия Великого в русск. переводе т. V, изд. 3-го стр. 208, вопр. – отв. 26), – что ложные речи на ближнего по лукавым побуждениям, как это позволяет себе аноним в отношении ко мне, он причисляет к грехам самым тяжким (ibid., стр. 320, вопр. – отв. 273) и что о брани из-за угла, если позволяет себе прибегать к ней не только монах, но и мирянин, то отзывается с величайшим презрением (т. VII стр. 65).

Пасквиль на меня мог быть написан по двум побуждениям, – или по фанатической вражде к моим убеждениям и моему направлению или по личной вражде ко мне самому. Пасквиль

на меня, как на историка *русской церкви*, мог быть написан по фанатической вражде к моим убеждениям; но кто читал мою *книгу о преп. Сергии*, тот знает, что нет в ней совершенно ничего, что могло бы вооружить против меня и самого дикого фанатика, так что побуждением к пасквилью против меня, как против *историка преп. Сергия*, должна быть предполагаема личная вражда ко мне самому. Действительно, своей книгой о преп. Сергии я мог возбудить личную вражду к себе некоего писателя: в одном частном вопросе относительно жизни преп. Сергия, на который даются два ответа и в котором мы с писателем оказались несогласными, он должен был уступить победу мне; затем, отвечая на его полемику против меня по этому вопросу (анонимную, без названия меня по имени), я позволил себе в своей книге несколько посмеяться над его невежеством (также анонимно, не называя его по имени). Но если справедливы мои подозрения на счет автора пас-

–156–

квиля, то мне искренне жаль, что человек обладает таким крайне болезненным самолюбием, которое затмевает у него разум. Будучи совершенно ничтожен, как историк (именно – как историк, но не как вообще повествователь), наш «некий писатель» может иметь очень большие достоинства в других отношениях, чего я вовсе не думаю ни отрицать, ни оспаривать. Между тем, по общему признанию всех порядочных людей, наполненный клеветами и инсинуациями пасквиль есть средство мщения мерзкое и презренное, решаясь прибегнуть к которому человек сильно грязнит свою репутацию.¹⁶²⁷

Истинно прискорбно мне, что место пасквилью на меня дано в журнале «Странник». Всем и каждому известно, что редактор-издатель «Странника» г. А. Пономарев есть профессор петербургской духовной академии. Таким образом, один профессор академии дает у себя место пасквилью на другого профессора академии: это есть нечто далеко не совсем ладное... Я, разумеется, вовсе не заявляю той претензии, чтобы г. Пономарев, как профессор академии, совсем ничего не помещал против меня в своем журнале: пусть он помещает у себя критики на мои книги самые жестокие и самые

беспощадные, – отвечая или не отвечая на критики, я, конечно, не скажу против их напечатания г. Пономаревым ни единого слова; но иное дело пасквиль. А не думаю я, чтобы г. Пономарев прибег к тому жалкому оправданию, будто между беспощадной критикой и пасквилем трудно провести границу. Граница совершенно ясна: критика, какая бы то ни было, изобличает и доказывает действительные недостатки сочинения; а пасквиль клеветает и инсинуирует или же просто бранит, ничего не доказывая (это заглавие статьи: «Московский академический историк о житии преп. Сергия» требовалось самой беспощадной критикой?). И добро бы еще пасквиль составлен был так, что был бы браним в нем один я и тщательно выгорожены были все

–157–

другие; но этого нет: пасквилянт явно высказывает свое пренебрежение к академиям и академической науке, явно смеется над академическими учеными степенями. Следовательно, профессор академии не находит ничего странного в том, чтобы содействовать появлению на свет пасквилей, в которых посягается на честь и унижается достоинство академий. Никакого действия не бывает без причины; почему должно иметь причину и то действие г. Пономарева, что он поместил пасквиль на меня в своем журнале. Думав один и вместе с знакомыми, я не мог придумать никакой другой причины, кроме желания и надежды – при помощи скандальной статьи приобрести лишний пяток-десяток подписчиков журналу между многочисленными любителями всего скандального... Конечно, и профессору академии, если он издает журнал, никто не воспрещает заботиться о приобретении подписчиков: но профессорский ли способ заботиться и стараться об их приобретении посредством помещения в своем журнале пасквилей? Впрочем, возможное дело, что на все мои lamentации г. Пономарев ответит мне словами аристофановых афинян: *καὶ ταῦτα δὴ σικρά*, да ведь это пустяки!...¹⁶²⁸

–158–

Я дам анониму по возможности обстоятельные ответы на все его против меня обвинения, – на клеветы, инсинуация, искажение и перетолкование моих речей и на его заугольную брань таким образом, чтобы следить его знаменитое (не особенно обширное) творение пункт за пунктом, для какой-либо цели все выпишу его у себя отдел за отделом. Итак, начинаю.

«В числе разных изданий, появившихся ко дню 500-летия памяти преп. Сергия Радонежского книга проф. Голубинского, заглавие которой выписано нами, благодаря громкой известности её автора-историка, обращает на себя особенное внимание. Читателю думается, что перед ним предстанет и жизнь боярского семейства того времени и картина тогдашней Руси, и обстоятельства, воспитавшие душу Сергия-Варфоломея и возбуждавшие в нем раннюю склонность к иночеству, и быт тогдашних монастырей, и глубокий анализ его характера и пр. пр. Но с первых же страниц читатель видит, что автор пишет не столько житие Преподобного, сколько критику на житие, написанное Епифанием. Автору страстно хочется сказать что-нибудь такое, чего не говорили (sic) до него никто, и непременно – колкнуть Епифания. Это желание иногда доходит до... смешного. Похвалив Епифания, например за то, что «он изображает нам не мечты своего воображения, но именно подлинного Сергия, каким он был», автор тут же продолжает: «мы не ищем у жизнеописателя сведений о том, что такое и каков был Сергей, так сказать, к самому себе, в своей собственной, для самого себя, жизни, – мы и без жизнеописателя знаем, что он был высоко-святой, строго-подвижнической жизни»... Так и хочется спросить автора: да что же лишнего в том, что пр. Епифаний сказал нам о святости Сергия? И откуда бы он, г. Голубинский, мог лучше узнать личные свойства пр. Сергия, если бы не говорил о них жизнеописатель его? Во всяком случае – за что автор недоволен Епифанием? – «Но мы желаем от него знать, продолжает Голубинский, что такое был Сергей в отношении к другим людям». Так что же? Разве об этом не говорит Епифаний? Говорит, и г. Голубинский тут же приводит его слова. Зачем же понадобилась ему выходка против Епифания!

Вероятно затем же, зачем он выставляет сего смиренного ученика Сергиева хвастуном (прим. 6 и под.), упрекает в «эффектно-ораторской нескладице» (пр. 5, пр. 24 и под.).

Аноним, с одной стороны, укоряет меня за то, что я не удовлетворяю требованиям хорошего биографа, – что у меня нет того-то, того-то и того-то, а с другой стороны укоряет меня за то, что я позволяю себе заявлять свое несовершенное довольство Епифанием. Но тут на самом деле – если с одной стороны, то уже не с другой стороны и одно служит к оправданию меня в дру-

–159–

гом. Я потому именно и не совсем доволен Епифанием, что он со своим житием преп. Сергия не дает мне возможности удовлетворит тем требованием, которым должен удовлетворять хороший биограф. Следовательно, тут одно из двух: или к биографу преп. Сергия не должны быть предъявляемы требования, которые предъявляются ко всякому хорошему биографу, или же биограф преп. Сергия, не имеющий возможности удовлетворить требований, которые предъявляются ко всякому хорошему биографу, благодаря недостаточной удовлетворительности жития Епифаниева, в праве быть не совершенно доволен сим последним, т. е. Епифанием. Но к биографу преп. Сергия, конечно, должны быть предъявляемы те же самые требования, что и ко всякому другому биографу; значит, я совершенно прав, когда выражаю свое некоторое недовольство Епифанием. Аноним желал бы от меня хорошей биографии преп. Сергия; я со своей стороны желал бы именно того же самого, т. е. написать хорошую биографию преп. Сергия, но лишен возможности сделать это благодаря Епифанию: вправе ли аноним укорять меня за то, что я не совершенно доволен Епифанием? Если он укоряет меня за то, вина за что лежит не на мне, а на Епифании: то, полагаю, ясно, что, думая укорять меня за Епифания, на самом деле он укоряет ни кого иного, как этого Епифания. Будучи не совершенно доволен Епифанием, я вовсе не отнимаю у него несправедливым образом его достоинств, а отдаю ему все должное: безотносительным образом я не признаю написанное

им житие преп. Сергия за совершенно удовлетворительное; но относительным образом, сравнительно с другими житиями, я признаю его за житие весьма хорошее и даже совсем выдающееся. Вся речь моя о нём есть следующая: «Нельзя, к сожалению, сказать о древнем житии преп. Сергия (т. е. именно этом Епифаниевом), чтобы оно было совершенно удовлетворительно, – чтобы оно представляло собою такую его биографию или такое его жизнеописание, в котором бы мы находили и живое изображение его личности и обстоятельное повествование об его деятельности. Но это сожаление должно быть высказано не по отношению к одному житию преподобного Сергия,

–160–

сравнительно еще весьма хорошему и даже совсем выдающемуся, а по отношению к решительному большинству наших древних житий» (стр. 1–2). Если в виду сейчас сделанной улики аноним, так сказать, вывернется и скажет, что если я не укоряю Епифания, то делаю еще гораздо худшее, – укоряю большинство писателей древних житий; в таком случае я ему отвечу: пусть он читает истории русской церкви преосвв. Филарета и Макария, пусть он читает специальное исследование о житиях В. О. Ключевского («Древнерусские жития святых, как исторический источник»), и он увидит, что я в данном случае нисколько не щеголяю оригинальничаньем, т. е. не высказываю недовольства из стремления к оригинальничанью, из страстного желания сказать что-нибудь такое, чего не говорил до меня никто, а говорю совершенно то же самое, что говорят и другие (или, так как говорю после других, лишь повторяю этих других).

Итак, общий укор мне со стороны анонима за то или в том, что я позволяю себе быть не вполне доволен Епифанием, совершенно неоснователен, потому что мое некоторое недовольство Епифанием имеет свое полное основание. Относительно частных, которые аноним ожидал бы найти в написанной мною биографии преп. Сергия («Читателю думается, что пред ним предстанет» и пр.) должно быть сказано, что, увлекаясь желанием показать свое полное

знакомство со всеми теми требованиями, которые предъявляются к настоящим историкам (с целью, разумеется, хвастнуть этим знакомством), аноним вдается в совершенное завирательство. «Изобразить жизнь боярского семейства того времени, нарисовать картину тогдашней Руси» и пр. и пр. Предъявлять эти требования с легким сердцем может только совершеннейший невежда в русской истории. С великим удовольствием изобразил бы я вам жизнь боярского семейства тогдашнего времени: но как бы я это сделал, когда у меня нет никаких данных для изображения (в этом случае, конечно, уже не по вине Епифания)? С великим удовольствием нарисовал бы я вам картину тогдашней Руси: но как бы я её нарисовал, когда почти что не с чего рисовать, когда Русь XIV в. стоит перед нами в таком мраке,

–161–

в котором мы ничего живого совершенно не в состоянии разглядеть (не говорим уже о том, что бледная картина Руси XIV в., насколько она возможна, вовсе не относится к биографии преп. Сергия, а относится к общей истории России). О быте тогдашних монастырей я говорю, да и нельзя мне об этом не говорить по моим представлениям о преп. Сергии, как о преобразователе быта монастырей. Не говорю я об обстоятельствах, воспитавших душу Сергия-Варфоломея и возбудивших в нём раннюю склонность к иночеству потому, что, с одной стороны, ничего не говорит об этом Епифаний, а с другой стороны и главное – потому, что требование речей об этом есть со стороны анонима, говоря бесцеремонно, просто его глупость. Преп. Сергей стал тем, чем он был, не в следствие каких-нибудь обстоятельств, о которых совершенно ничего неизвестно, а от свойств своей природы и по благодати Божией. Преп. Сергей явил себя великим постником почти тотчас после рождения, еще будучи дитятею в пеленках: какие обстоятельства возбудили в нем склонность к постничеству? А когда аноним говорит, что он ожидал от меня глубокого анализа характера преп. Сергия, то тут не просто глупость с его стороны, но и нечто большее. Глубокий анализ души преп. Сергия... А не было ли бы это с моей стороны великой и весьма неуместной

дерзостью, против которой из всех сил завопиял бы тот же аноним, который мог бы навзводить на меня по этому поводу таких обвинений и наделать против меня таких инсинуаций, что я принужден был бы спасая спасать свою душу? Отсылаю анонима к известному жизнеописанию преп. Сергия, составленному о. иеромонахом (ныне архимандритом) Никоном (1-е издание напечатано в 1885 г., 2-е – в 1891 г.); в предисловии к этому жизнеописанию он найдет нарочитые, подкрепленные ссылкой на митр. Филарета, речи о том, что я, как и всякий биограф преп. Сергия, не должен был отваживаться на подобный глубокий анализ его характера (2-го изд. стр. VIII).

Слова анонима: «С первых страниц читатель видит, что автор пишет не столько житие Преподобного, сколько критику на житие, написанное Епифанием», если бы по-

–162–

правлять их так: «автор пишет *не только* житие Преподобного, *но и* критику на житие, написанное Епифанием», были бы совершенно верны. Я действительно не только пишу жизнеописание преп. Сергия (краткое, хотя по возможности и полное), но и критику на житие преп. Сергия, принадлежащее Епифанию. Критику жития, написанного Епифанием, я поставлял одною из своих нарочитых задач и вовсе я ни от кого не скрывал этого, а всем об этом говорил, с кем приходилось говорить, – весьма возможно, что об этом я говорил и самому анониму. Да и весьма глупо было бы скрывать то, чего вовсе незачем скрывать. Жизнеописание преп. Сергия без критики жития его, принадлежащего Епифанию, и жизнеописание очень хорошее (хотя и не свободное от недостатков, как всякое произведение человеческое) было написано ранее меня, – это жизнеописание, принадлежащее о. Никону, которое мы указали. Чтобы не писать того же самого, что написано о. Никоном, а сделать к нему некоторое дополнение, я и написал жизнеописание преп. Сергия с критикой его жития, принадлежащего Епифанию (чтобы не навязывать своей критики читателям не желающим критики, я вовсе не вношу её в текст жизнеописания, а помещаю исключительно в

примечаниях). Но что значит, что аноним обвиняет меня в критике Епифания, я не совсем понимаю или, лучше сказать, совсем не понимаю. Неужели он хочет сказать то, что Епифаний есть человека, не подлежащий критике? Правда, что он усвоит Епифанию титулы преподобного и блаженного, но эти, усвояемые им Епифанию, титулы вовсе не значат, чтобы последний был канонизованный святой, а свидетельствуют только об его желании своим особенным почтением к жизнеописателю преп. Сергия резче выставить мое мнимое непочтение к нему. Но если бы Епифаний был и канонизованный святой, то и сие нисколько не лишало нас права подвергать критике его исторические писания, а только налагало бы на нас обязанность относиться с подобающим уважением к его лицу (личности). Вообще, я не думаю, чтобы анонимставлял тот принцип, будто жития святых как произведения исторические не подлежат исторической кри-

–163–

тике; это было бы уже слишком.¹⁶²⁹ Не решаемся мы усвоить анониму этого, свойственного только какому-нибудь совсем темному человеку, мнения, будто Епифаний не подлежит исторической критике, имея в виду и пример уже дважды помянутого нами о. Никона. О. Никон относится с величайшим, нисколько не меньшим, чем аноним, уважением к Епифанию, и однако в некоторых случаях он предпочитает следовать не ему, а его сократителю Пахомию, и даже не Пахомию, а только некоторым спискам сокращенного Пахомиева жития (стр. 243, прим. 80, речи об источнике, чудесно изведенном преп. Сергием).

Когда аноним укоряет меня в страстном желании сказать что-нибудь такое, чего не говорил до меня никто, то он возводит на меня общее обвинение, на которое можно отвечать только общим же отрицанием. Докажите ваши слова примерами или какими хотите доказательствами, и тогда я буду опровергать вас. Но что я отвечу на голословное обвинение и не очень ли просто возводить на человека голословные обвинения, какие угодно? Впрочем, еще Демосфен сказал, что пасквилянство в том именно и состоит, чтобы возводить на людей всякие

голословные обвинения: *τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ σικοφάντης αἰτιάσασθαι μὲν πάντα ἐξελέγξαι δὲ μηδέν* (это и значит быть пасквилянтом, – греческое сикофант соответствует принятому у нас новому пасквилянт, – чтобы обвинять во всем и ничего не доказывать).

В страстном желании при всяком случае кольнуть Епифания аноним обвиняет меня совершенно недобросовестно, победнически и можно сказать по-иезуитски. Во-первых, в подтверждение своих слов он указывает и всего на один случай. Положим, что указание было бы справедливо: неужели на основании одного случая можно было бы обвинять меня в страстном желании кольнуть

–164–

Епифания, подразумевается: при всяком случае? Но и один случай аноним может указать, только прибегая к намеренному и злостному перетолкованию моих слов. Приступая к изображению личного характера преп. Сергия на основании Епифания, я говорю: «Мы не ищем сведений о том, что такое и каков был Сергей в отношении так сказать к самому себе, т. е. в своей собственной, для самого себя жизни, – мы и без жизнеописателя знаем, что он был высоко-святой, подвижнической жизни: но мы желаем от него знать, что такое был Сергей в отношении к другим людям. Итак, по изображению жизнеописателя, в отношении к другим людям преподобный Сергей был»... и пр. (стр. 30 нач.). Найдет ли кто-нибудь, не питающий личной ко мне вражды и не имеющий склонности перетолковывать меня, найдет ли, говорю, в этих словах моих упрек Епифанию в том, что он говорит о святости преп. Сергия? Я хочу сказать, что когда идет речь о личном характере преп. Сергия, то напрасно говорить об его высокой святости, потому что это хорошо известно и без всяких речей, и вот и употребляю ораторский оборот: «мы не ищем» и пр. Если кто скажет мне, что я употребляю ораторский оборот не особенно искусный (удачный) я, пожалуй, не стану спорить: но во всяком случае на основании его можно ли обвинять меня в том, будто я упрекаю Епифания за речи о святости преп. Сергия? А аноним с притворным недоумением и с напускным сожалением (с напускною болью в сердце) за оскорбляемого мной Епифания

воскликает: «Так и хочется спросить автора: что лишнего... Зачем же понадобилась ему выходка против Епифания»? Мерзкий смысл сочинения и усвоения мне выходки против Епифания совершенно понятен: «если я позволяю себе выходки против сего смиренного ученика Сергиева, то что я за человек такой в отношении к моему направлению»? Далее, увидим, впрочем, еще и не то.

Я вовсе не выставляю Епифания хвастуном, а говорю только, что он употребляет в житии преп. Сергия слова не употреблявшиеся в живой русской речи и, вероятно, взятые им из книг (кляся, скрили, посмаги), чтобы хвастнуть своею ученостью. Выставлять человека хвасту-

–165–

ном и сказать о нём, что он обнаруживает склонность хвастнуть своею ученостью, вещи совершенно различные и из того, что человек имеет склонность хвастнуть своей ученостью, никто не сделает заключения, что человек есть хвастун; а следовательно, и обвинять меня, будто я, указывая у Епифания склонность хвастнуть ученостью, выставляю его хвастуном, несправедливо. Епифаний употребляет непонятные слова по какому-нибудь особому побуждению. Если аноним находит неосновательным указывать побуждение, которое я указываю, то пусть он указал бы побуждение, которое может быть принято с большею основательностью. Но он другого побуждения вовсе не указывает; следовательно, не может указать; а если не может указать, так за что же обвиняет меня?

Я нахожу у Епифания эффектно-ораторскую нескладицу в его речах о крещении преп. Сергия, где он говорит: «иерей же, огласив его и много молитвовав над ним, с радостию духовною и тщанием крести его» (стр. 84, прим. 5). Именно, я нахожу нескладицу в словах: «много молитвовав над ним», так как над преп. Сергием при его крещении, конечно, было молитвовано не более, чем при крещении всякого другого человека или не более того, чем сколько положено и сколько обычно. Нескладицу эту, как я указываю, признавал нескладицей и Симон Азарьин, который в своем издании жития вместо слов: «много молитвовав» поставил слова: «по обычаю молитвовав»

(ibid.). А что Епифаний был величайший оратор и человек весьма склонный к ораторским эффектам, при чем возможно было в некоторых случаях допущение им и нескладниц, относительно этого, не выставляя своего собственного уверения, которое, конечно, неприемлемо в данном случае, я сошлюсь на преосв. Макария (Ист. V, 232 нач.) и на В. О. Ключевского (Древнерусские жития, стр. 93). И кто опять мешал анониму вместо моего неудовлетворительного объяснения указать объяснение удовлетворительное?

«Позволим себе, однако же, несколько замечаний по порядку страниц в книге и примечаний к ним...

«Без всякого видимого основания г. Голубинский отрицает предание о том, что Ростовский Варницкий монастырь стоит на месте родины преп. Сергия. Тут же без всякой надобности говорит о «плотском за-

—166—

чатию» пр. Сергия, в опровержение предположения Снегирева о том, что это «зачатие» будто бы было на месте Георгиевской пустыни в Гороховецком уезде. Как-то странно и опровергать такие мнения, основанные очевидно на непонимании слова «зачатие Сергия», т. е. основание монастыря Сергием».

Я отрицаю предание о Варницком монастыре не без всякого видимого основания, как лжет аноним, а прямо указывая это основание (стр. 81, прим. (3). Варницкий монастырь находится и всего в 4-х (или даже – 3-х) верстах от Ростова, между тем об усадьбе родителей преп. Сергия Епифаний говорит, что она «бе в пределех Ростовскаго княжения не зело близь града Ростова»: можно ли и естественно ли было бы Епифанию сказать об усадьбе, находившейся только в 4-х (или даже 3-х) верстах от Ростова, что она «бе в пределех Ростовских не зело близь града Ростова?» В Истории иерархии, которая составлена по сведениям, полученным из самых монастырей, ничего не говорится о предании, чтобы монастырь был поставлен на месте усадьбы родителей преп. Сергия, и прямо говорится, что «кем именно и в котором году *точно по какому случаю*, но чьему дозволению и чьим иждивением построен (монастырь),

неизвестно», – III, 500. На основании сейчас приведенных слов можно с уверенностью полагать, что предание явилось уже после написания Истории иерархии. А сомневаться (я именно сомневаюсь, а не отвергаю положительно) в предании подобной недревней древности, конечно, имел я весьма достаточное побуждение...

Если бы я и без всякой надобности говорил о «плотском зачатии» преп. Сергия в опровержение предположения Снегирева, то беда была бы не велика и указывать на это с укором мне было бы странно. Но я находил и нахожу, что говорил вовсе не напрасно и что мое замечание не только не было излишне, а напротив было нужно и что в противном случае я подлежал бы справедливому укору за упущение. Дело, не совсем ясно представляемое анонимом, состоит в следующем. Покойный И.М. Снегирев нашел грамоту царя Феодора Ивановича, данную Георгиевской пустыне, находившейся в Гороховецком уезде Владимирской губернии, в которой чи-

–167–

тается: «се аз царь и великий князь... пожаловали есмь к пустыне живоначальной Троице и к великому Христову мученику Егорию, где было зачатие великого чудотворца Сергия, что в Гороховецком уезде»..., и заключил на основании грамоты, что плотское зачатие преп. Сергия последовало в Гороховецком уезде и что потом родители его, когда мать его была беременна им, переехали в Ростов. Анониму представляется странным и опровергать мнение Снегирева, основанное очевидно на непонимании слов: «зачатие Сергия». Но мнение Снегирева основывается вовсе не на непонимании слов, а на введшем его в заблуждение весьма неискusном и странном выражении царской грамоты. Прямой смысл слов: «где было зачатие великого чудотворца Сергия», очевидно есть тот, где имело место плотское зачатие преп. Сергия, и не будь другой царской грамоты, в которой слова найденной Снегиревым грамоты поясняются как значащие, что преп. Сергей зачал, основал пустыню, то не невозможно, что ложное мнение, о зачатии преп. Сергия в Гороховецком уезде стало бы общим мнением. Всякий

читатель, который будет читать книжку Снегирева без предварительных сведений о преп. Сергии, согласится с его ошибочным заключением. А потому я и счел своим долгом (и долгом непременным) сделать свое замечание. А затем и еще позволяю себе прибегнуть под покровительство примера о. Никона. В житии преп. Сергия, читаемом у преосв. Филарета Черниговского в Житиях святых, в рассказе о приходе к преп. Сергию в пустыню первых учеников, говорится, что самый первый пришедший, – Василий Сухой, пришел с берегов северной Двины. Это есть очевидная ошибка, писца или опечатка типографщика вместо: с верха, или с верхней Дубны (текущей весьма недалеко от Троицкого монастыря), и однако о. Никон, хотя и признает это за очевидную ошибку писца, т. е. признает за нечто такое, о чем вовсе не стоило бы говорить, считает своим долгом сказать об этом (прим. 64).

«Описывая место, где основана Лавра, Голубинский говорит: «Среди бора протекала маленькая речка... Откуда он это взял? В житии Епифания прямо сказано, что можно было найти и немного в

–168–

низких местах воды, но о речке – ни слова. Она понадобилась автору только для того, чтобы потом отрицать предание, идущее от времен Пахомия (с половины 15-го века), что эта речка и есть тот источник, который испрошен молитвами Преподобного».

Откуда это в самом деле знаю я о речке, когда о ней у Епифания ни слова? Но у Епифания ни слова не говорится о том, что когда преп. Сергей основывал Лавру, то над местом, на котором он её основывал, висело небо. Если бы я сказал, что над местом Лавры во время основания последней преп. Сергием висело небо, спросил ли бы меня аноним: откуда я это знаю, когда у Епифания об этом ни слова? О речке я знаю очень просто, из того, что она до сих пор течет под монастырем. Когда аноним обвиняет меня далее, будто я отрицаю предание, идущее от половины 15-го века, то, конечно, хочет сказать не только то, что я плохой ученый, а и то, что я ученый весьма дерзкий, не признающий никаких преданий. Но что вы, читатель,

скажете о человеке, который обвиняет меня в том, в чем напротив должен был бы я обвинять его или сваливает с больной головы на здоровую? Скажете, конечно, что хорош молодец! А аноним поступает именно таким образом. Дело в следующем. Монастырь преп. Сергия некоторое время при его жизни бедствовал от отсутствия воды и преподобный доставил сему воду чудесным образом. Жизнеописатель преподобного Епифаний говорит, что он чудесным образом извел «источник велий» воды; то же говорит и сократитель Епифаниева жития Пахомий серб; но в одном списке Пахомиева сокращения, как указал покойный А. В. Горский (Историческое описание Лавры, гл. II, прим. 2), вместо источника говорится о реке, т. е. что преп. Сергей не извел источник, а сотворил реку. Некоторые из современных (т. е. современных нам, нынешних) биографов преп. Сергия, желая отличиться и прославиться той новизной мнения, в страсти к которой обвиняет меня аноним, горячо стали за эту реку против источника. Аноним принадлежит к числу сторонников реки и в непризнании мною того, что преп. Сергей создал её, и обвиняет он меня. Но спрошу я его в свою очередь: какое имеет он право предпочитать

–169–

один список сокращения Пахомиева всем спискам Пахомия и потом всем спискам Епифания? Не значит это поступать совершенно произвольно и без малейшего уважения к авторитету свидетелей? Если бы и во всех решительно списках сокращения Пахомиева говорилось о реке, то и тогда мы не имели бы никакого права предпочитать его Епифанию, а должны были бы просто видеть у него не более как произвольную поправку Епифания (сfr Ключевского Жития, стр. 134). Я указал в моей книге, что это предположение о реке явилось очень простым образом; а, отняв реку у людей, желавших прославиться новым мнением, я, разумеется, привел их в ярость; аноним принадлежит, как я сказал, к числу сторонников реки и вот *inde* между прочим его на меня *irae* (отсюда его гнев, а в несколько усиленном и более точном переводе – его ярость). Какой-то грамотей XV века, читая в житии Епифаниевом о том, что монастырь преп. Сергия страдал

от недостатка воды, пришел в недоумение, которое разделяют с ним и некоторые новые: как же монастырь мог бы страдать от недостатка воды, если бы под ним протекала речка; отсюда он заключил, что речки не существовало до основания монастыря и что она создана преп. Сергием уже после основания монастыря. Но в вопросе о воде речка не при чем и так сказать совершенно в стороне. Она была весьма мелка, и мутная вода её была до такой степени плоха, что не годилась к употреблению. Преп. Сергей, жил в пустыне один, а потом и с монахами монастыря, явившегося около его кельи, брал воду из источника или ключа, близ которого он поставил свою келью на берегу речки. С течением времени источник закрылся, и монахи и на берегу речки оказались без воды, за которую нужно стало ходить к другому источнику, находившемуся от монастыря далеко. Тогда преп. Сергей чудесно извел под монастырем другой «источник велий» воды. В книге моей читатель найдет обстоятельные речи обо всем этом (стрр. 36 и 92).¹⁶³⁰

—170—

«Чтобы не быть согласным о общепринятым мнением, он прибегает к толкованию имен из финских слов, хотя конечно финского языка не знает. Чего проще слова: «Маковец», «Пешноша»? Пять веков их понимали по-русски, как производные от слов: маковка, пеш носил, — но Голубинскому это кажется выдумкой «любителей замысловатого», тогда как он и есть сам любитель замысловатого... Он отсылает читателя к финнам, если он хочет знать значение этих слов, а сам так и не говорит, что они значат».

Тут аноним написал нечто такое, по поводу чего мне хочется сказать ему: «пять веков, взобравшись на нашу Троицкую колокольню, смотрят на тебя, господине (отче?), с её высоты и разводят руками». Слово «маковец» действительно имеет пяти-вековую, и даже более чем пяти-вековую, давность; правда и то, что некоторые старые русские люди производили его от маковки или, точнее говоря, — понимали его в смысле маковки, о чем я прямо говорю в моей книге (стр. 89, прим. 13); но на самом-то деле производить слово маковец от слова маковка значит являть из себя филолога, что называется,

доморощенного и быть на смех если не курам, то по крайней мере добрым людям: пусть аноним обратится со спросом к настоящим филологам и ему скажут, что маковец (которого нет, как русского слова, о чем я говорю и в книге) не может быть производим от маковки. Что касается до слова «пешноша», то, во-первых, оно не есть настоящее русское слово, – настоящее русское слово было бы – пешеноша; а во-вторых, знает ли аноним, как велика древность употребления этого слова в качестве названия Песношского монастыря, которую он считает пяти-вековою? Вот ему 5-й том Истории иерархии, напечатанный в 1813-м году; на стр. 520-й этого тома читаем: «Песношский, Пестушский или Пестушенский Николаевский Московской Епархии заштатный мужеский монастырь находится в Дмитровском уезде» и пр.; «название Песношского монастыря имеет от реки Песноши, на берегу которой он стоит»¹⁶³¹... История иерархии, как

–171–

мы сказали выше, составлена на основании сведений, полученных из самых монастырей; следовательно, вот еще когда Песношский монастырь не называем был Пешношским. Но мы можем прямо сказать анониму: с какого времени и от кого именно идет название монастыря Пешношский. Оно идет с 1815–1816 года, от известного К. Ф. Калайдовича, который с 15 июля 1815-го года по 16 июля 1816-го года жил в Песношском монастыре и который составил его описание, напечатанное в 1837-м году (уже после смерти автора) под заглавием: «Историческое и топографическое описание мужеского общежительного монастыря святого чудотворца Николая, что на Пешношне, с присовокуплением устава его и чиноположения. Составлено из записок покойного К. Ф. Калайдовича» (см. этого описания монастыря по этому 1-му изданию стр. 8 и сноси с книгой *Н. Барсукова*: «Жизнь и труды П.М. Строева», стр. 22).¹⁶³²

Язвительное замечание анонима, что я, конечно, финского языка не знаю, совершенно справедливо. Но я думаю, что каждый мальчик, учившийся географии, объяснит, как я, не зная

финского языка, могу признавать слова: маковец и песноша за слова финские. Слова эти – не

–172–

русские; следовательно, они принадлежат тому народу, который прежде нас – русских жил в московской губернии; а всем известно, что прежде нас – русских жили в московской губернии финны.

Слова анонима: «он отсылает читателя к финнам»... представляют не едкую остроту надо мной, а лишь то, что немцы называют Plumpheit и Dummheit, и вместе показывают, что он способен противоречить себе на двух строках: я и не думал отсылать читателя к финнам (в чем может убедиться сам читатель, посмотрев в мою книгу, – стрр. 57 и 87, прим. 13); и как в одно и то же время аноним и предполагает, – совершенно справедливо, что я не знаю финского языка, и укоряет меня за нежелание сказать, что значат слова?

Если у анонима есть совесть, то после сделанной мною для него справки о названии Песношского монастыря Пешношским он должен бы взять назад свои слова о мне, что я сам и есмь любитель замысловатого.¹⁶³³

«Удивительно, с какою самоуверенностью автор, вместо каких-нибудь доказательств, просто хочет уверить читателя своим словом: у него то и дело встречаются выражения: «надобно думать», «необходимо думать», «необходимо представлять», «дело было, конечно, так» и пр., и все это тогда, когда именно нужны доказательства, потому что автор в таких случаях приводит просто свое личное мнение, в разрез с мнениями всех биографов преподобного Сергия идущее. «Старший брат, конечно, усиленным образом звал из пустыни младшего»... Но позвольте, г. доктор истории: откуда вы это взяли? Не наоборот ли: младший умолял старшего не оставлять пустыни?... Где доказательства этого вашего докторального «конечно»?...»

Если бы аноним подтвердил свои обвинения положительными доказательствами, тогда можно было бы отве-

–173–

чать; но что отвечать на обвинения голословные». Очевидно, нельзя ничего отвечать, как только повторить уже приведенные мною слова Демосфена: *τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ συκοφάντης, αἰτιάσασθαι μὲν πάντα, ἐξελέγξαι δὲ μὴδὲν* (это и значит быть пасквилянтом, чтобы во всем обвинять и ничего не доказывать). В жизни преп. Сергия не все известно положительным образом; относительно иного нужно делать предположения. Когда нужно делать предположения, я и делаю их и при этом, разумеется, говорю: «надобно думать, необходимо думать». Но в этом не только нет ничего предосудительного, а напротив это составляло мою прямую обязанность. Не заслуживал бы я укора, что делаю предположения, и в том случае, если бы делал предположения неосновательные, ибо людям свойственно ошибаться. Другое дело, если бы я позволял себе строить предположения какие-нибудь совсем нелепые. Но чтобы это было так, аноним вовсе не указывает примеров и вовсе не представляет доказательств.

Нет никакой беды приводить свое личное мнение, когда идет оно и в разрез с мнениями всех. И не только нет никакой беды, но если человек убежден в справедливости своего мнения, хотя бы оно шло и в разрез с мнениями всех: то он непременно должен и обязан приводить его, – разумеется, подкрепляя его теми доказательствами, на основании которых оно представляется ему более справедливым, чем все другие мнения. Очень может при этом случиться, что человек выскажет новое мнение вовсе неосновательное. Но из этого будет следовать только то же, что и относительно неоснователь-

–174–

ных предположений, т. е. что людям свойственно ошибаться. Человек твердо убежден был в справедливости своего нового мнения; но мнение оказывается неосновательным: какое тут ему наказание, кроме того, чтобы его мнение было отвергнуто? А назначить какое-нибудь другое наказание людям, высказывающим новые мнения, в справедливости которых они убеждены, значило бы сказать всему мышлению человеческому: стой. Если бы аноним прямо указал какое-нибудь моё новое мнение, идущее в разрез с

мнениями всех биографов преп. Сергия, и показал его неосновательность или нелепость, тогда я отвечал бы ему. А чем отвечать на обвинение голословное, как все не теми же словами Демосфена: *τοῦτο γὰρ ἔστιν ὁ συκοφάντης*, и пр.?

К чему аноним, задавая мне свой вопрос, величает меня доктором истории? Доктор истории, как и доктор всякой другой науки, есть нечто очень почтенное и чтобы высказывал свое пренебрежение к этой высшей ученой степени и издевался над нею всякий аноним, всякий заугольный NN и всякий пето, это до крайности прискорбно. Впрочем, г. Н., по всей вероятности, принадлежит к числу тех людей, которые думают, что если бы совсем не было у нас докторов никаких наук, то было бы гораздо лучше, ибо это жалкое верование, что наше спасение в невежестве, у нас достаточно сильно (Да что, впрочем, и удивиться на какого-то анонима, что он высказывает свое презрение к степени доктора истории, когда не находит в этом ничего странного профессор академии и, может быть, и сам доктор какой-нибудь науки, дав место пасквилю в своем журнале).

Откуда я взял, что Стефан знал Сергия из пустыни, ясно указываю я словом «конечно», т. е. ясно даю я знать словом «конечно», что я предполагаю это. Если я не говорю, что наоборот Сергей умолял Стефана не оставлять пустыни, так не потому, чтобы я этого не допускал, – само собою разумеется, что я вполне допускаю это, а потому, что мне не нужно было говорить об этом, – потому, что у меня речь не о Стефане, а о Сергии. Сергей пошел в пустыню с твердым решением не оставлять её; вот, я и хочу сказать, что он, несмотря на бегство от него

–175–

Стефана, и несмотря на настоятельное приглашение последнего идти из пустыни вместе с ним, пребыл верен своему решению. У меня говорится вот что: «не могший стерпеть пустыни и бежавший из неё старший брат, конечно, усиленным образом звал из неё и младшего брата, которому предстояло в пустыне совершенное одиночество. Но преподобный Сергей, раз пришедши в пустыню, уже не хотел уходить из неё и когда

бежал от него его товарищ, он, возлагая свое упование на Бога, решился остаться в пустыне и один, чтобы подвизаться подвигом, которого не намеревался на себя брать и чтобы представлять из себя подвижника, дотоле невиданного у нас на Руси». Если бы не были справедливы слова Плутарха, что *οἱ θυμοὶ, καθάπερ οἱ κύνες, τυφλὰ τίκτουςιν ἐυκλήματα*, то аноним, конечно, вовсе не задал бы мне своего вопроса (я хочу донять анонима языческими писателями в той надежде, что авось он, видя против себя даже и этих писателей, поймет и сознает, что его поведение весьма неодобрительно).

Епифаний, по словам самого Голубинского, представляет дело введения общежития так, что в один день, «совершенно неожиданно» пришли к Сергию посланные от Константинопольского патриарха Филофея и пр. Автор говорит: «необходимо представлять дела иначе... Патриарх не мог сам собою прислать Сергию послание, ибо вовсе не мог знать о нем». А сам же говорит, что не может быть, чтобы св. Алексий, прошедший целый год в Царьграде при поставлении его в митрополита, ничего не рассказал патриарху о преп. Сергии. – «Необходимо предполагать, утверждает Голубинский, что патриарх написал преп. Сергию послание по просьбе св. Алексея (автор везде пишет: «Алексей», а не «Алексий»)». Алексей и Сергей решились прибегнуть к авторитету патриарха, который бы своим голосом подтвердил и одобрил их благое предприятие. Выходит, что Сергей просил Алексея, Алексий просил патриарха, который по просьбе последнего и написал послание. Получив послание, преп. Сергей поступил, выражаясь языком того же Голубинского, «себе на уме», притворился пред братьями, что не верит, будто ему писано послание, и пошел к митрополиту, и только там вскрыл письмо... Так ведь рассказывает Епифаний внешнюю сторону дела, а внутренний смысл рассказа объясняет нам «доктор церковной истории». Но не будет ли это хулою на великого и смиреннейшего Сергия? Возможно ли допускать притворство в его-то характере? Или уж не верить Епифанию, а верить Голубинскому, который трижды на одной границе говорит: «необходимо представлять», «необходимо думать»,

«необходимо предполагать», а на следующей еще раз: «необходимо думать»...

–176–

В моих речах о введении преп. Сергием общежития в своем монастыре аноним находит противоречие: я, по его словам, говорю, что патриарх не мог знать о преп. Сергии и в тоже время говорю, что св. Алексий сообщил патриарху о преп. Сергии, следовательно – говорю, что патриарх знал о преп. Сергии. На самом деле в моих речах нет никакого противоречия и только аноним нелепым образом перетолковывает их. Я говорю, что патриарх *сам по себе* не мог знать о преп. Сергии и что *поэтому* необходимо предполагать извещение о нем патриарху св. Алексия (стр. 22): какое же тут противоречие? Что св. Алексий известил патриарха о преп. Сергии, это необходимо предполагать потому, что сам по себе патриарх не мог знать о Сергии: у меня два положения, находящиеся между собою в причинной связи, а аноним обвиняет меня в противоречии себе; я говорю об одном, а анониму кажется другое... «Выходит, говорит он, что Сергей просил Алексия, Алексий просил патриарха, который по просьбе последнего и написал послание». Действительно, выходит почти это, а именно, – что не Сергей просил Алексия, но что Сергей и Алексий согласились между собою (у меня в книге стр. 22–23): но что из того, что это выходит? Признает ли аноним такое представление дела за неправильное, неосновательное, он ничего не говорит; а потому и я должен оставить его слова без всякого замечания.

Если бы то, что читается у анонима во второй половине выписанного отдела как принадлежащее мне, на самом деле принадлежало мне, то я действительно позволял бы себе тяжкую хулу на преп. Сергия. Но знаете ли, читатель, как аноним достигает того, чтобы обвинить меня в тяжелой хуле на преп. Сергия? Очень просто, посредством мерзкой клеветы на меня или посредством усвоения мне таких речей, которых я вовсе и не думал говорить. Так как обвинение в тяжелой хуле на преп. Сергия очень важно, то считаю нужным выписать из моей книги все то место, в котором я говорю о введении преп. Сергием общежития в своем монастыре. Вот оно:

«Жизнеописание преподобного Сергия представляет дело о введении им в своем монастыре

–177–

общежития таким образом, что в один день совершенно неожиданно пришли к Сергию посланные от Константинопольского патриарха Филофея, что эти посланные принесли ему в поминоку или в дар от патриарха крест, параманды и схиму, а вместе принесли ему и послание, в котором патриарх после выражения своей радости об его добродетельном житии увещевал его восполнить единую недостаточествующую ему главизну – ввести в своем монастыре общее житие и что преподобный Сергий после совета со святым митрополитом Алексеем и исполнил волю патриарха – ввел в монастыре общежитие. Необходимо представлять дело несколько иначе, именно – думать, что преподобный Сергий ввел в своем монастыре общежитие не потому, чтобы это присоветовал ему патриарх, а потому что он сам хотел этого и что хотел этого вместе с ним святой митрополит Алексей, и что они – Сергий и Алексей лишь прибегли к авторитету патриарха, дабы придать своему начинанию большую твердость. Патриарх не мог сам собой прислать Сергию послания, ибо вовсе не мог знать о нем (а думать, будто до патриарха могла дойти слава Сергия уже в то время, к которому должно быть относимо введение им в монастыре общежития, совсем невозможно). Необходимо предполагать, что патриарх написал преподобному Сергию послание по просьбе святого Алексея, обращенной к нему этим последним во время бытности в Константинополе для посвящения в митрополиты (бытности целогодичной в 1853–54-м году). А для Сергия и Алексея, как мы сказали, нужно было послание патриарха, чтобы при помощи его придать своему начинанию большую твердость. Представляя собою людей исключительных и мужей богоизбранных, они одушевились ревностью восстановить в наших монастырях истинный монашеский образ жизни – общежитие. Но то, о чем ревновали они, несколько не могло быть приятно для большинства наших монахов и вовсе не могло быть встречено им с готовностью и

радостью. И вот, чтобы подействовать на это большинство, Алексей и Сергей и решились прибегнуть к авторитету патриарха, который бы своим голосом верховного пастыря Русской церкви подтвердил и одобрил их благое предприятие. Необходимо

—178—

думать, что посланные патриарха, принеся Сергию его грамоту, были те его посланные, которые сопровождали святого Алексея в Россию, после того как он был поставлен патриархом в митрополиты. А святой Алексей возвратился из Константинополя с поставления в митрополиты осенью 1354-го года. Если бы преподобный Сергей предпринял вводить в своем монастыре общежитие, не имея грамоты патриарха, то несомненно, что он встретил бы сильный ропот против себя и даже прямые протесты. В виду грамоты патриарха, не только одобрявшей предприятие, но даже как бы нарочито требовавшей его, ропот, разумеется открытый, и протесты были невозможны; однако не все монахи Сергиева монастыря согласились на то, чтобы жить по-новому; нашлись между ними такие, не знаем — многие ли, которые решительно не хотели общежития и тайно и ушли из монастыря» (стр. 22 нач. 23).

Будьте добры, любезный читатель, прочтите выписанное место не однажды, а дважды и трижды, и потом скажите по совести: есть ли тут что-нибудь похожее на те речи, которые усвоит мне аноним? Что же я ему отвечу? У меня нет другого ответа ему кроме того, чтобы напомнить ему, что Василий Великий назначает весьма тяжкое наказание клеветникам.

Аноним инсинуирует на меня, будто я считаю преп. Сергия человеком «себе на уме». Этого «себе на уме» он не выдумывает, оно у меня есть; но только он, употребляя свойственный ему беззастенчивый способ создания против меня обвинений, придает моим словам как раз обратный смысл, против того смысла, в котором употребляю их я, вместо отрицательного смысла, какой они имеют у меня, придает им смысл положительный. Изображая личный характер преп. Сергия по Епифанию, я говорю, что он «был незлобив и прост без всякой примеси хитрости и так называемого «себе на уме»

(была в нем «простота без пестроты», как выражается жизнеописатель), стр. 30: а аноним инсинуирует на меня, будто я считаю преп. Сергия человеком себе на уме!

Е. Голубинский

(Окончание следует).

**Заозерский Н. А. Чем силен штундизм?: (По поводу
ответа А. Я. Дородницына на ст.: Борьба с
сектантством. Богословский вестник. Январь. 1893)
// Богословский вестник 1893. Т. 4. № 10. С. 179–195
(2-я пагин.).**

–179–

В майской книжке «Чтений в Обществе любителей духовного просвещения» один из ревностных миссионеров Херсонской епархии А.Я. Дородницын напечатал статью под заглавием: Чем вреден штундизм для церкви и государства, адресовав её лично нам именно так: «*ответ Проф. Н.А. Заозерскому*». За такую честь приносим ревностному подвижнику благодарность, но не почитаем нужным скрывать и недоумения: на какой, или на какие вопросы наши мы удостоились сего ответа? Ибо ни лично А.Я. Дородницыну, ни кому-либо из миссионеров никаких вопросов мы не предлагали, как это без труда можно усмотреть из названной статьи нашей.

В сущности, этот так называемый «ответ» есть выражение чувства обиды, будто бы нанесенной нами оо. и гг. миссионерам. Г. Дородницын жалуется, что мы пришли «к безотрадному для чувства православного христианина выводу, что деятельность противосектантских миссионеров малоплодна, что 2 дело противосектантской миссии в том его виде, в каком оно ведется в настоящее время, не состоятельно в самом принципе, лежащем в его основании, и что 3, мы умалили зловредность штундизма для церкви и государства. За этот вывод г. Дородницын дарит нас следующими качествами: мы очень симпатизируем штундистам, – несколько не менее чем светские либеральные писатели; мы судим о штундистах, как газетные корреспонденты, «работающие от строки»:

–180–

«зайдет такой корреспондент – иллюстрирует свое против нас обвинение г. А. Я. Дородницын – к штундистам, они любезно примут его, предложат обильное угощение, наговорив при этом массу жалких слов по поводу тех мнимых гонений, которыми

они подвергаются со стороны православных за свою веру, за то, что не посещают совместно с ними кабаков и не хотят пьянствовать, и в результате получается в какой-либо столичной газете витиеватое сообщение о внешней порядочности штундистов: трезвости, бережливости, благоповедении и проч.».¹⁶³⁴ Расчленив свое обвинение нас по этим пунктам, г. А. Дородницын по временам приходит в пафос и восклицает: «И что же?... Во время особенно сильного напряжения религиозных интересов православного общества, напряжения, вызванного появлением крайне вредной для отечественной церкви и государства секты, с высоты академической кафедры раздается голос ученого профессора, говорящего приблизительно так: «господа миссионеры поймите, что вы сражаетесь с ветряными мельницами, что штунда совсем не так вредна, как вы думаете, что все ваши разглагольствия о вреде штунды – плод вашей досужей фантазии!»... Что же? Неужели *мы, русские люди*, так тупы, что не в состоянии дать верного определения явлению нашей же собственной жизни? неужели мы так бесчувственны к нашим общественным болезням, что не в состоянии определить, что у нас болит и насколько серьезна самая болезнь? И наконец, собравшиеся в Москве в 1891 г. в числе свыше 200 лиц миссионеры неужели были так незнакомы с тем явлением (разумею сектантство), для суждения о котором они были приглашены, если произнесенный ими приговор о штунде, плод их коллективной мысли *в основании подорван* суждением о том же предмете одного лица, правда, представителя науки? На чьей де стороне правда? На стороне ли миссионеров, признавших штунду особенно вредною для церкви и государства сектою, или же на стороне ученого профессора, отрицающего это заключение миссионеров?» (стр. 603).

–181–

Далее и до конца статьи доказывается зловредность штундизма, причем дается знать, что профессор Заозерский не знает ничего о штунде, не знает, напр. таких исследований, как исследования А. Рождественского, Ушинского и *tutti quanti* (с. 604).

Эти обвинения, тяжкие уже сами по себе, для нас особенно не выгодны в частности потому, что ставят нас в совершенно изолированное положение между миссионерами и штундистами. Ибо если поверить г. Дородницыну, то мы симпатизируем штундистам и следовательно – противники миссионеров. Но вот беда: в своей статье мы делим штундистов на две категории: одни из них «глупы и наивны», другие – «злые гении».¹⁶³⁵ Где же тут симпатия? Своим «ответом» обвинитель поспорил нас с миссионерами; нам остается, стало быть, заискивать у штундистов, но из них злые гении нас не примут к себе, а глупые и наивные нам-то совсем не интересны: положение совершенно неудобное.

В такой крайности находим себя вынужденными обратиться к суду наших читателей, дабы они сами решили, на сколько прав был обвинитель, создавая нам такое положение: «действительно ли мы виноваты в том, в чем он обвинил нас?»

Откровенно говоря, мы приступаем к своим объяснениям совершенно спокойно во 1-х потому, что вины за собою не обретаем, во 2-х потому, что и в статье г. Дородницына усматриваем не какой-либо злой умысел против нас, а лишь простое недоразумение, каковое мы и надеемся развеять отчасти при его же содействии.

Г. Дородницын упрекает нас за то, что мы признали деятельность миссионеров «малоплодною». Что же? Разве это не правда? В нашей статье представлено весьма достаточно данных из сообщений самих же оо. и гг. миссионеров и они говорят именно о малоплодности. Следов. одно из двух: или эти сообщения не верны, тогда мы, конечно, сказали правду, доверившись этим сообщениям; или же эти сообщения верны – тогда и мы – правы. Полагаем, что нужно признать последнее, и в этом

–182–

убеждении призываем в свидетели самого обвинителя нашего, а именно: в Херсонских Епарх. Вед. текущего года №5 в отчете Одесского Св. Андреевского братства имеется следующая заметка: «на основании статистических данных о числе штундистов в Херсонской губернии, собранных, по

распоряжению почетного Члена Братства г. Херсонского Губернатора, миссионером Братства А. *Дородницыным* (это без сомнения Вы, А. Я-ч.?) *составлены*, а миссионерами-священниками И. Зубовым и Ф. Стоматьевым проверены именные списки штундистов Херсонской епархии с указанием мест их жительства. По сим спискам значится, что в 1891 году всех штундистов в Херсонской епархии было 5390 лиц обоего пола, *совратилось в штунду в том же году 304 лица обоего пола* и возвратилось в православие из штунды 410 лиц обоего пола». (Стр. 98, статья 14). Охотно признаем, что 410 лиц возвращены в церковь благодаря ревности миссионеров и это, конечно, *плод мног*: но 304 совращения поедают этот плод, и в результате остается *малоплодность*.

Но что же тут, в этой правде, обидного для миссионерской ревности? Разве в очах Божиих измеряется она внешнею, количественною многоплодностью, о коей и идет речь? Припомним некоторые примеры миссионерской ревности. Вот один из величайших миссионеров древности, Великий Исайя пророк; он *истаял* в ревности своей, а как была многоплодна эта ревность? – «Господи, кто верова слуху нашему? И мышца Господня кому открыся?» – спрашивает и восклицает он (Ис.53:1). А вот и еще более разительный пример: возлюбленный ученик Господа не усомнился засвидетельствовать о миссионерской деятельности Своего Учителя так: «толика знамения сотворшу Ему пред ними, *не вероваху в Него*» (Ин.12:37). И засвидетельствовав эту внешнюю малоплодность, Великий дееписатель и богослов представляет и объяснение её: «сего ради не можаху веровати, яко рече Исайя: ослепи очи их и окаменил есть сердца их, да не видят очима, ни разумеют сердцем» (ст. 39:40). Но внешняя малоплодность не должна смущать миссионера, ибо ему обещается надежда: «и узрят очима, и

–183–

ушима услышат и сердцем уразумеют, и обратятся, и исцелю я», – продолжает пророк слова Божии (Ис.6:10). Ввиду этой надежды миссионер до конца жизни своей должен служить своему великому призванию, не смущаясь ни малоплодностью,

ни продолжительностью ослепления и окаменения тех, на кого он действует. Ибо, когда Пророк спросил Господа, когда же исполнится эта надежда: «доколе Господи? – и рече (Господь): «дондеже опустеют гради, от еже не населенным быти, и дома, от еже не быти человеком, и земля останется пуста. И по сем продолжит Бог человеки, и умножатся оставльшиися на земли». (Ис.6:11,12). И тем не менее, даже ввиду сего грозного приговора миссионер должен до собственной смерти и креста быть ревностным в своем деле: что ему людская похвала, или порицание за внешнюю малоплодность? Ничто...

Г. Дородницын упрекает нас за то, будто мы высказали, что «дело противосектантской миссии в том его виде, в каком оно ведется в настоящее время, несостоятельно в самом принципе, лежащем в его основании» (стр. 599, в начале статьи). «Не в принципе», – должны мы поправить его, – а в *методе*: это вещи совершенно различные. В доказательство сего выписываем несколько строк из статьи нашей, сюда относящихся: «если и бывали случаи благоприятного для миссионера исхода состязания, то причина их не в победе над противником, одержанной силою диалектики и аргументов, а в *положительном содержании беседы, в занимательности её содержания, в сердечности отношений к заблуждающимся, в собственной искренности и теплоте внутреннего убеждения*. Слово миссионера должно быть в собственном смысле словом благовестника, словом утешения, которое само *привлекает...*» и т. д.¹⁶³⁶ «Состязательные собеседования несомненно принесли и приносят существенную пользу в специальной среде глаголемого старообрядства, но разумеется при условии если они

–184–

ведутся в добром порядке. Впрочем, и вышеописанные кичимские состязания, при всей их внешней непривлекательности, *далеко не бесплодны*: они будят мысль» и т. д. (Там же, стр. 153). Не делаем дальнейших выписок из своей статьи, потому что находим это занятие скучным и излишним: и приведенных достаточно для доказательства того, что мы благоговеем перед делом миссионеров в принципе, но

недовольны методом состязаний, применяемым некоторыми миссионерами, и указываем свой. Г-н же Дородницын взвел на нас совершенную *неправду* и не привел ни одной строки из нашей статьи, которую мы бы отрицали дело миссионеров в самом принципе. Думаем, что и это он сделал по недоразумению, которое мы почитаем опять-таки неопасным, потому что нас защищает сама наша статья.

Г. Дородницын утверждает, что мы умалили зловредность штундизма для церкви и государства и тем будто бы подорвали произнесенный миссионерами приговор о штунде, что для нас *неприятно* постановление съезда миссионеров. Усматриваем и здесь его недоразумение, даже более важное, чем предыдущие, но в то же время находим и его неопасным.

Дело вот в чем. Живо интересуясь вопросом о мероприятиях к искоренению штунды, мы необходимо должны были коснуться и вопроса о том, где корень зла – как говорится: ибо только узнав истинную причину зла, можно серьезно рассуждать о целесообразности тех или иных мероприятий к искоренению его. С этой целью мы обратились к рассмотрению штунды с точки зрения её вероучения и культа и с точки зрения её государственно-политической зловредности. При этом, во избежание безосновательности в суждениях о таком важном предмете, мы отбросили в сторону *мнения частных лиц* и обратились за сведениями к самим оо. миссионерам и официальным данным (извлечение из отчета Г. Обер-Прокурора, постановление съезда миссионеров и отчеты братства, публикуемые в епархиальных органах). Кажется, это надежный источник?¹⁶³⁷ На основании этих данных

–185–

мы охарактеризовали штундизм, как «церковный нигилизм и весьма слабую *религиозную секту*»: вся внутренняя сила его заключается в *отрицании*, в протесте против церковной иерархии и церковной обрядности. (Стр. 156 нашей статьи). Насколько был логически правилен такой вывод из вышесказанных данных – пусть судит читатель: может быть, мы в чем-либо и ошиблись; но г-н Дородницын ни одного слова не представил в опровержение логичности этого вывода, а указал

читателям на Рождественского и проч. да напечатал в рассматриваемой статье: «правила вероисповедания новообращенного русского братства» и «литургию» штундистов – штундистские бумаги, добытые им в канцелярии Херсонского губернатора, желая убедить читателей и в частности нас в том, что штундизм – секта весьма зловредная для церкви. Не знаю как читатели, а мы признаемся ни мало не убедились этими бумагами и остаемся при прежнем мнении: но об этом – после. Если штундизм силен не религиозной своей стороною, то корень зла, быть может, заключается в злостно-политических агитациях? Так рассуждали мы. И что же? Обратившись к своим источникам, мы нашли, что, по свидетельству миссионеров, штундисты *мечтают* о южном штундовом царе, о том, что магазины с шелком и другими товарами будут открыты для всех и проч. и называли эти мечты глупыми и наивными. (Стр. 157 и след. нашей статьи). Но *мечтание* ни в одном уголовном кодексе не вменяется в преступление, между тем фактически штундисты исправно отбывают все государственные повинности, и это даже внушается им (со стороны вожаков) делать как необходимо должное. – Зная, что уголовный кодекс наш резко различает в понятии сект «крайне зловредных» и «менее зловредных» мы нашли, что подводить штундизм под первый вид – нет оснований, что в пре-

–186–

ступности этой секты нет элементов, характеризующих её *крайнюю «зловредность» в уголовном смысле*. За такой вывод г. Дородницын и напал на нас. Вот здесь-то, по-видимому, и кроется причина недоразумения г. Дородницына: он не отличил зловредность *уголовную* от зловредности в общем смысле и приписал нам то, что отнюдь нам не принадлежит. Не находя с *уголовной точки зрения* штундизм *крайне зловредной* сектой (выражаясь яснее, не приравнивая его по уголовной зловредности к сектам: хлыстов, скопцов, бегунов), мы *косвенно* действительно не согласились с ходатайством миссионеров о признании штундистов *крайне вредною* сектою в уголовном смысле, даже более – на нас просто *неприятно* подействовало это постановление, как выразился о нас в заключении своей

статьи А.Я. Дородницын, хотя этого неприятного впечатления мы не высказывали. Почему на нас *неприятно* подействовало это постановление – о том мы скажем после, а теперь заметим только, что пронизательность А.Я. Дородницына в чувства авторские делает ему честь.

Не усмотрев, может быть, по недостатку своей пронизательности, никакой особенной привлекательности и силы и в политических мечтаниях штундистов, мы с особенным вниманием ухватились за рассуждения 2-го миссионерского съезда об условиях и причинах благоприятствовавших распространению штундизма *и согласно с этими рассуждениями* пришли к убеждению, что *корень зла, сила штундизма в экономической зависимости* русского южного населения от *колонистов-немцев, от молокан и от баптистов*, далее – и опять-таки согласно указаниям оо. миссионеров *в неблагоустроенности внутренней приходской жизни* – в недостаточности числа православных храмов, школ, в невежестве народа, в высокомерном и холодном отношении пастырей к народу. Эта мысль и развита в статье нашей (стр. 158–163). Если это справедливо – заключили мы, – то вопрос о рационалистических сектах значительно осложняется и перестает быть вопросом *чисто церковным*. Искоренение зла есть вопрос высшей внутренней государственной политики. (Стр. 163).

–187–

В таком духе написана была наша статья. Разрешив для себя вопрос о штундизме таким образом, мы под этим углом зрения посмотрели и на меры борьбы с ним до сего времени практикуемые и признали их недостаточными. Зная волю Государя, чтобы к искоренению штунды были приняты *все меры*, мы усмотрели, что в действительности применены далеко *не все*, а лишь *две* меры: 1) полемико-увещательные беседы миссионеров с сектантами и 2) полицейско-уголовное преследование за совращение в штунду и пребывание в ней. Но употребление *одних только этих мер* составляет лишь паллиативное средство, которое не исторгнет зла в корне, а может даже и вред делу принести. Этот паллиатив несомненно

принесет пользу, если будут применены более сильные средства. Этими средствами мы признаем: 1) устранение *экономической зависимости* южного православного населения от немцев и сектантов – молокан и баптистов – мера *чисто государственной политики*; 2) умножение числа православных храмов, церковных школ и истинно пастырская ревность и любовь к бедным простолюдинам со стороны церковных причтов и иерархии – мера *чисто церковная*. Когда применены будут к делу и эти меры, тогда и собеседования миссионеров, и уголовное преследование принесут добрые плоды. Указываемые нами меры – главные; они должны расчистить почву для практикуемых доселе. Как видно отсюда, мы не только не думали признавать «дело противосектантской миссии несостоятельным в самом принципе», как обвинил нас г. Дородницын; а, напротив, искренно пожелали оказать помощь этому великому делу. Ибо теперь, пока борьба с сектантством ведется только миссионерами и судебно-полицейскими властями – на них возложено непосильное бремя. В самом деле: вот миссионер обратил несколько штундистов к Церкви, убедил, доказав превосходство православной Церкви перед сектою; но что же далее? В секте они находили и кровь, и пищу, и деньги, участвовали в бедных, но доступных разуму и чувству молитвословиях и поучениях, а возвратившись в Церковь, они остались без работы, в нищете, без храма, без школы. Или вот полиция, сыскав штундиста, представила

–188–

его судебной власти: кроме принадлежности к штунде никакого уголовного материала за обвиняемыми не имеется, ибо непризнание *Св. предания* в качестве источника откровенной религии, не поклонение иконам и мощам, ненависть к иерархии и причту, собрания в частных домах для чтения Нового Завета, религиозные песнопения и беседы – все это не содержит ровно никакого материала для обвинительного акта. Как хотите, но самый ревностный прокурор должен стать в тупик перед таким преступником в поведении его. Хорошо для прокурора, если этот штундист выразил каким-либо действием свою ненависть к Церкви и её иерархии, учинил, напр.

оскорбление святыни, оскорбление священника и проч., тогда задача прокурора легка. Но если ничего этого нет: ибо штундисты стали осторожны; тогда что же делать прокурору, как не освободить от преследования лицо, представленное полицией. И вот в результате получается: негодование миссионеров на бездействие судебной власти и торжество штундистов, что им удалось провести и суд, и священника, и наконец – что горше всего – приобрести в этом повод к нареканию на миссионеров, что они находятся в побратимстве с полицией. Вот в этой-то сатанинско-хитрой политике главарей штунды молокан и баптистов – крупных землевладельцев, этих «злых гениев», политике, умеющей пользоваться обстоятельствами и ссорить миссионеров и священников с судебными и полицейскими властями и заключается *сила* штундизма. С точки зрения этой-то политики, ходатайства миссионеров о признании штунды «крайне зловредною сектой» в уголовном смысле – событие желательное: ибо ловкий штундист окажется пред прокурором ни мало не зловредным в уголовном смысле. Вот поэтому-то нам и не понравилось, и не приятно это ходатайство оо. миссионеров. Между тем г. Дородницын, в этом нашем отношении к постановлению съезда усмотрел нашу симпатию к штундистам и не удержался в «ответе» своем вложить в уста наши следующие слова: «Господа миссионеры поймите, что вы сражаетесь с ветряными мельницами».¹⁶³⁸ Мало этого;

–189–

он не удержался предпослать этим строкам следующие: «Во время особенно сильного напряжения религиозных интересов православного общества... *с высоты академической кафедры (!) раздается голос* ученого профессора, говорящего *приблизительно так*».¹⁶³⁹ Вот куда привело г. Дородницына неразумение, – к невероятной неправде: ибо никто не поверит, что у него такой сильный и чуткий орган слуха, чтобы наш голос с кафедры он расслышал в Херсонской губернии. Если бы он с большим вниманием и без предубеждения прочитал нашу статью и пожелал вкратце передать её сущность, то вложил бы мне в уста не вышеприведенные, а приблизительно следующие

слова: оо. миссионеры! скажите Ратушному, Балабану, Кривошее и проч., что их скудное разумом и чувством христианство и их политические мечтания – слишком устарелое оружие для борьбы с православною Церковью, русским государством и национальностью – не в нём их *сила*; этим оружием они себе сломают шеи и другим приготовят неисчислимые бедствия. Их *сила*, которою они производят смуту в бедном южнорусском населении – их практическое умение, ловкость пользоваться обстоятельствами, мелкая мошенническая политика; но и она настолько лыком шита, что, по крайней мере с высоты профессорской кафедры, сумели ясно рассмотреть и оценить». – Такова истинная сущность нашей статьи. Но г. Дородницын, не вполне выразумел её и, обвиняя нас в не содеянном нами, пустился, якобы вопреки нам, разъяснять вопрос: чем *вреден* штундизм, между тем как мы пытались разъяснить вопрос: чем *силен* штундизм?

При нашем понимании сущности дела, противосектантская деятельность миссионеров и иерархии должна принять по преимуществу *охранительный* характер: главная забота должна быть направлена к тому, чтобы не было новых отступлений и соversions. Число храмов должно быть увеличено настолько, чтобы православные не находили никаких затруднений посещать их в воскресные и праздничные дни. Местное епархиальное начальство должно вхо-

–190–

дить с представлениями к правительству, чтобы для крупных землевладельцев – невзирая на их религиозные убеждения – как скоро по летам у них собираются сотни и даже тысячи рабочих – православных, – было обязательным построение православного храма: пастыри Церкви не только богослужением и словом назидания, но и делом должны быть отцами и матерями своих пасомых, неукоснительно оказывая *дейтельную* помощь безвыходной нужде, беспомощности, сиротам, больным, терпящим притеснение всякого рода. Самое слово назидания – в этих видах – отнюдь не должно замыкаться в исключительный круг догматико-богословских предметов, а всегда включать в себе пламенный призыв к деятельной

братско-христианской любви и взаимопомощи. В отношениях к коснеющим в секте и пастырь, и миссионер должны строго различать главарей и увлеченных, «скорбных главою»: на первых нападать, обличать и грозю, и иронией и в лицо, и заочно; вторых привлекать ясными простыми вразумлениями, участием к их нравственно несчастному положению, как сделавшихся по простоте своего ума и хитрой лести главарей отступниками Церкви, преданий и заветов предков и национальных нравов. В самых беседах, по нашему мнению, должны быть внесены следующие элементы: 1) *полемический*. Миссионер должен подвергнуть строгой критике те песнопения, стихи, или трактаты в роде вышеупомянутых «правил», найденных у Ратушного, а также и штундистские чинопоследования, каковые употребляются в собраниях сектантов, и, показав их слабость, в краткой и сильной речи выразить православное вероучение (напр., часть символа) или какую-либо церковную песнь, которую за тем и пропеть небольшим, но стройным хором. Такой параллелизм может воочию представить преимущество Церкви перед сектой.

2) В самое содержание проповеди миссионера должно быть внесено как можно больше святоотеческих творений и церковных песнопений (ц. предания). Ведь штундисты отвергают церковное предание: вот этим-то преданием и следует их бить, а не усиливаться теоретически доказывать необходимость его. Языки святоотеческие (равно как

–191–

и язык церковных песнопений) отличается точностью в изложении догматических положений, силою выражения, нередко картинностью, драматизмом как в изображении событий священной истории, так и в изображении даже внутренних настроений человеческой души. Между тем беседы современных миссионеров при их основательности отличаются сухостью, схоластичностью, лишены воодушевленного поэтического и ораторского слова. Но всегда нужно помнить, что живая речь убедительна не силою диалектики, а силою выражения: один меткий термин, лаконическая фраза западают в сердце слушателя и действуют на него сильнее, чем длинная,

но сухая проповедь. Творения святых отцов и богослужебный язык и могут служить неисчерпаемым источником для миссионерских бесед о каком угодно предмете. Для примера возьмем первый член «правил вероисповедания новообращенного русского братства» и сравним его с учением о том же предмете предания православной церкви. Он гласит так: «Мы веруем и исповедуем, что существует один только истинный и вечный Бог: Отец, Сын и Святой Дух, которые в своем естестве и качестве совершенны, вечны и *нераздельны*, так что Отец есть истинный, вечный Бог, Сын есть истинный, вечный Бог и Святой Дух есть истинный, вечный Бог. К познанию этого Бога человек может доходить только посредством божественного откровения: *Святого Писания* и *Святого Духа*». ¹⁶⁴⁰ Мы положительно недоумеваем, что зловредного для веры православной нашла полиция, конфисковав этот и подобные члены и сокрыв их в архиве: было бы целесообразнее давно издать их в свет ради изобличения самих же учителей штунды в бедности их Богословия. Для такого изобличения, по-видимому, достаточно сопоставить православный символ веры, да пропеть известную стихирю на день пятидесятницы: «приидите вернии, Триипостасному Божеству поклонимся»... Сопоставление ясно покажет богатство и силу *предания церковного* по сравнению с бедностью *предания немецкого*, которого держатся штундисты. Ведь и выше означенные члены конфискованы в 1873 году,

–192–

стало быть, и они – уже двадцатилетнее предание; где же устойчивость штундистов, исповедующих, что к познанию Триипостасного Божества они доходят только Святым Писанием и Святым Духом? Их документы изобличают, что главные учителя их в Богословии – квакерские и баптистские предания.

Для успеха миссионерского дела было бы желательно, чтобы в сношениях с гражданским начальством миссионеры охраняли и защищали достоинство православной церкви. Миссионеры должны насколько возможно далее держаться от полицейских чиновников и служителей и всячески остерегаться подавать поводы штундистам к нареканию в побратимстве

духовных лиц с полицией. Единственным оружием миссионера должно быть – духовное; прибегать к помощи гражданского начальства миссионер должен только в тех случаях, в каких почитает себя в праве прибегать каждый гражданин, но не более, т. е. когда со стороны штундиста обнаружено будет преступное действие, караемое законом. Если полиция в таких случаях бездействует, миссионер должен *требовать* от неё и от высшего начальства принятия законных мер; так же точно миссионер должен относиться и к судебной власти. Ибо в таких случаях дело будет идти не о преследовании за веру, а о законном возмездии бесстыдства, нахальства и т. п. деяний, нетерпимых в обществе. Но просить, заискивать благорасположения, или навязываться со своими собеседованиями к самим штундистам значит бесполезно унижать достоинство церкви и её служителей. Прекрасным руководством в этом отношении для современного миссионера опять служит предание православной церкви. Напр., 84 и 85-е правила св. Василия Великого заповедают следующим образом относиться к упорным во грехах: «Аще которые непреодолимо держатся своих нравов и лучше хотят служить удовольствиям плоти, нежели Господу, и не приемлют жития по Евангелию, *то нет у нас с ними ничего общего*. Ибо мы в народе непокоривом и пререкающем научены слышати сие: спасая спасай свою душу... Днем и ночью и всенародно, и наедине мы должны *засвидетельствовать* им истину: но *да не попустим себе*

–193–

увлеченными быть их беззакониями; наипаче же *да молимся* дабы приобрести их и извлечь их из сети лукавого. *Аще же сего не возможем: то потщимся, по крайней мере, свои души спасти* от вечного осуждения». Отцы Карфагенского собора в 77-м правиле постановили следующее: «по мановению и внушению Духа Божия мы избрали за лучшее поступати с вышеупомянутыми людьми (т. е. Донатистами) кротко и мирно, хотя они беспокойным своим разномыслием и весьма удаляются от единства тела Господня. Таким образом по возможности нашей да соделается совершенно известным для всех ... уловленных их общением и приязнью, каким

жалостным заблуждением они себя связали. Может быть тогда как мы с кротостью собираем разномыслящих, по слову Апостола, даст им Бог покаяние в разум истины, и возникнут от дьявольские сети, быв уловлены от него в свою его волю».¹⁶⁴¹ Таков по священному преданию образ действия миссионеров! Впр., отцы того же собора не только не пренебрегают и помощью гражданских властей, но и прямо являются с представлениями к ним, когда упорные в отчуждении от церкви выступают против неё преступными деяниями. Так, в правиле 104-м отцы Карфагенского собора постановили: *«Поелику епископский и мирный образ действия на таковых употреблен и они, не могши отвещати против истины, обратились к нелепым насильственным поступкам, так что многих епископов и многих причетников (да умолчим о мирянах) стеснили наветами, и в некоторые церкви вторгнулися, а в другие такожде вторгнутися покушались: то царскому человеколюбию предлежит попещися, чтобы католическая церковь, благочестною утробою Христу их родившая и крепостью веры воспитавшая, была ограждена их промышлением: дабы в благочестивые их времена дерзновенные человеки не возгосподствовали над бессильным народом посредством некоего страха, когда не могут совратити оный посредством убеждения. Ибо известно и многократно законами оглашено, что производят гнусные скопища от-*

–194–

щепенцев... Посему против неистовства оных отщепенцев просим дати нам божественную помощь, не необычайную и не чуждую святым писаниям. Ибо Апостол Павел, как показано в истинных деяниях апостольских, соумышление людей бесчинных препобедил воинскою помощью. Итак, мы просим о том, да неукоснительно подастся охранение католическим чинам церквей в каждом граде и разных местах, принадлежащих к каждому владению».¹⁶⁴² Последуя этому завещанию священного предания Кафолической церкви, и мы полагаем, что вынужденные неистовствами штундистов и прочих сектантов православные миссионеры и епархиальные

начальства должны входить с представлениями к гражданскому начальству дабы неукоснительно соблюдаемы были существующие узаконения против бесчинствующих, чтобы главари и вожаки штундистов были изолированы от сообщества с простецами и людьми наивными и чтобы последним подана была необходимая помощь для освобождения от рабства экономического и морального. К последним миссионер должен всегда относиться с любовью: даже навещать их в местах заключения, если они, поддавшись хитрым обманщикам, угодят туда за свое бесчиние против родившей их ко Христу православной церкви.

Резюмируя свои *pia desideria* относительно способа борьбы с сектантами, мы устанавливаем следующие положения: 1) практикуемые доселе меры борьбы, т. е. собеседования, имеющие предметом защиту установлений православной церкви и преследование штундистов судебной-полицейскою властью, – не достаточны. Миссионеры, напротив, сами должны громить новоизобретенное штундистское христианство. В уголовном преследовании и поимке штундистов не участвовать, а предоставить это дело гражданской власти и только по поводу её бездеятельности в случаях явных преступлений входить с представлениями к правительству. 2) Главные усилия миссионеров должны быть направлены к охранению православных от соращения в штунду; средствами к чему служат: привлечение к себе симпатии деятельным участием к нравственным и ...

(Продолжение будет)

**Протоколы заседаний [=Журналы] Совета
Московской Духовной Академии за 1893 год //**
**Богословский вестник 1893. Т. 4. № 10. С. 1–32 (4-я
пагин.).**

–1–

25 января 1893 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии, Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: В. Ключевского и И. Татарского, отсутствовавших по болезни.

В собрании сем кандидат богословия, преподаватель Псковской духовной семинарии Михаил Тареев защищал представленную им на степень магистра богословия диссертацию под заглавием: «Искушения Богочеловека, как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историей дохристианских религий и Христианской Церкви. Москва. 1892».

Официальными оппонентами были: О. Ректор Академии Архимандрит Антоний и доцент по кафедре Священного Писания Нового Завета Митрофан Муретов.

По окончании диспута Ректор Академии, собрав голоса членов Совета, объявил, что Совет признал защиту магистрантом его сочинения удовлетворительною.

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 лит. в. п. 6 устава духовных Академий удостоверение степени магистра богословия значится между делами Совета Академии, представляемыми, чрез Епархиального Преосвященного, на утверждение Святейшего Синода.

Определили: 1) Благопочтительнейше просить ходатайства Его Преосвященства пред Святейшим Синодом об утверждении преподавателя Псковской духовной семинарии Михаила

–2–

Тареева в степени магистра богословия. 2) Представить Его Преосвященству и в Святейший Синод по экземпляру диссертации М. Тареева и копии с отзывов о ней О. Ректора Академии Архимандрита Антония и доцента Митрофана Муретова.

На сем журнале резолюция Его Преосвященства: «1893. 1 Февр. Согласен».

26 Января 1893 года

Присутствовали, под председательством Ректора Академии Архимандрита Антония, члены Совета Академии, кроме профессоров: А. Лебедева, В. Ключевского, Протоиерея Д. Касицына и И. Татарского, отсутствовавших по болезни.

Слушали: I. Сданный Его Преосвященством с надписью: «1893 г. 15 Января. В Совет Московской Духовной Академии» указ на имя Его Высокопреосвященства из Святейшего Синода от 7-го Января за № 23:

«По указу Его Императорского Величества, Святейший Правительствующий Синод слушали предложение Г. Синодального Обер-Прокурора, от 11 минувшего Декабря № 18304, с заключением Хозяйственного Управления, по представленному Вашим Преосвященством ходатайству Совета Московской духовной Академии о разрешении принять сербского уроженца, окончившего курс в Белградской семинарии, бывшего учителя народной школы Светозара Радовановича и македонского уроженца, студента Императорского Московского Университета Илью Кара-Иорданова в число студентов 1-го курса Академии, с назначением им стипендий из сумм Святейшего Синода, при чем Ваше Преосвященство присовокупляете, что Родовановича рекомендует Митрополит Сербский Михаил, а Кара-Иорданова настоятель сербского подворья в Москве архимандрит Кирилл. Приказали: По вниманию к ходатайству Преосвященного Михаила, Митрополита Сербского и архимандрита Кирилла, настоятеля Сербского подворья в Москве, разрешить Совету Московской духовной Академии принять сербского уроженца Светозара Радовановича и македонского уроженца Илью Кара-

Иорданова в число студентов Академии, и согласно заключению Хозяйственного Управления, предоставить им стипендии в Академии, со времени их поступления в оную, по 220 руб. в год на каждого,

–3–

на счет кредита, ассигнуемого на содержание в духовно-учебных заведениях воспитанников из славян и иностранцев; о чем, для зависящих распоряжений, послать Вашему Преосвященству указ, а в Хозяйственное Управление передать выписку из настоящего определения».

II. Сданное Его Преосвященством с надписью: «1893. 15 Января. В Совет Московской Духовной Академии» отношение на имя Его Высокопреосвященства Г. Обер-Прокурора Святейшего Синода от 31 декабря 1892 года за № 19329:

«Вследствие представления Вашего Высокопреосвященства, от 3-го Октября сего года за № 431, о принятии в число студентов Московской духовной Академии некоторых из подвергавшихся академическому экзамену воспитанников, оказавшихся не достаточно подготовленными к слушанию академического курса, имею честь уведомить Вас, Милостивый Государь и Архипастырь, что Святейший Синод, в определении от 25 Ноября – 5 Декабря 1892 г. за № 2977, постановил: принять в число казеннокоштных студентов Московской духовной Академии Феодора Никифорова, родом из чуваш, Сирийского араба Пантелеймона Жузе, болгарских уроженцев: Кузьму Гаева, Панайота Мутавчиева и Михаила Кынчева, с предоставлением каждому из них стипендии из средств Святейшего Синода по двести двадцать рублей в год».

III. Резолюцию Его Высокопреосвященства на журнале Совета Академии за 14 декабря 1892 года: «1892. Дек. 19-го. Исполнить».

В ст. XVIII означенного журнала было изложено ходатайство Совета Академии пред Его Высокопреосвященством о разрешении принять бывшего студента 2-го курса Казанской Духовной Академии Николая Нифонтова в число студентов того же курса Московской Академии, по получении о нём сведения от Казанского Академического Начальства.

Справка: О. Ректор Казанской Духовной Академии отношением от 29 декабря минувшего года за № 1792 уведомил, что Н. Нифонтов признается им в нравственном отношении вполне благонадежным для принятия его в число студентов Московской Духовной Академии и при отношении от того же числа за № 1791 препроводил все документы Нифонтова.

Определили: I. Принять к сведению. II. О принятии в число студентов 1-го курса Академии С. Радовановича, И.

—4—

Кара-Иорданова, Ф. Никифорова, П. Жузе, К. Гаева, П. Мутавчиева и М. Кынчева и в число студентов II курса Н. Нифонтова сообщить Правлению Академии.

IV. Письмо на имя О. Ректора Академии Его Преосвященства, Преосвященнейшего Николая, Епископа Алеутского и Аляскинского от 21 Ноября 1892 года:

«Сегодня я имел честь получить от Совета Братства Препод. Сергия уведомление о посылке мне 1-го вып. ученых трудов покойного В. Д. Кудрявцева, – с обещанием, что по мере выхода в свет других его произведений, таковые будут высылаться и мне... Покорнейше прошу Вас, многоуважаемый О. Ректор, передайте от меня Совету Братства мою душевную благодарность за добрую память обо мне, а еще более за такой ценный для меня презент, как сочинение приснопамятного моего наставника В. Д. Кудрявцева. Да поможет Господь Бог Совету Братства вполне осуществить свое доброе предприятие. Прошу принять и от меня посильную лепту на сие дело (100 руб.)...

Имя В. Д. Кудрявцева всегда тесно связывается у меня в воспоминаниях с именем другого незабвенного в истории Московской Академии наставника, *Александра Васильевича Горского*. И тот и другой одинаково достолюбезны всякому кто имел счастье воспитываться под их непосредственным руководством. Таких людей, как эта двоица, я в своей жизни уже более не встречал нигде... Не знаю, кто бы их не уважал!... Младенцы на все злое, младенцы, пожалуй, и в делах житейских, где требуется узкий практицизм, – они во всем

прочем, необинуясь можно сказать, были *мужи совершенны* (Еф.4:13), – глубоко верующие, чистые сердцем, благороднейшие, идеальные люди... *Любовь*, без сомнения, которою они всегда воодушевлялись в своей жизни, – эта любовь, как *совокупность совершенства* (Кол.3:14), и делала их тем (1Кор.13:4–8), чем они были... Светлым, – идеально светлым ореолом окружаются эти личности в моем воспоминании... Вечная им память!

Давно уж имею я мысль почтить чем-либо память святопочившего отца и наставника нашего, – Александра Васильевича Горского; не раз порывался увековечить светлый образ почившего каким-либо трудом в русской печати; но, к сожалению, по разного рода обстоятельствам, совершенно от меня независевшим, я не мог этого сделать. В настоящее время, побуж-

–5–

даемый добрым примером Братства Препод. Сергия, спешу исполнить свой долг хотя отчасти...

Прилагаемый при сем 300 рублей покорнейше прошу Вас, добрейший О. Ректор, передайте в Совет Академии – с тем, чтобы Совет Академии выдал оные тому лицу, из наставников или студентов Академий, – *в виде премии*, кто составит *обстоятельную биографию* покойного Ректора Московской Духовной Академии, Протоиерея *Александра Васильевича Горского*. «Лично для меня было бы желательно, чтобы составитель биографии остановился вниманием своим не столько на научной оценке трудов почившего, сколько на изображении его *высоконравственной личности*. Отношения покойного А.В. Горского к своим Архипастырям (Филарету и Иннокентию), к своим родственникам, особенно же к матери, к наставникам и студентам Академии настолько поучительны, что, думаю, не без пользы прочитаются всяким, особенно же учащеюся молодежью. Впрочем, все это я высказываю только как свое *pium desiderium*: составитель биографии, согласно указаниям Совета, может и не стесняться намеченными мною рамками».

Определили: I. Содержание письма Преосвященного Николая объявить наставникам Академии с предложением, не пожелает ли кто-либо из них принять на себя труд составления биографии покойного Ректора Академии Протоиерея А.В. Горского. II. Присланные Его Преосвященством деньги в количестве 300 рублей хранить в академическом казначеихранилище.

V. Ведомость О. Ректора Академии, Архимандрита Антония, о пропущенных наставниками Академии лекциях в декабре месяце минувшего года, из которой видно, что ординарным профессором Н. Субботиным опущено 4 лекции и и. д. Инспектора Иеромонахом Григорием 2 лекции по болезни.

Определили: Представленную Ректором Академии ведомость напечатать вместе с журналами Совета.

VI. Сообщение Правления Академии о том, что указом Святейшего Синода от 17-го декабря минувшего года за № 5078 Помощник библиотекаря Московской Духовной Академии Иеромонах Рафаил назначен Настоятелем Синодальной 12 Апостолов, в Москве, церкви, с возведением его в сан Архимандрита.

Определили: I. Принять к сведению. II. До приискания кандидата на вакантную должность помощника библиотекаря Ака-

—6—

демии поручить исправление означенной должности библиотекарю Академии Н. Колосову.

VII. Отношение Правления Александровского Осетинского духовного училища от 19 января за № 21 с просьбою выслать документы преподавателя училища, кандидата Академии, Иеромонаха Иоанна (Рахманова).

Справка: На основании Синодальных определений документы кандидата Иеромонаха Иоанна (Рахманова) препровождены Советом Академии, по месту его происхождения, в Тульскую Духовную Консисторию при отношении от 27 августа минувшего года за № 539.

Определили: Изложенное в справке сообщить Правлению Александровского Осетинского духовного училища.

VIII. Отношения Духовных Консистолий: Орловской – от 9 декабря минувшего года за № 12660, Ярославской от 12 декабря за № 9061 и Воронежской – от 15 декабря за № 14389, при коих препровождены обратно аттестаты на звание действительного студента удостоенных степени кандидата богословия: Ивана Андреева, Владимира Булгакова, Александра Зыкова и Виктора Федотова.

Справка: Взамен аттестатов означенным лицам высланы чрез Консистолии кандидатские дипломы.

Определили: Присланные аттестаты И. Андреева, В. Булгакова, А. Зыкова и В. Федотова хранить при делах Совета Академии.

IX. Отношение Холмско-Варшавской Духовной Консистолии от 11 декабря минувшего года за № 6004 с уведомлением о получении документов кандидата Академии Александра Клодницкого.

Определили: Принять к сведению.

X. Отзывы о трудах преподавателя Таврической Духовной Семинарии Священника Николая Ильинского по исследованию и переводу «Синтагмы Матфея Властаря», представленных на соискание степени магистра богословия:

А) Экстраординарного профессора Ивана Корсунского:

«Если бы автор поименованного исследования о Синтагме М. Властаря и переводчик этой Синтагмы, отец Николай Ильич Ильинский, представил на соискание степени магистра богословия один только первый из сих трудов своих, то и тогда, в виду и почтенного объема и высоких внутренних достоинств этого труда, по нашему мнению, заслуживал бы искомой степени.

–7–

А он представил на соискание степени магистра не только исследование о Синтагме, но и перевод её на современный русский язык. Доселе в нашей отечественной богословской литературе мы не встречали ни специального исследования о Синтагме, ни русского перевода её. И хотя мы не склонны так преувеличивать важность предмета исследования и перевода, как то делает отец Николай Ильинский, по обычаю большинства

людей, специально изучающих тот или другой предмет, излишне возвышающий его значение: однако не хотим и уменьшать этого значения. Мы вполне признаем и искренно убеждены, что не напрасно такой глубокий знаток церковного права, каким был в Бозе почивший Архиепископ Литовский Алексей († 1890), в сознании важности Синтагмы М. Властаря, как памятника церковного и отчасти гражданского права, давно и весьма сильно желал появления в русской литературе трудов, подобных названным трудам о. Николая Ильинского, в бытность свою профессором нашей Академии давал темы для ученых работ студентов, относящиеся к этому предмету, и быв обрадован выдающимися достоинствами одной из таковых работ, именно работы Николая Ильича Ильинского, убедил последнего продолжить и усовершенствовать свою работу над исследованием о Синтагме М. Властаря и присоединить к ней труд её перевода на русский язык; за тем, не смотря на выход свой из Академии и епархиальные заботы, сам же вновь просмотрел и по возможности исправил эту работу или дал указания к её исправлению и наконец оставил как бы завещание Московскому Обществу Любителей духовного просвещения об издании её в свет. Уже это одно избавляет нас от труда доказывать значение предмета, за который взялся и который подверг научной обработке о. Николай Ильинский.

Как же он исполнил свою работу?

Хотя работа о. Николая Ильинского над Синтагмою М. Властаря представляется в виде двойного труда, – разумеем исследование с одной и перевод с другой стороны, – однако эта двойственность труда скрывает за собою в сущности одну, продолжительную и нелегкую работу. Только при всестороннем ознакомлении с Синтагмою М. Властаря и со всем тем, что в обширной литературе церковного и гражданского права (– имеем в виду не только исследования, но и памятники этой литературы) хотя сколько-нибудь касается её, возможны были как

–8–

удовлетворительное исследование о ней, так и более или менее удовлетворительный перевод её на русский язык. А такое

ознакомление, изучение, мы и видим в обоих рассматриваемых трудах о. Николая Ильинского. Не малая по объему сама по себе Синтагма М. Властаря, при том написанная в подлиннике на так называемом среднегреческом языке, со множеством в ней слов или чуждых греческому языку, или принадлежащих к специальной области юридической терминологии, изучена о. Николаем, можно по справедливости сказать, вдоль и поперек, о чем ясно свидетельствуют одни цифровые данные, встречающиеся едва не на каждой странице, особенно некоторых отделов его исследования (см. напр. стр. 42–46:49–72:85–95:104–116:137 и дал. 164 и дал. и др.). О труде же изучения разного рода и на разных языках писанных, печатных и рукописных источников и пособий, так или иначе касающихся Властаревой Синтагмы, не менее ясно свидетельствуют многочисленные подстрочные примечания как в исследовании о Синтагме, так и в переводе её. В тесной связи с таким всесторонним и глубоким изучением предмета стоит у о. Николая Ильинского еще достоинство, весьма возвышающее его труд в ряду других трудов из той же области, это – самостоятельность его работы. Действуя сначала по указаниям в Бозе почившего Архиепископа Алексия, своего руководителя, о. Николай потом, по мере большего и большего ознакомления с предметом, особенно же при переводе Синтагмы, все более и более твердо становился на почву самостоятельного изучения последней, и в конце концов выработал настоящий свой двойной труд, который нельзя не признать весьма ценным вкладом в нашу отечественную литературу церковного и гражданского права.

Говоря это, мы, как само собою разумеется, отнюдь не хотим сказать, чтобы и исследование о. Николая Ильинского о Синтагме и перевод её были свободны от недостатков. Специалист науки церковного или гражданского права мог бы указать в них на пробелы в изучении некоторых немаловажных памятников литературы того или другого права, на недоразумения относительно понимания тех или других постановлений церковного или гражданского права, тех или других юридических терминов, и проч. Мы могли бы указать на

многие частные случаи несовершенства перевода Синтагмы (например, на стран. 4–5; 8:11 срав. 14; 12–13; 20:25–26:28, 29 и т. д.). Но

–9–

все эти недостатки, от которых часто не свободны и более капитальные труды, почти совсем исчезают при взгляде на упомянутые и другие достоинства трудов о. Николая Ильинского, и мы без всякого сомнения признаем эти труды вполне заслуживающими присуждения ему за них искомой ученой степени».

Б) Доктора Николая Заозерского.

«Представленные в качестве магистерской диссертации названные книги свящ. Н. И. Ильинского суть два самостоятельные произведения, совершенно различные по характеру: одно исследование в точном смысле этого слова, другое – русский перевод греческого подлинника, снабженный предисловием и учеными комментариями. На сем основании почитаю необходимым представить о каждой из сих книг отдельный отзыв.

Первая из сих книг, обнимающая стр. I–VI; 1–240, – состоит из краткого предисловия, подробного оглавления содержания, введения и исследования (гл. I–IX).

Введение содержит в себе сжатый исторический очерк канонических и канонико-юридических сборников, появлявшихся в греческой церкви в течении VI–XIII вв., служивших источниками церковного права в официальном и частном употреблении. Свой очерк автор делает на основании литературы иностранной и русской: автору известно все, что печаталось по данному предмету. Но здесь бросается в глаза следующая странность: О. Н. Ильинский знал о монографии Цахариэ: «Die griechischen Nomokanones» 1877 г., в которой знаменитый византолог освещает совершенно иначе путь, коим шло образование византийского номоканона, и своими вескими аргументами невольно заставляет склониться на свою сторону и отказаться от прежних взглядов и мнений на этот счет. Между тем о. Н. Ильинский не обратил надлежащего внимания на это исследование (результаты коего Цахариэ изложил и в своей

Geschichte des griechisch-römischen Rechts. 1877. Berlin), и таким образом остался последователем взгляда ученых, в настоящее время едва ли кем-либо в науке разделяемого.

Указываемый недостаток, по моему мнению, не имеет однако же большой важности в оценке подлежащего труда: ибо он нашел себе место во *введении*, существенного значения к прямому предмету исследования автора не имеющем.

Самое исследование синтагмы М. Властаря автор представил в небольших по объему девяти главах. В них автор го-

–10–

ворит: о лице М. Властаря и времени его жизни; о цели и побуждении к труду составления синтагмы; о плане синтагмы; об общем содержании синтагмы; об источниках содержания синтагмы; об изложении церковных правил и гражданских законов в синтагме; об употреблении синтагмы. Как видно уже из сих общих рубрик, исследование автора обнимает свой предмет всесторонне и сполна. Обращаясь, за тем, к самому раскрытию их в книге автора, читатель поражается глубиной и всесторонностью анализа, вниманием исследователя к самым ничтожным деталям, так или иначе характеризующим исследуемое произведение М. Властаря. Не большие по объему главы исследования в высшей степени богаты цитатами, сносками, свидетельствующими о самом тщательном изучении автором подлинного греческого текста исследуемого им памятника. Есть целые страницы, наполненные исключительно голыми цифровыми цитатами подлинника. Таковы напр. стр. 42:85, 86:87, 88:89, 90:91, 92:93, 94:105, 106:107, 110:113 и др. Все эти цитаты и сноски обязаны своим появлением в книге почтенного автора исключительно ему одному: потому что ни в русской, ни в иностранной литературе никто доселе не посвящал своих сил такому тщательному изучению текста синтагмы М. Властаря. При виде такого отношения почтенного автора к избранному им предмету своих работ ощущается даже чувство некоторого недовольства тем, что столь усердный труд посвящен именно синтагме М.

Властаря, а не более ценному памятнику права, как напр. номоканон Фотия.

Долг научного беспристрастия побуждает указать и некоторые промахи и вообще недостатки в исследовании автора, весьма впроч. естественные в такой обширной и трудной работе, какую он на себя взял.

Самым крупным из этих промахов, за которые автор справедливо может выслушать упрек себе от кафедры собственно византийского *гражданского* права, представляют суждения его об источниках византийского гражданского права, из коих М. Властарь почерпал текст законов для своей синтагмы. По мнению нашего автора выходит, что М. Властарь пользовался при составлении своей синтагмы всеми теми источниками византийского гражданского права, какими пользовался сам он, автор, при изучении властаревой синтагмы и именно по тексту изд. Некка, Геймбаха, Цахариэ и др. Но это мнение, на наш

–11–

взгляд, слишком смелое. Автор опустил из внимания тот факт, что важнейшие из сих источников, как например Кодекс Юстиниана и Василики восстановлены только в настоящем веке трудами вышеназванных византологов, а в век М. Властаря были совсем может быть позабыты.

В частности представляется неудачно защищенным тот тезис, будто *М. Властарь пользовался Василиками*. На стр. 152–153 автор говорит: «Нет в изложении законов в Синтагме указаний и на известные так называемые *Василики*, хотя *этот сборник был одним из главных руководств Властаря по части гражданского законоведения и послужил источником для многих, гражданских постановлений в титулах «νόμων» его синтагмы. Многие из законов, изложенных в синтагме, находятся только в «Василиках»; многие из законов синтагмы по тексту буквально сходны с соответствующими им законами по изложению их в Василиках; в тексте других законов замечаются лишь незначительные варианты относительно подлинного их текста в Василиках; встречаем в главах синтагмы и такие параграфы, которые по тексту буквально сходны с*

толкованиями на гражданские законы известных *толкователей* (!) Федора, Кирилла, Фалелея и др., содержащиеся только в Василиках. Таковы напр. след. законы» – далее приводятся следующие параллельные места из Синтагмы и Василик, которые мы представляем в полном тексте, присовокупляя к ним уже свои замечания (у автора даны только голые цитаты).

а) М. Властаря «В», Βασιλικὰ σ. 188 (Т. III):
κεφ. 8 (σ. 140):

Δύναται ὁ κουράτως συνάψαι τὴν ἰδίαν θυγατέρα τῷ κουρατωρευομένῳ ὑπ' αὐτοῦ· τὸν δὲ υἱὸν αὐτοῦ οὐ δύναται συνάπτειν τῇ κουρατωρευομένῃ ὑπ' αὐτοῦ χωρὶς θείας κελεύσεως, ἐπεὶ ἀτιμοῦται ὡς φήσιν ἡ ζ' διάταξις τοῦ παρόντος πτ. εἰ μὴ ἄρα δύναται χωρὶς βασιλικῆς κουράτωρ и проч. (Schol. Theod. ad Baril. Lib, XXVIII. tit. IV, c. 42).
ἀτιμοῦται

Автор говорит (стр. 153), что этот закон изложен буквально по тексту приведенной схолии; это оказывается неверно: правда варианты не значительные; но уже одна замена *θείας* словом *βασιλικῆς* говорит, что М. Властарь пользовался более

–12–

поздним текстом итого закона, чем каким пользовались компиляторы Василик.

б) М. Властаря «В», Βασιλικὰ σ. 321 (Т. III).
κεφ. 8 (σ. 141).

Ἡ πρὸ τοῦ πενθίμου· Ἡ πρὸ τοῦ πενθίμου χρόνου χρόνου δευτερογαμοῦσα δευτερογαμοῦσα γυνὴ ἀτιμοῦται, μηδὲν ἐκ γυνὴ ἀτιμοῦται, μηδὲν ἐκτοῦ προτέρου γάμου κερδαίνουσα, μήτε τοῦ πρώτου γάμου πλέον τοῦ τρίτου μέρους τῆς ἰδίας οὐσίας κερδαίνουσα, καὶ μηδὲν δυναμένη ἐπιδοῦναι τῷ δευτέρῳ ἀνδρί· καὶ πλέον τοῦ τρίτου μέρους τότε τοῦτο νόει ὅτι δύναται ποιῆσαι, ὅτε τῆς ἰδίας οὐσίας δοῦναι, παῖδας οὐκ ἔχει ἀπὸ τοῦ ἀνδρὸς τοῦ δυναμένη τῷ δευτέρῳ πρῶτον· εἰ γὰρ ἔχε παῖδας, τὸ ἀρμόζον ἐνὶ ἀνδρί, ὅτε παῖδας δηλαδὴ τῶν и проч. (Schol. Theod. ad c. tit. XIV I. Basil XXVIII).
οὐκ ἔχει

Автор говорит, что и это место *буквально* изложено по тексту схолии Феодора и опять – не верно. Между тем с подобными вариантами означенный закон находится и в *Ecloga privata aucta* Tit. II, 14 и в номоканоне Фотия Tit. 13, κεφ. 2 – источниками более доступными для М. Властаря, чем Василики. Но кроме того достопримечательно, что Ф. Вальсамон в своей схолии к цитируемому месту номоканона о сем законе говорит, что это постановление кодекса юстинианова *не принято в Василики*. Отсюда следует как раз обратное тому, что утверждает наш автор, а именно: М. Властарь не мог заимствовать этого закона из Василик: ибо там его не было.

в) М. Властаря «Т». κεφ. 15 (σ. Βασιλικὰ σ. 155 (Т. III). 185).

Οὐ χρὴ τοὺς ἄρχοντας и т. д.
Οὐ χρὴ τοὺς ἄρχοντας ἐξ ἐκείνης *буквально сходно с текстом*
τῆς ἐπαρχίας ἧ ἄρχουσι Властаря до слов: τοῦ ἄρχοντος
μνηστεύεσθαι εἰ δὲ τοῦτο... ἐμνηστεύσαντο, *коими и*
оканчивается.

Ἐὰν κατὰ σπουδὴν τοῦ ἄρχοντος
ἐμνηστεύσαντο εἰ μέντοι καὶ μετὰ
τὴν ἀρχὴν βούλεται ἡ κόρη *Сих слов в этом месте нет.*
συναφθῆναι αὐτῷ, ἔρρωται ὁ
γάμος.

Автор говорит, что это место Властарь заимствовал из означенного места Василик; между тем в нём совсем нет трех последних строк закона: ясно отсюда, что и М. Вла-

–13–

старь заимствовал этот закон из какой-то иной его редакции, а не из Василик. Всего вероятнее источником для Властаря послужил в данном случае *Πρόχειρος νόμος*, tit. 2, κεφ. 8 (σ. 22), где этот закон буквально сходен с изложением М. Властаря.

М. Властаря «П» κεφ. 14. § 2 Βασιλικὰ σ. 875 (Т. V). (σ. 432).

Τοὺς μηδὲν ἡμαρτηκότας παῖδας Ἡ διάταξις κελεύει τοὺς
τὰ τῶν πατέρων ἁμαρτήματα οὐ ἁμαρτήσαντας μόνους τιμωρεῖσθαι,
καταβλάπτει, οὐδὲ τοὺς πατέρας τοὺς δὲ φίλους αὐτῶν, ἢ οἰκείους, ἢ

τὰ τῶν τέκνων· τὰ γὰρ συγγενεῖς μὴ ὑποκεῖσθαι τῷ
ἀμαρτήματα τῇ κεφαλῇ ἔπονται. ἐγλήματι. (Schol. Thal. adc 57. tit.
51, Basil (LX).

Между приведенными здесь текстами мало сходства, чтобы устанавливать между ними отношение зависимости.

Приведя эти аргументы, автор говорить (стр. 153): «При таких данных мы, кажется, не погрешим, если позволим себе не согласиться с *Бинером* (мнение которого разделяет и *Мартрейль*) будто М. Властарь не мог пользоваться *Василиками*».

Охотно признаю стремление автора состязаться с такими авторитетами, как Бинер и Мартрейль, похвальным; но должен признать, что средства для состязания, имевшиеся у него под руками были весьма недостаточны для обеспечения успеха.

Самообольщение автора, к которому он приведен был намеченным им сходством между текстами Властаря и Василик, рассеялось бы само собою, если бы он принял во внимание: во 1-х, что Василики, по существу своему и сами суть компиляция из сочинений юристов-профессоров, как напр. Феодора Гермополитского, Фалелея, Афанасия Эмессинского, Анонима и др., книги которых, как содержавшие в сжатом изложении юстинианово законодательство и сравнительно небольшого объема были более распространены, чем подлинны кодексы Юстиниана и Василики: М. Властарю удобнее было пользоваться прямо ими, чем *Василиками*. Во 2-х, в век М. Властаря не нужно было обращаться даже и к этим первоисточникам самих Василик, ибо он мог иметь под руками несравненно более удобные и популярные компиляции, составленные как из вышеупомянутых книг, так и из Василик, известные под именем «Синописисов» – «большого» и «малого», синописиса М. Атталиата, Прохирона и проч. Эти компиляции появились в XIII веке, благодаря практическим удобствам (по их малому объему) совсем

–14–

вытеснили из употребления Василики: они-то естественнее всего – служили источниками и для Властаря, а не огромные фолианты кодексов Юстиниана и Василик. В 3-х, при

компилятивном характере, общем как Василикам, так и названным выше эксцентам из них естественно проистекает текстуальное сходство их в деталях; но с другой стороны это последнее обстоятельство служит причиной трудности решить вопрос: какую из сих компиляций пользовался и М. Властарь. В 4-х, задачей М. Властаря было составить лишь ручную книгу, самое элементарное руководство по церковному праву для частного употребления, а отнюдь не кодекс законодательный для судей, или адвокатов: на этом основании он и сообщает самые элементарные эксценты из гражданских законов, и не считает нужным даже процитовать, в каком официальном кодексе находятся подлинники его эксцентов.

Вообще для указания ближайшего источника, из коего М. Властарь заимствовал свой текст гражданских законов, потребно обширное знакомство с неизданными еще редакциями прохирона и юридических компиляций XII века, а имевшихся у нашего автора под руками – недостаточно.

Тем не менее за автором и в данном случае остается все-таки заслуга, что он сделал попытку определить источники синтагмы М. Властаря. Он является первым из русских канонистов, печатно опубликовавших свои труды по этой части: ибо кроме нескольких замечаний – в курсах церковного права, в русской литературе ничего по этой части не имеется.

На стр. 159 автор разделяет ошибочное мнение М. Властаря, будто «Дигесты», «Пандекты», (как будто это – два разные кодекса!), Институции составлены императорами Августом и Адрианом и наивно предполагает, что Властарю не было нужды ими пользоваться в мнимых подлинниках, когда он мог иметь их в обработках Юстиниана.

В общей оценке М. Властаря как канониста у нашего автора заметно некоторое преувеличение: М. Властарь для него есть не только вообще безукоризненный канонист и юрист, но едва ли не мудрейший из канонистов; между тем как в действительности – это довольно обыкновенный компилятор и если его компиляция имела бесспорно важное значение в истории права: то это объясняется разнообразием и полнотою

её материала и главным образом отсутствием конкуренции. С другой стороны,

–15–

как канонист – М. Властарь далеко не безукоризнен. Напр. в гл. 3 буквы «I» (по русск. перев. стр. 240) толкуя 29-е правило Лаодикийского собора (День Воскресный (подобает) преимущественно праздновати, *аще могут*, яко христианам), М. Властарь говорит от себя следующее: «кто по бедности или по какой бы то ни было другой необходимости будет делать неотложное дело и в воскресный день, тот, как неразумный, не получает прощения». Нельзя одобрить такого мнения, в особенности в виду имевшегося у М. Властаря толкования на это правило Вальсамона: «кто по бедности, или по другой какой необходимости будет работать и в Воскресный день, не подвергнется осуждению».

В гл. 12 б. «у» (по русск. перев. стр. 121) М. Властарь в своем толковании 72 прав. Трул. собора даже извращает подлинный текст 1Кор.7:14, говоря следующее: «Ибо говорит (т. е. будто бы Апостол): если *верная* благоволит жити с неверным или наоборот верный с неверною; не должно расторгать брака: *святится бо муж неверен о жене* и наоборот. По сему – заключает М. Властарь: «если не благоволит верная половина сожительствовать с неверною, брак без сомнения должен быть расторгнут». Компилятор увлекся здесь неверным комментарием Аристина и не счел нужным справиться с подлинным местом Св. Писания.

Автор, щадя вероятно М. Властаря проходит молчанием эти и подобные места.

Вторая книга свящ. Н. Ильинского представляет русский перевод сочинения М. Властаря: *Σύνταγμα κατὰ στοιχεῖον τῶν... ὑποθέσεων*, с комментариями переводчика. В общем этот труд заслуживает одобрения и признательности со стороны русской канонической науки, как облегчающий в значительной мере пользование одним из замечательных памятников церковно-гражданского и византийского права, как для церковной практики, так и для школьных занятий церковным правом. Важное значение перевода на русский язык этого именно

памятника обуславливается особенною его трудностью. Изложение М. Властаря вообще отличается сжатостью и эта сжатость в особенности дает себя знать в изложении гражданских византийских законов синтагмы, нередко переполненных искусственными юридическими терминами. Часто без снесения сжатых формул Властарева текста с более широким изложением параллельных

–16–

гражданских законов, а также и без ученых комментариев нельзя бывает понять их смысла. Рассматриваемая книга, представляя буквальный и в большинстве точный перевод подлинника облегчает труд изучения византийского права не только этим переводом, но и обильными сносками, указанием параллельных мест в византийском гражданском законодательстве, знакомство с подлинниками коего у автора весьма обширно. Без преувеличения можно сказать, что труд указания этих параллельных мест в гражданском византийском праве, или комментарии автора если не превосходит, то совершенно равняется труду перевода.

На этом основании признаю рассматриваемую книгу свящ. Н. Ильинского значительным вкладом в русскую ученую литературу канонического права, и автора её заслуживающим искомой ученой степени. Но при этом почитаю долгом указать и значительные недостатки, обнаружившиеся в исполнении почтенного и усердного труда автора, как издателя и переводчика.

Синтагма М. Властаря есть цельное и вполне законченное произведение своего автора, в составе своем имеющее следующие части: предисловие, самую синтагму и эпилог. Переводчик ограничился в своем издании только среднюю часть произведения и совершенно опустил две крайние: предисловие и эпилог. На каком основании? «Перевода общего предисловия к книге – говорит автор в своем исследовании – не предлагает на том основании, что содержание его частью в дословном переводе, частью в подробном *перифрастическом изложении* передано в подлежащих местах настоящего исследования». ¹⁶⁴³ Признаю это основание автора совершенно

недостаточным. – Эпилог к синтагме составляют четыре статьи, перечисленные автором на стр. 19–20 его исследования. Две из них имеют особенную важность, а именно: Иоанна Постника сокращенный каноникон и правила св. Никифора. Автор и издатель оставил их без перевода и не счел нужным представить в оправдание сего никаких оснований. Таким образом в результате переводного труда автора предложить перевод произведения М. Властаря не всего, а усеченного в начале и в конце: какое право имел переводчик для сего усечения подлинника?

–17–

Свой перевод сам автор рекомендует как «точный и верный подлиннику»: «при переводе мы старались» – говорит он – соблюдать «точность и верность подлиннику».¹⁶⁴⁴ – В общем характеристика верная, но по местам, и в особенности при переводе гражданских законов синтагмы, встречаются значительные отклонения от высказанных автором обещаний.

Вот важнейшие, замеченные нами отклонения сего рода.

На стр. 69 автор так передает слова М. Властаря: «ибо сыновья все (по отношению к своим родителям) занимают первую степень, братья по отношению друг к другу – вторую, хотя их будет и более десяти: так как необходимо, чтобы связанных между собою единством крови вследствие брака – было не более двух (т. е. при определении близости родства), – то посему, рассматривая именно только этих (т. е. двух) из братьев, мы говорим что они состоят во второй степени, так как между ними два посредствующие рождения». Этому не довольно ясному и распространенному пояснительными словами переводу соответствует следующий подлинный текст: *υἱοί μὲν γὰρ ὄντες, τὸν πρῶτον ἅπαντες πληροῦσι βαθμόν ἀδελφοὶ δὲ, πρὸς ἀλλήλους τὸν δεύτερον, καὶ ἐπέκεινα ὥσι τῶν δέκα· διότι τοὺς γαμικῶς συναπτομένους ἐν τοῦ αὐτοῦ αἵματος, ἀνάγκη πᾶσα μὴ πλείους εἶναι τῶν δύο· ταύτῃ τοι καὶ τοὺς δὲ μόνους ἐκ τῶν ἀδελφῶν θεωροῦντες, δευτέρου φαμέν εἶναι βαθμοῦ, κατὰ τὴν διπλὴν αὐτῶν πάντως γέννησιν.* Буквальный перевод этого места дает следующий по моему мнению более ясный текст: «ибо тогда как сыновья все исполняют первую степень, братья в отношении

друг к другу – вторую, хотя бы их было свыше десяти по той причине, что брачно связуемые одною и тою же кровью по всякой необходимости и всегда не более, чем два; таким же образом и рассматривая каждого двух из братьев говорим, что они – второй степени, по двойному между ними во всяком случае рождению».¹⁶⁴⁵

На стр. 148 приводится следующий, но моему мнению, не вполне ясный и не вполне точный перевод: «если заимодавец не по своей вине потеряет залог: то не привлекается к суду, а

–18–

требуется, чтобы он сам заявил о том, что потерял». Точный перевод дает следующее: «если кредитор не по своей вине потеряет залог, то он не отвечает: но он должен доказать, что потерял (*ἐὰν ὁ δανειστής μὴ πὰρ ἰδίαν αἰτίαν ἀπώλεσῃ τὸ ἐνέχυρον, οὐκ ἐγκαλεῖται χρῆ δὲ αὐτὸν ἀποδεῖξαι ὅτι ἀπώλεσε*)».

На стр. 162 приводится следующий перевод: «если пеня не вложена в избранный суд, а дает обязательство кто-нибудь, что остановится на решении (избранного суда): то может быть взыскана (пеня) во всякое время (если конечно не будет сдержано обязательство). А самый полный суд тот, который упоминает и о том, чем коварство окончилось». Соответственный сему подлинный текст гласит так: «*εἰ μὴ ἔγκειται ποινὴ τῷ αἰρετῷ δικαστηρίῳ, ὁμολογήσει δὲ τις ἐμμένειν τῇ ψήφῳ ἐνάγεται ἀορίστως*».¹⁶⁴⁶ *πληρέστατον δὲ ἐστὶ τὸ μνημονεῦον τοῦ κεφαλαίου τοῦ δόλου*», – который в точном переводе дает следующее: «Если пред добровольно избранным судьей тяжущиеся стороны не установили штрафа за нарушение приговора, а дали только обещание удовольствоваться приговором: то против нарушившего обещание иск вчиняется неопределенно (вариант: тотчас-же). Совершеннейший же посреднический суд есть тот, который содержит упоминание о злом умысле».¹⁶⁴⁷

На стр. 168 автор говорит: «и приводятся они (во свидетели) как в денежных, так и в уголовных делах, кроме тех, которые освобождены» (?). Следовало перевести: «свидетелями в денежных и уголовных делах могут быть

приводимы те, коим закон не возбраняет свидетельствовать, и кои сами свободны от обвинения» (См. Συνὶ Μ. Βλαστ. σ. 228).

«Обвинитель не может приводить домашних свидетелей» – переводит автор. Следует перевести: «обвинитель не может представлять во свидетели своих домочадцев» (Там же).

«По клевете лично обвиняющий епископа пред надлежащим судьей окажется вовремя судопроизводства клеветником; то подлежит штрафу на 30 литр» (Там же).

На стр. 171-й о. Н. Ильинский дает такой перевод: «Исклю-

чение (т. е. освобождение обвиняемых от суда) по законам бывает во многих случаях, а по риторам – в четырех (именно в случаях обвинения кого-либо): 1) *на основании исчезновения* (ἀπὸ τοῦ λείποντος), (когда) например отец распутного сына пропал без вести и сын обвиняется в убийстве (его); 2) *на основании сверхдолжного* (ἀπὸ τοῦ ὑπερβάλλοντος), напр. десять юношей поклялись не жениться и обвиняются в порочной жизни; не должно (также) подвергать (кого-либо) суду или 3) *на основании того, что сделали другие*, — когда напр. отличающийся храбростью, изображение которого поставили неприятели, обвиняется в измене, или 4, по (прошествии) времени когда напр. сын трусливого отца отличился храбростью и отец обвиняет свою жену в прелюбодеянии».

По моему мнению следовало перевести: «Возражение (Παραγραφή) Exceptio, praescriptio — технический термин римского гражданского процесса)¹⁶⁴⁸ по законам бывает многих видов, а по риторам – четырех: 1) *Ἀπὸ τοῦ λείποντος* – *от лица порочного*: отец порочного пропал без вести и сын обвиняется в убийстве; 2) *Ἀπὸ τοῦ ὑπερβάλλοντος* от лица отличающегося добродетелями: напр. десять юношей дали клятву не вступать в брак, а их обвиняют в порочной жизни; 3) *ἀφ' ὧν ἕτεροι πεποίηκασιν οὐ δεῖ κρίνεσθαι* не должно судить кого-либо за то, что другие сделали, когда напр. отличившийся храбростью, изображение которому поставили неприятели, обвиняется в измене; 4) *по времени* (κατὰ χρόνον) напр. дитя трусливого отца обнаружил благородные качества и отец его обвинял свою жену (его мать) в прелюбодеянии» (См. подлин. текст Σ. σ. 231).

На стр. 188 читаем: «А если последует отдача имущества в аренду *по словесному договору*, в таком случае повелеваем, чтобы арендатор платил условленное по силе состоявшегося договора на аренду». Здесь выражено совсем не то, что говорит подлинный закон; нужно бы перевести: «Если же эмфитевзис (долгосрочная аренда особый вид земельного владения практиковавшийся византийцами) совершен *правильно*, то эмфитевт пользуется договором по силе эмфитевтических письменных условий» (см. Σ . σ . 250).

Не могу признать по крайней мере *юридически* верным след-
-20-

дующий перевод (стр. 200): «Беглецы должны судиться у поставленных на то судей и противники их не должны обжаловать этот приговор пред церковью». Следовало перевести: «прибегающие к церкви (т. е. пользующиеся правом убежища = *πρόσφυξ*)¹⁶⁴⁹ должны судиться у подлежащих судей, а не призывать своих противников к церковному суду» (Σ . σ . 264).

Не почитаю правильным и ясным перевод на стр. 204: «Если же внесенное от них будет употреблено не сказанным образом, но продавшие недвижимые стяжания или иначе каким бы то ни было образом отдавшие их, употребят может быть на иные какие-нибудь свои нужды, или просто – помимо пользы для благочестивых домов, *то те лишаются вложенной цены* (?) : вышесказанные благочестивые дома и церкви вчиняющие иск в продолжении 40 лет безденежно получают свое всяческим образом, а не приложившие должного попечения *относительно полученного от них* (?) от благочестивого дома ни коим образом, как сказано выше, не получают: ибо довольно для них и того и т. д.» Правильный и ясный перевод по моему мнению будет такой: «Если же вырученное от продажи *их* (т. е. церковных имений) будет употреблено не вышеупомянутым образом, но продавшие или как-либо иначе отчудившие (церковное имение) израсходуют вырученное на какие-либо собственные нужды или вообще без пользы для благочестивых домов: то вышеназванные благочестивые дома или церкви в течении 40 лет вчиняя иск, безденежно, всяческим образом

получат свою собственность, а не приложившие должного попечения о вырученном ими (от продажи) с благочестивого дома совсем ничего, как сказано выше, не получают: ибо довольно для них и того и т. д.» (См. Σ. σ. 269:270).

На стр. 206 переводчик придал передаваемому им закону смысл обратный тому, какой имеет подлинный закон, а именно здесь читаем: «кто даст по противозаконному условию, тот не имеет права вести иск, чтобы обратно получить данное». Подлинный текст гласит так: «Ὁ ἐπὶ παρὰ νόμῳ συναλλάγματι δίδους, ἀγωγὴν ἔχει εἰς τὸ ἀναλαβεῖν τὸ δοθέν», т. е. «давший по противозаконному договору имеет право иска о возвращении данного».

На стр. 317 читаем: «закон есть общее повеление, мудрых
–21–

мужей *установление*, вольных и невольных грехов исправление или *пресечение*, *общее уложение* города; он есть также божественное *изобретение*. *Благодеяние* закона в том, что он повелевает, запрещает, дозволяет и наказывает». Следовало перевести: «Закон есть общее повеление, мудрых мужей *мнение*, вольных и невольных грехов исправление или *наказание*, *общий обычай* города, есть также и божественный дар. *Свойства* закона в том, что он повелевает» и проч.

Неясно на стр. 353 передается следующий закон: «потеря договоров не уничтожает сделок в том случае, когда истина может быть доказана иначе». Следовало перевести: «потеря письменных условий договора (*συμβολαίων*) не уничтожает права иска, когда возможно доказать истину *иным образом*» (т. е. без письм. доказательств) (Σ. σ. 444).

На той же странице рубрика 4-й главы: «о договорах и условиях» переведена неверно. Следовало перевести: *о письменных и устных договорах* (Περὶ συμβολαίων καὶ συμφώνων).

В некоторых местах рассматриваемой книги встречаются неудачные переводы *отдельных* терминов, происшедшие или вследствие незнания автора с техническим их значением, или вследствие привязанности его к первоначальному коренному значению слов – тогда как по ходу речи следовало

бы воспользоваться позднейшим словоупотреблением. Встречаются примеры неустойчивости – в переводе одного подлинного термина разными русскими словами, заслуживают внимания в этом отношении следующие промахи автора.

На стр. 32 слово *φορτικοί* передается словом: «нетягостными»; слово *ἀποκρίνεσθαι* переводится словом: «подвергаемы расследованию»: лучше бы перевести словом: «испытываемы», слово *ὑποθέσεων* переведено словом: «предлогов», – лучше бы перевести словом – «причин».

На стр. 33 выражение подлинного текста: *περαιτέρω τῆς ἀπραυματεύτου ἀποδημίας* переведено: «сверх праздного отхождения»; лучше было бы перевести: «кроме отлучек не деловых».

На стр. 44 рубрика гл. 11-й гласит так: о епископах, *похищающих церкви* (*ἀρπαζόντων ἐκκλησίας*): буквально перевод верен; но как можно похитить церковь? лучше бы сказать; *восхищающих*.

На стр. 58 слово *ἀναβαπτίζειν* переведено словом *перекрещи-*

–22–

вать, – не хороший термин: лучше бы заменить его выражением: *вновь крестить*.

На стр. 123 слово *κυνηγέσιον* переведено словом *колизей*: лучше бы: – «псовая охота».

На стр. 146 передается следующий закон: «жена предпочитается относительно приданого (т. е. права на приданое) казенному долгу, разве когда сей был древнейший» (подлинный текст: *Ἡ γυνὴ προτιμάται περὶ τὴν προῖκα τοῦ δημασίου χρέους, εἰ μήπου προγενέστερον ὑπῆρξεν*). Без ущерба истине следовало бы пожертвовать буквализмом и заменить напр. следующим переводом: «приданое жены предпочитается казенному долгу, если только последний не существовал ранее за лицом, давшим приданое».

Термин подлинника *ἄγρός* (поле) автор на стр. 148 передает выражением: «полевые уголья», а на следующей стр. словом: «земли».

На стр. 151 выражение подлинника: *βάσανον δοῦλων ποιῆσθαι* автор передает словами: «делать испытание рабам». Следовало перевести точнее: *пытать рабов*.

На стр. 188 выражение подлинника: *χεῖρον ποιῶν τὸ πρᾶγμα* автор переводит: «делающий еще худшее дело». Следовало перевести: «ухудшивший имение (арендуемое)».

На стр. 214 выражение подлинника: *ἐπισκόποις... θανάτῳ τὸν βίον μεταλλάττουσι* автор переводит: «епископам, переменяющим жизнь на смерть» неприлично: следовало перевести напр. так: «отходящим от сей жизни».

На стр. 236 передается хотя и буквально верно, но не вполне ясно следующий закон: «нанявшийся же на сцену для представления игр, и *необнаруживший искусства* не почитается бесчестным»; следовало бы перевести: «нанявшийся только для представления сценических игр, но на сцене не выступавший, не почитается бесчестным».

На стр. 273 читаем: «в этот (Воскресный) день никому не делается *напоминаний*» (*οὐχ ὑπομνήσκειται τις*). Следовало перевести: в этот день никто не вызывается (*ὑπόμνησις* citatio) в суд.

Термин *μίσθωσις* (на стр. 293) автор переводит и словом «найм» – правильно, и словом «аренда». Этим же последним словом он переводит и слово *ἐμφύτευσις* и т. обр. смешивает

–23–

эти понятия. Между тем в византийском гражданском праве и у М. Властаря они строго и резко различаются.

На стр. 318 автор переводит выражение подлинника: *δεσπότου τοῦ ἀγροῦ* выражением: хозяина поля. Следовало перевести: *собственник поля*.

На стр. 320 автор неправильно переводит термин подлинника *παρὶ παρακαταθήκης* словом *доверение*. Для итога термина *παρακαταθήκη* depositum есть вполне соответственный русский термин: *поклажа*.

На стр. 349 автор передает в следующем неясном изложении смысл подлинника: «когда муж оказывается несостоятельным в заключенном браке, жена может удерживать его имущество». Следовало перевести: «когда муж, состоящий

в браке, оказывается несостоятельным, жена может удерживать его имущество». Термин *βασιλεύς* автор переводит то словом *царь*, то – впрочем реже *император*. Термин *ἀγωυή* иск автор переводить то словом: «распоряжение» (стр. 350), то словом: «сделка», то словом: *иск* (стр. 382).

Доселе указанные нами недостатки перевода, как ни важны они на наш взгляд, не могут изменять прежде высказанного нами одобрительного суждения о целой рассматриваемой книге. Этих недостатков немного: в своей совокупности они составили бы пять-шесть страниц в книге состоящей из 409 страниц и при том встречаются почти исключительно в переводах *гражданских законов*: но не в них, конечно, важнейшее содержание синтагмы М. Властаря. Посему, если бы отмеченные нами места автор оставил вовсе без перевода, или вырезал эти пять-шесть страниц, книга его не утратила бы своего достоинства.

Как было сказано выше, перевод снабжен обильными комментариями. О них сам автор говорить следующее: «в подстрочных примечаниях к переводу мы поставили своею задачею подробное и точное обозначение *источников* синтагмы, преимущественно гражданских законов, а также трактатов, заимствованных из святоотеческих творений и различных добавлений и пояснений к правилам; в цитатах, относящихся к источникам гражданских законов синтагмы, мы иногда делали ссылки на Кормчую книгу и на соответствующие гражданским законами синтагмы действовавшие или действующие русские законы – по «Своду законов Российской империи». Некоторые отдельные

–24–

статьи из Кормчей и из Свода законов (в подстрочных примечаниях) приведены и буквально».¹⁶⁵⁰

Тщательно рассматривая примечания автора, мы должны сказать однако же, что он судит о них не совсем верно. Что приводимые в них цитаты гражданских византийских законов составляют параллельные места тексту М. Властаря – это совершению верно; но чтобы они служили *источниками* для М. Властаря – это сказано *слишком много* (как нами выяснено было уже прежде).

Что касается соответствия русских гражданских законов законам синтагмы, то в этом отношении примечается большой произвол автора: ибо нередко в качестве *соответствующих* приводятся из свода законов такие статьи, которые по содержанию и по духу не имеют никакого соответствия византийским законами, а объединяются только *общностью* предмета, о коем дают свои разнохарактерные определения. Напр. на стр. 29 приводится византийский закон: «уместившихся с бессловесными или скотоложников *должно отсекасть член*», – и в качестве, соответственного ему закона цитируется ст. 1350 Свод. 1857 и даже 997 Свод. 1885.¹⁶⁵¹ Но какое же тут соответствие?

Столько же мало соответствия между византийским законом, приводимым на стр. 42 и 43 и приводимым здесь в примечаниях текстом (стр. 64:79, 81:82–86. Т. XIV и ст. 82:83, 88. Уст. Духов. Консistorий). Цитируемые здесь статьи русского кодекса получили свое бытие без всякого влияния М. Властаря. Тоже самое должно сказать о русских законах, цитируемых на стр. 65 в примечании 3-м: также относительно цит. на стр. 67 примеч. 1 и др.

Что касается цитации Кормчей книги, то здесь напротив замечается некоторая скудость цитации: автор весьма редко обра-

–25–

щается к ней, между тем как в ней целиком находится прохирон Василия Македонского, который служил дов. важным источником для синтагмы М. Властаря, – а также эклога Льва Исавра, далее некоторые новеллы Юстиниана, и позднейших византийских императоров. Автор хорошо сделал бы, если бы привел даже целиком текст сих законов по Кормчей книге наряду со своим переводом сих законов.

Русского читателя неприятно поражает в примечаниях автора латинский язык, который почему-то автор употребляет для наименования не только греческих источников византийского гражданского права, но и для наименования сочинений византийских канонистов, – хотя эти труды были под руками у автора в русском переводе и в подлинном греческом

тексте, – и наконец даже для выражения своих собственных соображений, высказываемых в примечаниях. Напр. вместо того, чтобы сказать: «находится буквально в книге Василия I, тит. 1, гл. 1», автор говорит: «Est ad verb. Basil. lib. 1, tit. 1, cap. 1». Или вместо: «С малыми изменениями заимствовано из толкований Вальсамона» – автор выражается: «Paus. mutat. ex comment (или ex interpr.,) Bals». И это – в примечаниях к своему русскому переводу!

Общее заключение. Представляя отдельные отзывы об обеих книгах священника Н. И. Ильинского, в заключение почитаю возможным выразить о них следующее общее суждение: каждая из сих двух книг представляет весьма почтенный ученый труд в области русской канонической литературы. Автор обнаружил в них замечательную эрудицию, любовь и усердие к труду. И если по долгу рецензента я почел необходимым указать недостатки как в первой, так и во второй из рассмотренных книг: то с другой стороны, принимая во внимание трудность задачи, избранной автором, его замечательное усердие и трудолюбие, почитаю своею обязанностью почтительнейше представить Совету Академии, что отмеченные мною недостатки нимало не колеблют моего убеждения в достоинстве трудов священника Ильинского и в его праве на получение искомой им степени магистра богословия и магистра канонического права».

Справка: Кандидат священник Н. Ильинский представил, на основании § 32 Положения об испытаниях на ученые степени, по 50 экземпляров своих – исследования и перевода «Синтагмы Матфея Властаря».

–26–

Определили: Допустить кандидата священника Н. Ильинского к защите его диссертации на степень магистра. 2) Официальными оппонентами при защите диссертации назначить профессора И. Корсунского и доцента Н. Заозерского. 3) Предоставить о. Ректору Академии войти в соглашение с магистрантом относительно дня диспута и пригласить к участию в нём посторонних лиц. 4) Постановление сие

благочтимейше представить на благоусмотрение и утверждение Его Преосвященства.

XI. Прошения кандидатов Академии: Инспектора Холмской духовной семинарии соборного иеромонаха Антония, Законоучителя Московского Учительского Института. Священника Иоанна Арсеньева, Священника Московской Никольской, в Кузнецкой, церкви Евлампия Кременского, Сергея Модестова и Дмитрия Андреева о выдаче им на трехмесячный срок их кандидатских сочинений.

Определили: Выдать просителям их кандидатские сочинения на испрашиваемый срок.

XII. Донесение библиотекаря Академии Н. Колосова:

«Честь имею донести Совету Академии о следующих пожертвованиях, поступивших в библиотеку:

1. От Высокопреосвященного Сергия, Архиепископа Владимирского – его «Беседы об основных истинах св. православной веры».

2. От г. Обер-Прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева – «Православная церковь в Финляндии» (СПБ. 1893).

3. От Преосвященного Александра. Епископа Дмитровского – его сочинения: 1) «И. Христос по Евангелию» 3 выпуска, 2) «Нравоучительные уроки священника к бывшим прихожанам», 3) «Уроки по предмету Православного Катехизиса», в 3 ч., 4) «Слова, речи и поучения», 4) «Знамение Креста», 5) «Реализм в церковном пении», 6) «Церковь англиканская по праву ли присвоит себе название церкви католической» 7) «Ультрамонтанская партия и галликанская церковь», 8) «Нравственный образ И. Христа и Его благотворное влияние на нравственную жизнь человечества».

4. От Г.г. профессоров Академии: Русский Архив: 1892 г. кн. 1:3–8. «Русский Вестник» 1881 г. кр. 12; 1892 г. кн. 1–4. «Русское обозрение» 1891 г. кн. 9:11, 12; 1892 г. кн. 1:3 и 6. «Русская мысль» 1892 г. кн. 1–6. «Вестник Европы» 1891 г. кн. 11 и 12; 1892 г. кн. 1–7. «Северный Вестник» 1892 г. 1–5.

5. От редакции «Богословского Вестника»: 1) Roy: «Очевид–27–

ные истины христианства в их отношении к современной мысли». 2) Н. Барсова: «Существовала ли в России инквизиция?» 3) Его же: «Вольтер и Римские Деяния», 4) Сапожникова: «Самосожжение в русском расколе», 5) «Обзор действующих иностранных законов о призрении бедных в связи с постановлениями нашего законодательства по этому предмету» и 6) «Историческая записка о состоянии Казанской Духовной Академии со времени её преобразования».

6. От профессора Академии А. П. Смирнова – его брошюра: «Сергиева вотчина в Сергиев день», в 2 экз.

7. От Свящ. Т. Буткевича его сочинение «Нагорная проповедь» ч. 1.

8. От Свящ. И. Арсеньева – его брошюра: «Внебогослужебные беседы о почитании Святых и Божией Матери».

9. От Д. И. Багалея его брошюра: «Св. Сергей Радонежский и его значение в русской истории».

10. От преподавателя Московской семинарии Н. И. Кедрова – его брошюра: «Просветительная деятельность Троице-Сергиевой Лавры за первые три века её существования».

11. От преподавателя той же семинарии С. И. Никитского – его брошюра: «Приложение к полному собранию проповедей Димитрия Арх. Херсонского».

12. От преподавателя Таврической д. семинарии А. Л. Высотского его «Записки по обличению молоканства».

13. От А. Саковича – его брошюра «Начало христианства в Польше».

14. От преподавателя Звенигородского духовного училища Н. Попова его сочинение «Император Лев II Мудрый и его царствование в церковно-историческом отношении».

15. От иеродиакона Серапиона «Общежительная пустынь Св. Параклита» изд. 2-е.

16. От студента Академии 2 курса М. Славского «Публичные лекции проф. Зацепина» (Москва 1863).

17. От П. П. Никологорской (чрез Гр. А. Воскресенского) – шесть названий книг философского и литературного содержания.

Получено с почты:

1. «Палея толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. Труд учеников Н. С. Тихонравова», Вып. 1-й.

–28–

2. «Памятники древней письменности ХСІ. Подвиги Св. Модеста, Архиепископа Иерусалимского» Сообщение Хр. Лопарева.

3. «В память 500-летия со дня кончины преп. Сергия, Чудотворца Радонежского» Томск. 1892.

4. «Архим. Макарий, основатель Алтайской миссии». Томск. 1892.

5. «К столетней годовщине со дня рождения основателя Алтайской миссии архим. Макария». Томск. 1892.

6. «Отчет о миссиях Томской епархии, Алтайской и Киргизской» за 1890 г. Томск. 1891.

Определили: Благодарить жертвователей.

XII. Записки профессоров: ординарного П. Цветкова, экстраординарных – П. Горского и В. Соколова и доцентов: А. Голубцова и А. Введенского о выписке книг, которые они считают нужным приобрести для академической библиотеки.

Определили: Поручить библиотекарю Академии Н. Колосову выписать для академической библиотеки означенные в записках книги и о последующем представить Правлению Академии.

XIII. Отношение Правления Императорского Юрьевского Университета от 31 декабря минувшего года за № 2529:

«Правление Императорского Юрьевского Университета имеет честь обратиться в Духовную Академию с покорнейшею просьбой, не признано ли будет возможным сделать распоряжение о высылке для библиотеки Университета, бесплатно, по одному экземпляру издаваемых Духовной Академией «Творений Св. Отцов и прибавлений к ним», начиная с 1856 года, а также «Богословского Вестника» с 1892 года.

Определили: Выслать в библиотеку Юрьевского Университета академические издания, с просьбой прислать в обмен университетские издания.

XIV. Отношение на имя О. Ректора Академии Директора Баллионовской Публичной Библиотеки от 17 января за № 36:

«В июле месяце прошлого 1892 года в городе Новороссийске открылась публичная библиотека, с отделами по всем отраслям наук, между которыми отдел Богословских наук слабее других. Скудные же средства библиотеки препятствуют пополнить этот отдел посредством покупки книг. Вследствие сего Учредительный Комитет библиотеки постановил: обратиться к лицам, сочувствующим народному просвещению, с просьбою о пожертвовании их изданий. Во исполнение этого постановления

–29–

имею честь обратиться к Вашему Высокопреподобию с покорнейшею просьбой – пожертвовать в Новороссийскую публичную библиотеку Ваши сочинения, а также издания Академии. Этим пожертвованием Ваше Высокопреподобие оказали бы бедной Новороссийской библиотеке большое благодеяние, за которое Управление библиотеки было бы Вам очень благодарно».

Определили: Ограничиться предложением наставникам Академии, не пожелает ли кто из них пожертвовать свои издания для вновь открытой в г. Новороссийске Публичной Библиотеки.

XV. Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 21 декабря минувшего года за № 2206, с просьбою выслать на двухмесячный срок сочинение: «Daniel. – Des études classiques dans la société chrétienne. Paris. 1853».

Определили: Выслать в Совет С.-Петербургской Духовной Академии означенное сочинение на испрашиваемый срок.

XVI. Отношение Совета С.-Петербургской Духовной Академии от 14 декабря минувшего года за № 2139 с уведомлением о получении препровожденной на трехмесячный срок при отношении от 8-го декабря за № 823 рукописи библиотеки Московской Духовной Академии № 20 – «Пророчества пророков».

XVII. Отношение библиотеки Императорской Академии Наук от 15 декабря за № 133 с уведомлением о получении пакетов за

№№ 735 и 790.

XVIII. Отношение библиотеки Упсальского Университета с уведомлением о получении книжек «Богословского Вестника» за Июнь – Декабрь 1892 года.

XIX. Отношение О. Ректора С.-Петербургской Духовной Академии от 14 декабря за № 2138, при коем препровождены на четырехмесячный срок следующие книги, принадлежащие С.-Петербургской Академической библиотеке: 1) «Mansi-Sacrorum consiliorum nova et amplissima collectio. Tom. XXV–XXVI (I кн.). Venetiis. MDLXXXII» и 2) «Labbei et Cossartii. Sacrosancta consilia. Tomi XI pars II. Lutetiae. MDCLXXI».

Справка: Означенные книги переданы для пользования О. Ректору Академии Архимандриту Антонию.

XX. Отношение Высокопреосвященного Архиепископа Ярославского и Ростовского Ионафана от 14 декабря за № 3901, при коем препровождены две книги из библиотеки Ярославского Спасского монастыря под заглавиями: «Книга историческая или

–30–

хронограф «сиречь Летописец» (в футляре) № 188–175 и «Российский хронограф» (№ 189–176).

Справка: Означенные книги переданы для пользования студенту 4-го курса Академии А. Васильеву.

XXI. Отношение Учрежденного Собора Свято-Троицкие Сергиевы Лавры от 20 Января за № 85, при коем препровождена на трехмесячный срок рукопись Лаврской библиотеки № 700 (551) «Житие Преподобного Дионисия Радонежского».

Справка: Означенная рукопись передана для пользования студенту 4-го курса Академии О. Федорову.

Определили: Принять к сведению.

XXII. Отношение Совета Киевской Духовной Академии от 23 декабря за № 883:

«Совет Киевской Духовной Академии честь имеет препроводить при сем в Совет Московской Духовной Академии брошюру, содержащую речь и отчет, читанные в торжественном собрании Киевской Академии 29 сентября 1892 года, извлечение из протоколов Совета за 18⁹⁰/₉₁ учебный год,

каталог книг библиотеки Киевской Духовной Академии т. 1-й вып. 2-й и по экземпляру магистерских сочинений: 1) А. Никитина: «Синагоги иудейские, как места общественного богослужения» и 2) М. Вержболовича: «Пророческое служение в израильском (десятиколенном) царстве».

Определили: Присланные Советом Киевской Духовной Академии книги сдать в фундаментальную библиотеку и благодарить за пожертвование их.

XXIII. Прошение на имя о. Ректора Академии окончившего курс в 3-м Московском Кадетском Корпусе и имеющего диплом на звание домашнего учителя Евгения Воронцова:

«Имею честь всепокорнейше просить Ваше Высокопреподобие ходатайствовать пред Его Преосвященством о разрешении мне поступить вольным слушателем во вверенную Вашему Высокопреподобию Академию. При прошении сем прилагаю мои документы: 1) диплома, на звание домашнего учителя за № 11358 и 2) аттестатам об окончании курса в Кадетском Корпусе, за № 235»:

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
–31–

Его Преосвященством о разрешении допустить окончившего курс в 3-м Московском Кадетском Корпусе и имеющего диплом на звание домашнего учителя Евгения Воронцова к слушанию академических лекций.

XXIV. Рассуждали: А) О назначении: 1) премии Протоиерея А. И. Невоструева в 142 рубля за лучшие кандидатские сочинения студентов бывшего 4-го курса: 2) двух премий, по 100 рублей каждая, покойного Митрополита Московского Макария за лучшие сочинения студентов Академии, написанные ими в течении первых трех курсов и 3) одной премии в 32 рубля за лучшие успехи в сочинении проповедей, – из процентов с капитала, пожертвованного Протоиереем Орловым.

Справка: Положения о премиях покойного Высокопреосвященного Митрополита Макария п.п. 7 и 8: «Третья и четвертая премии назначаются по переходе студентов на 4-й курс в одно из заседаний сентябрьской трети тем из них, которыми поданы были все семестровые сочинения, назначенные им в течение первых трех курсов, и из них более половины означены баллом 5 и нет ни одного, имеющего балла 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, чьи сочинения удовлетворяют изложенным в предыдущем параграфе условиям, преимущество отдается тем, у которых сумма баллов на сочинениях больше: в случае же равенства, преимущество отдается за сочинения позднейших курсов предпочтительно пред предыдущими». 2) На соискание премии Протоиерея Невоструева представлено было пять сочинений бывшего 4-го курса, признанных отлично-хорошими: Ивана Попова. Ивана Никелина, Ивана Тюрнина, Николая Брянцева и Василия Георгиевского. Для обсуждения сравнительного достоинства представленных сочинений прочитаны были отзывы о них и, по мере надобности, рассмотрены самые сочинения. 3) Лучшие сочинения за первые три курса представили следующие студенты настоящего 4 курса: Илья Громогласов (5:5, 5—, 5:5—, 5:5, 5+, 5) и Павел Тихомирова. (5—[?], 5—[?], 4½, 5:5—, 5:5, 5+, 5+). 4) Из окончивших курс в 1892 году кандидатов Академии высшие отметки на проповедях имеют: Евгений Цветков (5:5, 5:5) и Павел Борисовский (4½, 5—, 5:5).

Определили: Премию Протоиерея Невоструева в 142 руб. назначить кандидату Академии Ивану Попову; 2) Премии, по 100 р.

—32—

каждая, из процентов с капитала Митрополита Московского Макария назначить студентам настоящего 4-го курса Илье Громогласову и Павлу Тихомирову; 3) Премию Протоиерея Орлова в 32 руб. за лучшие успехи в сочинении проповедей назначить кандидату Академии Евгению Цветкову. 4)

Постановление сие благопочтительнейше представить на благоусмотрение и утверждение Его Преосвященства.

XXV. Б) О назначении: 1) Премии в 500 рублей из процентов с капитала покойного Митрополита Московского Макария за лучшие сочинения наставников Академии; 2) Премии в 300 рублей из процентов с того же капитала за лучшие магистерские сочинения воспитанников Академии и 3) двух премий, в 221 р. и 201 рубль, из процентов с капитала покойного Епископа Курского Михаила за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию.

XXVI. **Слушали:** Отзыв ординарного профессора Академии Алексея Лебедева о сочинении ординарного профессора Евгения Голубинского: «Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра»:

«Имею честь представить на соискание премии блаженной памяти митрополита Макария – в 500 рублей сочинение ординарного профессора Евгения Евсигнеевича Голубинского: «Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра» (Сергиев посад, 1892 г.).

Я не стану исчислять высокие научные достоинства этого нового произведения нашего высокоуважаемого старшего сослуживца. Нет сомнения, что все члены Совета благовременно прочли это сочинение и убедились, что оно, по своим достоинствам, стоит на той же высоте, на какой стоят и прежние его сочинения, – разумею главным образом двухтомный его труд: «История русской церкви», создавший громкое ученое имя профессору Голубинскому. – Напомню кстати, что не одно вышеуказанное сочинение вышло из-под пера Евгения Евсигнеевича в прошлом 1892 году, но еще и другое не столь обширное, всем нам хорошо известное и всеми – полагаю прочитанное.

Представляя произведение Евгения Евсигнеевича («Преп. Сергей») на премию, я нахожусь в уверенности, что тем самым иду на встречу такому же желанию всех прочих членов Совета».

XXVII. Отзыв экстраординарного профессора Ивана Корсунского о труде экстраординарного профессора Григория Воскре-

(Продолжение следует)

Ноябрь

Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование на пророка Иону [Ион.4:1–11] / Пер. П.И. Казанского; под ред. М.Д. Муретова // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 11. С. 51–56 (1-я пагин.) (Продолжение)

–51–

единоплеменниках, как бы уже о погибших. Но он сам не позволяет так понимать это, выразительно говоря, что он убежал в Фарсис (но был пойман, укоснивший исполнить посольство) вследствие ясного знания о том, что Он *милостив и щедр и каяйся о злобах*. поскольку же ты, говорит, таков, то как же Ты повелел мне всуе проповедовать им об (угрожающей) гибели? И, как человек, он малодушествует, утверждая, что он говорил эти самые слова и в земле Иудейской, – уже просит себе смерти и как бы произносит несправедливое осуждение против Промысла. А это – дело опасное и недостойное святой души. Ведь если ни один благоразумный человек врачей тела не может упрекнуть за то, что они изменяют лекарства сообразно с свойствами ран; то как же можно осудить всеведущего Бога, Который изобретает врачевание, всегда соответствующее состоянию наших душ и поистине самое полезное? Да, Он есть вратъ душ, укрощающий неистовство наших страстей то страданиями, то напротив благами милосердия.

(Ион.4:5). *И рече Господь ко Ионе: аще зело опечалился еси ты? И изыде Иона из града, и седе прямо града, и сотвори себе кущу¹⁶⁵², а сидяше под нею в сени, дбндеже увидит, что будет граду.*

Не допускает, чтобы дух Пророка был подавлен унынием, но как бы поддерживает его ослабевшего. Но хотя Он и очень милосерд, однако же благополезно обличает Пророка в том, что

–52–

он опечалился; ибо, думаю, не на что иное не может указывать то, что (Вог) спрашивает (Пророка) и говорит: *аще зело опечалился еси ты?* Он как бы делает упрек опечалившемуся и не понимающему цели определений

божественных. Когда уже миновались дни, по прошествии которых должно было бы прийти исполнение предвозвещенное, а между тем гнев (божественный) еще не обнаруживал своего действия, тогда он понял, что Бог умилосердился над ними; впрочем он не совсем еще потерял надежду, но думает, что хотя и дана отсрочка наказания тем, которые решились раскаяться; но все же непременно подвергнутся каким-либо карам гнева те, которые при покаянии не обнаружили скорби, равносильной их грехам; ибо какую пользу может принести трехдневный подвиг погрязшим во всяком беззаконии и поверженным в столь ужасные прегрешения? Так, по всей вероятности, помышляя в себе, Пророк удаляется из города и остается посмотреть, что будет с ними. Он ожидал, что город или разрушится вследствие землетрясения, или сожжен будет огнем подобно Содому. Спешно устрояется приют его и сооружается шатер.

(Ион.4:6). И повеле Господь Бог тыкве, и возрасте над главою Ионною, да будет сень над главою его, еже осенити от злых его, и возрадовася Иона о тыкве радостью великою.

Бог дает повеление тыкве таким же опять способом, как и киту, то есть мановением и желанием. И тотчас вырастает прекрасная и пышная тыква и (своими листьями) скоро покрыла весь шалаш, к радости (пророка) подобно роще распространив

—53—

много тени. Пророк же сильно радуется о ней и поистине ликовал как бы по случаю великого события. Из этого ты можешь видеть свойственную ему простоту и искренность души. С одной стороны, он *опечалился печалию великою* от того, что не сбылось предсказанное им, а с другой – *возрадовася радостью великою* ради зелени и растения.

Невинное сердце очень восприимчиво к скорбям и радостям. Ты увидишь справедливость этих слов, если обратишь внимание на нравы детей, которые часто грустят по пустякам и сильно плачут из-за малостей. Напротив, иногда очарованный чем-нибудь ничтожным они приходят в восторг и вдруг переходят от печали к радости. Как между человеческими телами те, которые обыкновенно не отличаются крепостью,

легко подвергаются падению, при каком-нибудь толчке, хотя бы кто-нибудь сделал его не очень сильно, а прикоснулся как бы самой нежной рукой, так и бесхитростное сердце легко отдается всему тому, что способно тронуть его или даже опечалить.

(Ион.4:6–8). *И повеле Бог червию раннему во утрие, и подъяде тыкву, и изсте. И бысть вкупе, внегда возсияти солнцу, и повеле¹⁶⁵³ Бог ветру знойну жегущу и порази солнце на главу Ионину: и малодушествоваше, и отрицашеся души своя, и рече: уне ми умрети нежели жити.*

Червем ранним называют гусеницу потому, что она получает начало своего бытия из росы, падающей пред восходом солнца. Бог повелевает ей, а также и знойному ветру, что должно по-

–54–

нимать в том же смысле, в каком Он дает повеление и самой тыкве, и киту. И вот неожиданно она (тыква) засыхает, а жгучий ветер сильно поражает его, и солнце посылает на томящегося зной, найдя его лишенным тени, отчего еще больше усиливалась его скорбь, и он дошел уже до такого малодушия, что самая смерть сделалась для него весьма желанною.

(Ион.4:9). *И рече Господь к Ионе: зело ли опечалился еси ты о тыкве? И рече: зело опечалихся аз даже до смерти.*

Замечай опять, что Бог всяческих по безмерному человеколюбию как бы играет с невинными душами святых и в нужной любви нисколько не уступает родителям. Когда тыква дает ему тень, Пророк чрезмерно радуется о ней. После же сего, по устройению Промысла, гусеница причиняет вред и жгучий ветер поражает' его, показывая, что и тень была весьма полезна и необходима ему, дабы он печалился еще больше, лишившись чего-либо лучшего. Потом сильно опечалившись из-за малости, говорю, из-за тыквы, он уже не обвинит божественное человеколюбие, если оно решит оказать пощаду и милосердие знаменитейшим городам и наполненным бесчисленным множеством жителей. Посему весьма искусно предлагает ему вопрос: *зело ли опечалился еси ты* – и это из-за овощного растения. Он же сознается в этом и это наконец было средством защиты для человеколюбивого Бога.

(Ион.4:10:11). И рече Господь: ты оскорбился еси о тыкве, о ней же не трудился еси¹⁶⁵⁴, ни воскормил

—55—

еси ея, яже родися обнощь, и обнощь погибе. Аз же не пощажду ли Ниневии града великого, в нем же живут множайшии неже дванадесять тем человек, иже не познаша десницы свояе ниже шуйцы свояе, и скоти их мнози?

О несравненное и непостижимое милосердие! Какое слово достаточно будет для прославления его? и какими устами мы можем вознести благодарственные песни Милосердому и Благому, ибо Он удаляет от нас беззакония наша и далее (Пс.102:12). Смотри, как Он показывает, что Иона опечалился не во время и о чем не следовало, между тем, как святому надлежало бы восхвалять и прославлять Владыку. Если ты, говорит, опечалился, или лучше доведен был до крайней скорби тем, что у тебя засохло тыквенное растение, которое как выросло в одну ночь, так и погибло, то как же я мог бы не пожалеть многолюдного города, в котором находится больше ста двадцати тысяч людей, не имеющих возможности, от времени и возраста распознать, которая у них правая и которая левая рука? Ведь этого еще не различают младенцы, которым, как ни в чем не согрешившим, и следовало прежде других оказать человеколюбие. В самом деле, не распознающий еще своих рук какими мог бы быть обременен прегрешениями? Если же Он называет и животных и удостаивает их сожаления: то и это делает вследствие великой Своей благодати. *Ведь если праведник милует души скотов своих (Прит.12:10),* – и это служит в похвалу ему, – то что же удивительного, если и Сам Бог всяческих и к ним питает жалость и сострадание?

—56—

Так Христос спас всех, дав Себя в искупление за малого и великого, мудрого и не мудрого, богатого и бедного, Иудея и Эллина. Ему по справедливости можно сказать: *человеки и скоты спасеши Господи. Яко умножил еси милость Твою, Боже: сынове же человечестии в крове крилу твоею надеются имут (Пс.35:7:8).*

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Михея [Мих.1:1–6] / Пер. П.И. Казанского;
под ред. М.Д. Муретова // Богословский вестник
1893. Т. 4. № 11. С. 57–66 (1-я пагин.)**

–57–

Предисловие

Одна у всех святых пророков боголюбезная цель – убедить Израиля, чтобы он мужественно решился отречься от своих заблуждений и предпочел служить Богу живому и истинному и украшаться достоинствами правды, возможно более удаляя от себя обвинение в постыднейших делах. Явились многие и в последовательном порядке пророки, когда некоторым образом Сам Бог свидетельствовал и чрез столь многие уста ясно предвозвещал, что если они не захотят жить праведно и не позаботятся даже и напоследок совершить обращение к лучшему: то они сами возбудят против себя праведное наказание и, подвергшись накликаемому на себя бедствию, причины своих страданий должны будут усвоить своим собственным настроениям. Если же речи святых пророков излагают одно и то же, то пусть никто не осуждает их, вменяя им в тождество; но пусть хорошенько размыслит вот о чем. Нельзя ведь найти ни одного момента времени, в который не было бы людей, способных исправлять грешников: и как никто из имеющих здравый смысл не подвергнет обвинению то, что во всякое время существу-

–58–

ют врачи, отвращавшие одни и те же из наших болезней соответствующими им врачебными средствами, такт, я думаю, никто не решится поставить в упрек святым пророкам, если они оказываются выступающими с одними и теми же делами, и словами: ибо один был Господь, Который говорил всем им и заблуждающимся во всякое время указывал на людей, могущих возвратить их на правый путь. Все они предсказывают войны, пленения, опустошения городов, страдания, скорби, рыдания по умершим, беды с оставшимися, жестокость опустошителей.

Вообще каждый может видеть, что в речах их повсюду проходит изложение всякого рода жестокостей, потому что это необходимо для пользы заблуждающимся. Ведь иногда устрашениями пресекается даже и необузданная склонность к отступлению и греху.

Итак, божественный Михей пророчествует в царствования Иоафама, Ахаза и Езекии. В царствовании Иоафама против Иерусалима воевали Факей, Сын Ромелиин, и Раасон, царь Сирийский. После смерти (Иоафама) воцаряется Ахаз, который, так как война затягивалась, подкупал Ассирийца деньгами и призывал на помощь к себе, ибо он не в состоянии был отразить силы неприятелей. Этот пришедши взял Дамаск и умертвил Раасона (Ис.7:1, дал.; 2Пар.28:5, дал.). Затем после этого во время царствования в Самарии Ровоама, сына Иоасова, а после него Азарии и на третьих Манаима, пришел Фула, царь Ассирийский, который только за большие деньги, и то с трудом склоненный, возвратился в свое отечество (4Цар.15:1, дал.). После же Фулы против земли Иудейской воевал Ассириянин Феглафаласар и разрушил

—59—

весьма много городов Самарии и всю Галилею до Неффалима присоединил к себе (4Цар.15:29, дал.). Но об этом было подробно сказано, когда мы составляли толкование на блаженного пророка Осию. Теперь же упомянули об этом по необходимости для определения времени пророчества Михея; ибо внимательный и любящий истину слушатель необходимо должен знать причину, по которой упомянуты были цари Иерусалимские, говорю Иоафам и Ахаз. Впрочем, время пророчествования его простирается и до царствования Езекии, при котором Сеннахирим, тоже царь Ассирийский, опять овладел Самарянами и опустошил города Филистимлян, то есть Палестинян. Потом взявши Лакис (это — город царства Иудейского), отсюда для осады Иерусалима посылает Рапсака, который своим высокомерием и наглыми словами против Бога навлекает на себя праведное наказание, когда в одну ночь умерло сто восемьдесят пять тысяч человек в Ассирийском

войске. Итак, *бысть*, говорит, *слово Господне к Михею сыну Морасфиину*.

(Мих.1:1). *И бысть слово Господне¹⁶⁵⁵ к Михею сыну Морасфиину¹⁶⁵⁶, во дни Иоафама. и Ахала, и Езекии царей Иудиных.*

Надобно знать, что Евреи пишут вместо Морасфиину (τὸν τοῦ Μορασθί) Морасфитину (τὸν Μορασθίτην), так что этим указывается не на отца его, а на место его происхождения: ибо, говорят, Морасфи был город или местечко в стране Иудейской. С таким чтением соглашаются и другие толкователи. Итак, Морасфи не был отцом пророка, но вернее,

—60—

как я сказал, он называется Морасфитянином по месту. Но наконец необходимо указать и на то, какие же слова были к нему.

О нихже виде о Самарии, и о Иерусалиме.

Будущее созерцается пророком в видении, и о едва уже не имеющих наступить или при дверях как бы уже находящихся событиях не полное получив знание, но, сколько касалось до созерцания, говорю — в видении, — боясь их исполнения, он почитает нужны произносить речи о Самарии и Иерусалиме.

(Мих.1:2). *Слышите людие¹⁶⁵⁷ словеса, и внемли земле, и вси, иже на ней, и будет Господь Бог в вас в послушествование, Господь от дому святого своего.*

Повелевает приготовиться к послушанию и, как бы прислонив ухо, тщательно уразумевать значение божественных речений. А что его речи происходят не от ума и желаний человеческих, но от Самого всем правящего Бога, — в этом удостоверяет он сам, присовокупляя, что *будет Господь в вас в послушествование*. Он как бы так говорит: хотя я — Михей произношу речи и, хотя я только как всякий (обыкновенный) человек служу посредником: но Сам Бог всяческих свидетельствует вам и уста свои я предоставляю божественным внушениям. Итак, *будет в вас в послушествование Он Сам*, Которому вы воздвигли тот знаменитый и славный храм, Которому водружен от вас божественный жертвенник и Которому воздавать божеское поклонение вы научены законом.

Он из собственного дома всегда говорит святым пророкам и прежде других блаженному

–61–

Моисею, построившему в пустыне ту (известную) скинию: ибо говорит *свыше очистилища* (Чис.7:89) и, как говорит Священное Писание, *Моисей глаголаше, Бог же отвечаваше ему гласом* (Исх.19:19); и ныне, говорит, удостоверяет вас Господь *из дома своего*; посему *слышите людие, и внемли земле*. Сему изречению подобно сказанное устами Исаии: *слыши небо и внуши земле, яко Господь возглагола* (Ис.1:2). Итак, Всевышний живет не в построенных из камней храмах или рукотворенных святилищах (Деян.17:24). А когда мы говорим, что святые храмы воздвигаются во славу Бога: то при этом веруем, что Бог всяческих все-таки удостоивает обитать в них, хотя Он наполняет и небо, и землю, и преисподнюю.

Эти слова и по справедливости можно отнести и ко Христу, призывающему ко спасению не тех только людей, которые от крови Авраама, но и всю вселенную: ибо Он свидетельствовал как бы устами Давида, говоря: *услышите сия вси языцы, внушите вси живущии по вселенней* (Пс.48:2). А что Слово снизошло к нам с неба, как из Его, собственного и для Него прелюбезнейшего дома, можно ли сомневаться в этом? Ничего нет неприличного называть небо домом Бога, когда и земной Сион, который служит образом церкви, богодухновенное Писание называет как домом Его, так и градом. Так божественный Давид негде воспевает и говорит: *преславная глаголашася о тебе граде Божий* (Пс.86:3). Посему Церковь Христа, наполняющего все по Своей Божеской природе, может быть как градом, так и домом Его.

(Мих.1:3:4). *Понеже се Господь исходит от места своего: и снидет и наступит на высоты земныя.*

–62–

И поколеблются горы под ним, и юдоли растают яко воск от лица огня, и яко вода сходящая со устремлением.

Эта речь очень темна и исполнена загадочности. Впрочем, нам необходимо здесь сказать следующее. Хотя действия божественные изображаются нашими (человеческими) словами:

но все же уразуметь их глубоко и вполне соответственно божественной и неизреченной природе может только тот, кто искусен в этом и способен понимать притчу и темную речь, изречения мудрецов и загадки. Так устами святых (пророков) говорится о седении ее (божественной природы), о тронах, вставании, также о путях, дорогах и еще о других некоторых предметах ничтожных и человеческих. Но эти образы, как я только что сказал, людьми добрыми и благомыслящими по справедливости должны быть понимаемы обдуманно и глубокомысленно, потому что слова употребляются как бы по сходству и применительно к нашим понятиям. Поэтому когда ты слышишь, что пророк говорит: *понеже се Господь исходит от места своего, и наступит на высоты земныя и присовокупляет: и поколеблются горы и растают юдоли*; тогда то возвысившись немного над предметами чувственными, поднимись умосозерцаниями своими до тонких мыслей. Поэтому под исходом Бога как бы из своего места ты будешь разуметь как бы Его движение от покоя к совершению чего-либо. Он как бы так говорит: подвигнут наконец, Тот, Кто прежде являл Себя долготерпеливым и уже не будет сохранять спокойствия в отношении к оскорбившим Его. Но как бы оставив любезную для Него кротость, наконец подвергнет

—63—

их справедливому наказанию. *Наступит на высоты земныя*, то есть, подвергнет наконец попранию даже и обладающих высшими преимуществами, чтоб мы разумели здесь царей Самарии и Иерусалима. *И поколеблются горы*, то есть лишатся своих достоинств стоящие выше других и много опередившие их в славе: ибо таких людей весьма удобно уподобить горам. *Растают же яко воск юдоли*, то есть низкие, отверженные и принадлежащее к толпе. Хотя они очень упорны и не расположены повиноваться божественным установлениям: но подвергаясь как бы огню божественного гнева, они подобно воску растают. И будут *яко вода сходящая со устремлением*, то есть, быстрым и неудержимым течением несущаяся по стремнине: ибо, уже прежде сказать, цари Ассирийские, жестоко опустошившие самую Самарию и царство Иудейское, некоторых

царей увели в плен, предводителей же всех умертвили, а толпу народную они отвели в свою страну так же быстро, как скороход, или как низвергается вода с крутизны. Это-то и есть *вода, сходящая со устремлением* и бегущая из Самарии в страну Персов и Мидян.

Исходит же Слово Божие от места Своего; ибо, будучи по естеству Богом, Оно стало человеком. Кажется, что Оно претерпело и некоторого рода движение, разумею такое, какое бывает в этом последнем (человеке), хотя, как Бог, Оно не испытало изменения, а напротив в своей природе Оно непоколебимо и твердо. Наступило Оно и на высоты земные и поколебало горы и расплавilo юдоли и сделало то, что они потекли как вода, несущаяся *со устремлением*. Под высотами земли можно разуместь возвышающиеся над всеми духов-

—64—

ные силы и духов злобы; под горами же колеблемыми — демонов, лишенных власти над нами; ибо они изгнаны вон, и мы призваны наконец к служению по естеству истинному Богу. Юдоли же — это опять многочисленная толпа демонов, низкая и низверженная, на подобие воска расплавленная и подобно воде стекшая в глубины ада; ибо злые духи приступили ко Христу и умоляли Его, чтоб Он не повелевал им уходить в бездну. А так как другие уже прежде были посланы туда, то оставшиеся еще здесь приходили в ужас от этого. Но, если угодно, может под высотами и горами и долинами разуместь начальников Иудейских и подчиненный им народ. Ведь и они за свое неистовство против Христа лишены были собственной власти; ибо во время бедствий войны с Римлянами, как бы поверженные в пламень, они растаяли подобно воску: *уничжится яко вода мимотекущая и яко воск растаяв отнимутся*, по словам Псалмопевца (Пс.57:8:9). И такое толкование не будет лишено надлежащего значения.

(Мих.1:5). *Нечестия ради Иаковля вся сия, и греха ради дому Израилева.*

Сказав: Бог всяческих *наступит на высоты земныя, и поколеблются под ним горы, а юдоли на подобие носка растают* и как вода потекут, прибавляет потом: *нечестия ради*

Иаковля вся сия. Смотри, как Он высказывает сокровенные тайны, не доводит до чувственного изображения смысл предрекаемых предметов¹⁶⁵⁸, но умеет прикровенно рассказать вскоре имеющие наступить бедствия жителей Самарии и Иерусалима. Ибо какой страх

—65—

могло возбудить и какую скорбь причинить жителям Самарии или и другим колебание гор? каким образом юдоли могут растаять, или как они будут как вода, низвергающаяся стремительно? Но Он, как я сказал, умеет достойным образом намекнуть на имеющее случиться с Израильтянами. Посему-то наконец необходимо наводить наказание, смотря на них, по моему мнению, не как на не знавших об этом, но как бы избличая их и весьма искусно приводя их к решимости стремиться к полезному и самому лучшему. Итак, говорит: *нечестия ради Иаковля вся сия и греха ради дому Израилева*, дабы подразумевался весь согрешившей против Бога и людей народ Израильский. Кажется, преступления против Бога называет нечестием, а преступления против братьев и родных — грехом.

Кое нечестие дому Иаковлю? не Самария ли? и кий грех дому Иудина? не Иерусалим ли?

Назвав Иаковом родившихся от Иакова, говорю, Ефрема, жившего в Самарии, выставляет на вид их преступления. Говорит, что Самария есть вид нечестен. Мы конечно не утверждаем того, что он обвиняет самую страну. Так понимать было бы совершенно неразумно. Но Самарией называет то, что было в Самарии, как то телиц, Хамоса, Ваала и то, что совершалось в ней против некоторых вследствие корыстолюбия правителей: ибо (Амос) сказал, что они *бияху пястию во главы убогих и путь смиренных совращаху (Ам.2:7)* и при этом говорили: *когда приидет месяца, и продамы, и субботы, и отверзем сокровища наша, еже сомворити меру малу, и увеличити мерило, и сотворити вес неправеден (Ам.8:5).* Грехом же

—66—

Иуды, говорит, стал Иерусалим. И в этих словах, правильно рассуждая, мы никак не можем видеть обвинения самому городу: напротив, надо думать, что совершавшееся в нем стало во грех Иуде. А Бог обличал неистовства Иудеев и ясно говорил: *по числу градов твоих Быша бози твои, Иудо, и по числу путей Иерусалимских ты поставил жертвенники для сожжения фимиама Ваалу. Вскую глаголете ко мне? вси вы нечествовасте и вси вы беззаконновасте ко мне, глаголет Господь Вседержитель (Иер.2:28:29)*. Упрекает их и устами пророка Исаии, говоря: *како бысть блудница град верный, Сион полн суда, в немже правда почиваше, ныне же убийцы? Сребро ваше не искушено, корчемницы твои мешают вино с водою. Князи твои не покаются, общницы татем, любяще дары, гоняще воздаяние, сирым не судящим, и суду вдовиц не внимающим (Ис.1:21–23)*. Итак, совершившиеся во Иерусалиме беззакония послужили во грех Иуде, а отнюдь не самый город обвинялся.

Посему надобно любить Бога всею душою и всем сердцем (Мф.22:37), удалять от себя лень в совершении добрых дел и никаким образом не причинять зла ближнему: напротив, надобно стараться о приобретении человеколюбия и об удалении от лукавства и заботиться о славе добродетельной жизни: на тех, которые не радят о таком богопочтении и даже решаются презирать его. Он наведет во гнев бедствия и как воск в огне расплавит их и разольет как воду, не удаляя сожаления и любви.

(Мих.1:6:7). *И положу Самарю во овощное хранилище сельное, и в сад винограда, и развергу в пропасть камень ея, и основания ея открою: и вся изваянная*

(Продолжение следует)

Попов И.В. Тертуллиан¹⁶⁵⁹: (Опыт литературной характеристики) // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 11. С. 197–220 (2-я пагин.). (Начало)

–197–

Тертуллиан был сыном карфагенского сотника. Его родина вполне восприняла Римскую культуру с ее реализмом, здравым государственным смыслом, практичностью, энергией, чувственностью и роскошью. Но суровый и воинственный пунический характер жителей Северной Африки сообщил этим чертам еще более резкое выражение. Тертуллиан был вполне сыном своей страны. Не смотря на свое плебейское происхождение, Тертуллиан получил блестящее светское образование. В своих сочинениях он обнаруживает близкое и обстоятельное знакомство с историей, археологией, медициной, особенно римским правом, философией и поэтами. Но философии он не любил, считая ее матерью всех ересей.¹⁶⁶⁰ Особенно не терпел он идеалистических греческих спекуляций. Он порицал Платона за его идеализм, Аристотеля за диалектику, ко-

–198–

торой можно пользоваться для какой угодно цели¹⁶⁶¹, демонион Сократа считал злым демоном, но о Сенеке говорил снисходительнее и в своих воззрениях подчинялся влиянию стоицизма.¹⁶⁶² Не смотря на свое блестящее образование, Тертуллиан не был однако ученым. Он менее всего был в состоянии руководствоваться соображениями рассудка, и вовсе не теоретические убеждения привели его в лоно церкви. Воображение его было поражено стойким мужеством христианским мучеников¹⁶⁶³ и свидетельством демонов об истине христианства.¹⁶⁶⁴ Он не был также и поэтом. Ему не доставало той спокойной созерцательности и чувства родства с природой, которые так сильно склоняют поэтов к пантеизму. Чтение Гомера доставляло ему мало удовольствия.¹⁶⁶⁵ Симпатические чувства были слабо развиты в нем. Он не имел по-видимому сердечных привязанностей, или, по крайней мере,

они были так не многочисленны и слабы, что от них не осталось следов в его сочинениях. Ненависть и суровость были ему знакомые, чем нежность и ласка. Он говорил о горчайшем удовольствии иметь детей¹⁶⁶⁶ и полагал, что ни один разумный человек не стал бы заботиться об их воспитании, если бы гражданские законы не вынуждали его взять на себя это тяжелое бремя¹⁶⁶⁷. От того людей понимал он еще менее, чем природу. Он не мог перенестись в положение своих противников, стать на их точку зрения, но спешил прежде всяких доводов обозвать их скорпионами¹⁶⁶⁸, ехиднами¹⁶⁶⁹ или чудовищами.¹⁶⁷⁰ Однако, не будучи поэтом, Тертуллиан писал необыкновенно живо, образно и пластично. Это потому, что страсть всегда дви-

–199–

гала его пером. Он был оратором по природе, и сочинения его по местам могут служить образцом ораторской прозы. Идея или настроение захватывали его всецело. В язычестве он до дна выпил чашу языческих удовольствий, увлекался театром и цирком и далеко не был свободен от чувственных пороков.¹⁶⁷¹ Так он начал, а кончил суровым ригоризмом монтанизма и отречением от всего, что хотя и отдаленно могло напоминать язычество. Во что он верил, тому был предан всей душой и защищал это *per fas et nefas*. В жертву минуте приносилась и логика, и текст св. Писания. Отсюда противоречия. Он придает огромное значение преданию, когда оно доказывает его мысль¹⁶⁷², а когда обычай против него, он заявляет, что Христос есть истина, а не обычай.¹⁶⁷³ Терпение и кротость казались ему добродетелями, превышающими наличность человеческих сил¹⁶⁷⁴, но эта-то пылкость характера делала из него лучшего бойца за христианство против язычников, иудеев и еретиков. Когда мысль заполняла его сознание, он требовал, чтобы с ней соглашались все и не знал ни снисхождения к слабости, ни смягчающих обстоятельств. Правда, он доказывал язычникам, что «противно религии принуждать к религии»¹⁶⁷⁵, но тоже делают ультрамонтанские миссионеры в Китае. По крайней мере, он не прочь был, отрубить руки у тех ремесленников из христиан, которые не хотели отказаться от приготовления для язычников идолов и, не смотря на это, дерзали приступать к

таинству Евхаристии.¹⁶⁷⁶ Он утверждал, также, что гораздо уместнее *принуждать* еретиков к исполнению их долга, чем убеждать их, и что необходимо сломить силою упорство непокорных.¹⁶⁷⁷ Тертуллиан был суровым и ригористичным моралистом. Его привлекало не спекулятивное христианство александрийцев и не христианство милосердия и кро-

—200—

тости, но христианство сверхчеловеческой строгости, ожесточенная война с миром и ложью и ненависть к врагам царства Божия. Вкусы его были демократичны и чужды утонченности. Ему нравились простые и полные достоинства нравы древней римской республики. Он хвалит Катона и Сципиона и молчит о Цезаре.¹⁶⁷⁸ Истины он искал в свидетельстве грубой и непосредственной природы. Он не любил искусственности во всех ее видах, начиная от философских построений и кончая косметиками.¹⁶⁷⁹

Из сказанного не трудно видеть, что в характере Тертуллиана резко выделяются две основных черты. Это – практичность и реализм римлянина, соединенный с суровой пылкостью крайне страстной натуры. Эти два господствующих свойства дают ключ к уразумению сочинений Тертуллиана со стороны их содержания и формы. Реализм, свойственный характеру Тертуллиана, может служить по преимуществу материальным принципом для понимания его сочинений: им объясняется содержание идей этого писателя; страстность же его природы гораздо более может служить формальным принципом: она объясняет крайности воззрения карфагенского пресвитера и некоторые внешние особенности его сочинений.

Тертуллиан родился и воспитался в переходную эпоху. Римская империя дряхлела, деспотизм тиранов не оставлял места для благородной деятельности, древние начала жизни изветшали и ни в ком не возбуждали доверия. Нравственные идеалы были принижены. Оставалось место только для вульгарных удовольствий плоти. Все, что только еще было способно к жизни в этом омертвевшем обществе, томилось смутною жаждою обновления и оцупью искало нравственной опоры. В подобные переходные эпохи остается верным старине

только тот, кому умственная и нравственная ограниченность позволяет довольствоваться животным благополучием, или тот, кто по слабыхарактерности не смеет порвать со своим прошлым. Тертуллиан был чужд того и другого. Высоко выделяясь над умственным уровнем своего века, изведая языке-

—201—

ство и теоретически — по книгам и практически — в жизни. Тертуллиан не мог не заметить свежести и мощи христианства, которое одно прерывало безнадежную монотонность общественной жизни, не мог не видеть, что в нем именно кроется сила, которая должна обновить одряхлевший мир.

Христианство того времени имело для стоящего вне его взора две формы — гностицизм и православие. Оставляя язычество, одни выбирали одно, другие — другое. Августин сначала был манихеем, Тертуллиан прямо склонился к церкви. Его реалистическая натура не могла помириться с гностицизмом. Гностицизм пленял своих современников призраком научности. Он ставил своей задачей раскрыть таймы происхождения и конца вселенной, сорвать покрывало с отдаленного прошлого и загадочного будущего, разрешить вопросы о сущности добра и зла, свободы и необходимости, выяснить процесс мирового развития. Это были жгучие вопросы того времени, волновавшие философские умы.¹⁶⁸⁰ Воображение тех, у кого жажда истины была слишком томительна, распалялось еще более тем покровом таинственности, который гностики набрасывали на свое эсотерическое учение. Употребляемые ими еврейские и халдейские формулы, символические знаки, таинственные апокрифические книги — все это казалось чем-то необыкновенным и прельщало надеждой, что здесь-то и скрывается истина. Затем гностицизм соответствовал духу времени своим презрением — к плоти. Он смотрел на плоть, как на злое начало. Отсюда, докетизм и отрицание воскресения мертвых в догматике, аскетизм и антиномизм в нравственности.

С своей формальной стороны гностицизм отличался произвольностью своих построений. Очень часто он более

напоминал поэму, чем философскую систему. Генеалогия эонов, их страстное томление познать непостижимого отца, происхождение природы от изливания плеромы, плач и ужас σοφία ἄχαρὼθ, превращение ее слезь в моря и реки, смеха – в свет, изумления и замешательства – в неподвижность материального бытия, искупление и постепенное возвращение
–202–

Божества в плерому, – все это делало напр., систему Валентина величественной религиозной поэмой, проникнутой чувством тожества Божества и міра. Принятый гностиками и доведенный ими до последней крайности аллегорический метод истолкования св. Писания давал полную возможность для таких произвольных построений.

Гностицизм легко привлекал к себе симпатии таких созерцательных, эстетических и утонченных натур, как бл. Августин. Последний испытал страстное томление познать истину со всеми его муками. Самое слово «истина» повергало его в какой-то священный трепет. С ним у него необходимо сливалось понятие о научной форме, о доказательствах философского характера, об изяществе выражения мыслей. Его пленял Аристотель¹⁶⁸¹, Цицерон¹⁶⁸² и Virgilий.¹⁶⁸³ Вот почему он «не хотел быть смиренным младенцем, которого не может соблазнять безыскусственность Писания, а старался сделаться мудрым и разумным». «Писание казалось ему не заслуживающим сравнения с прекрасными сочинениями Туллия: Цицерон был так изящен в красноречив, а оно так просто, положительно и даже грубо».¹⁶⁸⁴ Но гностицизм противоречил реалистическим наклонностям Тертуллиана. Для него истина была дорога в виду своих практических целей. Христианское знание важно потому, что ведет ко спасению. Он порицал праздные вопросы философов и еретиков, которые путают себя одними и теми же проблемами: откуда зло и для чего оно? Откуда взялся человек и как произошел?¹⁶⁸⁵ Его отталкивала в гностицизме также та поэтическая вольность построений, которая не может удовлетворить человека, ищущего осязательного заверения истины, равно как и своеобразный гностический пантеизм, не сродный его

наклонностям. Он не мог «принять этих мечтаний о Боге».¹⁶⁸⁶ Разногласие гностических систем, ясно показывало Тертуллиану их шат-

–203–

кость. «Искать истины у Маркиона, восклицает он? Но Валентин с своей стороны кричит: ищите и обрящите. Искать у Валентина? Но Апеллес повторяет то же самое. Эвион, Симон употребляют ту же хитрость, чтобы привлечь меня в свою партию».¹⁶⁸⁷ Что эти именно причины отталкивали Тертуллиана доказывает то, что для него особенно была ненавистна пантеистическая система Валентина, породившая множество отдельных сект, и настолько напоминая поэму, что сам Тертуллиан называет ее комедией в трех актах.¹⁶⁸⁸ Докетизм гностиков также не соответствовал реализму Тертуллиана, а их антиномизм – его нравственной строгости и стремлению к регламентации нравственного поведения. Более соответствовало природе Тертуллиана положительное, твердое, чуждое искусственности церковное учение, и он вступил в число членов церкви.

Проследим теперь, как отравился свойственный натуре Тертуллиана реализм на содержании его церковных идей. Если мы в сжатом виде передадим гносеологические, догматические и нравственные воззрения Тертуллиана, то без труда заметим их резкую реалистическую окраску. Гносеологию Тертуллиана можно разделить на теорию естественного и богословского познания. Первая служит отрицанием платонизма, а второе – философской диалектики и аллегоризма.

В противоположность платоникам, признававшим врожденность идей, проводившим резкую грань между познанием рациональным и чувственным, считавшим первое безусловно истинным, а второе безусловно обманчивым, Тертуллиан защищал права чувства в деле познания. Чувство, по его мнению, дает материал познания, который перерабатывается разумом. Оно есть виновник, порука и первое основание познания истины. Без него ум не может существовать.¹⁶⁸⁹ Обманчивость внешних чувств имеет место лишь в частных и исключительных случаях и может быть

предусмотрена и исправлена поверкой самих же чувств.¹⁶⁹⁰
Вообще же

–204–

«всякое чувство есть знание и знание есть чувство».¹⁶⁹¹ В этих немногочисленных выдержках намечается чисто эмпирическое решение вопроса о происхождении идей разума.

Тертуллиан был преисполнен недоверия к утонченным диалектическим приемам тогдашней философии и считал их обоюдоострым оружием.¹⁶⁹² Ему нужны были простые, доступные для всех, ясные признаки истины. И он, находил их в свидетельстве простой, грубой и необразованной души, которой еще не коснулся тлетворный дух культуры. «Все естественные, говорил он, от Бога, все искусственное от дьявола». «Природа – наша первая школа; все, что против нее, чудовищно».¹⁶⁹³ Истинные тенденции души непроизвольно прорываются сквозь густой слой лжи и напыщенности, которые развиваются в школах, библиотеках, академиях и под портиками Греции.¹⁶⁹⁴ Так напр., язычники в минуту волнения восклицают: как будет угодно Богу, хотя признают не одного, а многих богов.¹⁶⁹⁵ Они говорят: Бог воздаст! Бог рассудит между нами! признавая Божественное правосудие». «Эти свидетельства души простой тем более вероятны, что обыкновенно бывают весьма просты. Простота делает их распространенными; а чем более они распространены, тем более они всеобщи. Всеобщность их доказывает, что они естественны и, следовательно, в некотором смысле Божественны».¹⁶⁹⁶ В этих словах мы имеем пред собой отчетливо выраженную философию здравого или общего смысла. Любопытно, что в новое время это направление философской мысли возродилось в Шотландии и упорно держится в Англии, среди народа, практичность, эмпиризм и здравый смысл которого вошли в пословицу.

В связи с этим предпочтением естественного искусственному, непосредственного и бессознательного рассудочному и сознательному у Тертуллиана стоит признание ве-

–205–

щей силы сновидений и экстаза, как состояния духа, в котором для человека бывают доступнее всего Божественные откровения. Тертуллиан утверждал, что «большинство людей познает Бога из сновидений» и быть может при переходе в христианство сам подчинялся их влиянию.¹⁶⁹⁷ Что касается экстаза, как необходимого условия пророческого вдохновения, то этому вопросу у Тертуллиана был посвящен обширный трактат в семи книгах, не дошедший до нас вероятно потому, что слишком противоречил общецерковному сознанию. О существовании этого сочинения упоминает бл. Иероним.¹⁶⁹⁸

Базисом религиозного познания Тертуллиан признает авторитет церкви и св. Писание, буквально истолкованное.

Вместо всяких философских и диалектических доказательств истины церковного учения, доказательств, опирающихся на внутреннем чувстве и убеждении, Тертуллиан ищет внешнего и осязательного заверения истины в авторитете церкви. Свою полемику с гностиками он начинает книгой о прескрипциях, цель которой состоит в том, чтобы нанести решительный удар всем ересям вообще, указать факт, несомненно доказывающий их несостоятельность, и сделать излишним кропотливый разбор частных. Сущность прескрипций состоит в признании ручательства истины в непрерывности церковного предания, в большей древности церковного учения сравнительно с доктринами еретиков, в его давности. Всякая ересь есть ложь, потому что она возникла позднее церкви. Если же церковное учение древнее еретического, то оно и есть истинное учение, ибо истина предшествует заблуждению и ложь есть не что иное, как искажение истины.

Таким образом, когда возникает сомнение в чем-нибудь или является новое учение, то вместо того, чтобы вдаваться в тонкие исследования и колебаться в неизвестности и неуверенности, нужно сделать простую справку: содержит ли это новое учение церковь и не противоречит ли оно ее исконным верованиям? Вопрос решается скоро, просто и ясно. Этим любимым приемом Тертул-

—206—

лиан пользуется почти в каждом из своих полемических сочинений. Конечно, сам Тертуллиан не ограничивался одними этими методами. Он писал целые философские трактаты, рассуждал о Боге, Троице, душе, причем с успехом пользовался тем самым орудием, за изобретение которого так горячо порицал Аристотеля, но это были отчасти *argumenta ad hominem*, отчасти противоречие, потому что последовательность вообще не относится к характеристическим чертам этого писателя. Ведя ожесточенную борьбу с еретиками, он был естественно поставлен в необходимость говорить языком убедительным для них, распутывать их софизмы и их еретической метафизике противопоставить свою, церковную, а увлечение борьбой делало его не совсем разборчивым в средствах.

Гностики довели до крайности аллегорический метод толкования св. Писания, что открывало им путь к самым произвольным выдумкам. Это и естественно. Коли все в Библии образ, как утверждали они, то в ней нет ничего твердого.¹⁶⁹⁹ Тертуллиан не мог согласиться с этим. Практическая необходимость уверенности в истинах, от которых зависит спасение, побудила его предпочитать буквальный, историко-критический и филологический метод истолкования св. Писания. Сам он охотно прибегал к филологическим справкам¹⁷⁰⁰ и снесению параллельных мест.¹⁷⁰¹ Но аллегорический метод толкования св. Писания до такой степени был распространен и настолько соответствовал умственным течениям той эпохи, что Тертуллиан не мог отрицать его совершенно. Он старался только ограничить объем его применения и сократить произвольность и шаткость этого метода установлением определенных правил его употребления. По мнению Тертуллиана не везде и не всегда нужно пользоваться аллегорическим способом толкования¹⁷⁰², а только там, где при буквальном изъяснении получается несо-

–207–

образность.¹⁷⁰³ Там, где необходимо воспользоваться аллегорическим методом, нужно иметь в виду два основных правила. Во-первых, нужно объяснить всякий библейский образ

в том смысле, в каком его употребляет сама Библия. Так напр., под образом «меча» в (Пс.45:4). Тертуллиан понимает Слово Божие, потому что в Библии «меч» служит обычными символом этого понятия (Апок.1:16).¹⁷⁰⁴ Во-вторых, при аллегорическом истолковании целое должно служить объяснением для части, а не наоборот. Так напр., если в Библии встречается видимое противоречие, то предпочтение нужно отдать той мысли, в пользу которой говорит большее количество текстов¹⁷⁰⁵ и согласно с большинством текстов объяснять меньшинство им противоположных и спорных изречений. Далее, при истолковании отдельного изречения нужно принимать во внимание цель книги и общие воззрения и характер писателя.

Итак, реализм, свойственный характеру Тертуллиана, привел его к эмпиризму в учении о происхождении идей, к предпочтению естественного и непосредственного рассудочному и искусственному, к преклонению пред внешним церковным авторитетом и к ограничению аллегоризма. Такова отличительная особенность его теории естественного и богословского познания.

Еще рельефнее выдается реалистическая окраска богословских воззрений Тертуллиана. К числу особенностей и даже странностей его богословских воззрений нужно отнести его учение о телесности Бога. «Бог есть тело, хотя он и Дух»¹⁷⁰⁶, утверждает Тертуллиан. В Боге нужно различать тело и дух. Его тело *sui generis*. Оно таково, что и, имея его, Бог остается непостижимым, невидимым¹⁷⁰⁷, вечным¹⁷⁰⁸, вездесущим и неизменяемым.¹⁷⁰⁹ Тело Бога имеет и члены, о которых упоминает св. Писание, – десницу, глаза, ноги, по

–208–

их не следует сравнивать с соответствующими членами человеческого тела, хотя они и сближаются с ними общим названием. Как бы мы не истолковали эту странность Тертуллиановской догматики, остается, однако, несомненным, что этот писатель не мог удовлетвориться абстрактно-идеалистическими понятиями о Боге. Ему казалось, что эти понятия недостаточно выражают реальность Божества, и своим

учением о телесности всего существующего он старается оттенить эту именно сторону.

Приписав тело Богу, Тертуллиан совершенно последовательно мыслит над формой тела и ангелов. «Невидимые существа, говорит он, имеют у Бога свое тело и свойственный им вид, посредством которого они видимы для одного Бога».¹⁷¹⁰ Тело ангелов грубее тела Бога и тоньше человеческого тела. Ангел есть дух материальный (*angeles spiritus materialis*)¹⁷¹¹, созданный из какой-то огненной и световидной сущности, ибо в (Пс.103) сказано: «творяй ангелы своя духи и слуги своя пламень огненный». Но тело Ангелов не может идти в сравнение с грубым человеческим телом. У них *corpus*, а не *caro*.¹⁷¹² Одни из ангелов не устояли в добре и пали. Их вина состоит между прочим в любви к дочерям человеческим и плотском союзе с ними, как это видно из известного места книги (Быт.6:1–2).¹⁷¹³ Потому-то женщины и девушки, являясь пред лицом Бога, пред Которым они виновны в падении ангелов, должны покрывать свое лицо, соблазн которого простирался некогда до самого неба. Потому-то и Апостол повелевает им иметь на главе знак власти мужа «ради ангелов» (1Кор.11:10).¹⁷¹⁴ От плотского союза ангелов с женщинами произошли демоны.

Душа человека также телесна и имеет форму человеческого тела. «Когда Бог вдунул в человека дыхание жизни... оно тотчас перенеслось внутрь человека и раз-

–209–

лилось по всем частям тела, сгустилось и заключилось в телесные границы, как в литейную форму».¹⁷¹⁵ Это и есть внутренний человек. Тело души весьма тонко и недоступно нашим грубым органам чувств, но в минуту озарения от Духа Святого его можно видеть и телесными очами. Одна сестра монтанистка в экстазе видела дух «не как пустое и бессодержательное качество, а облеченным в человеческую форму, душу нежную, блестящую, воздушного цвета».¹⁷¹⁶ И неудивительно, душа обладает всеми необходимыми свойствами, который философы приписывают телу именно внешним видом и протяжением трех измерений – в длину,

ширину и высоту.¹⁷¹⁷ Как телесная, душа питается телесною же пищей, а не духовною только, как утверждают платоники, ибо никто не может поддерживать угасающую жизнь мудрыми изречениями Платона и Аристотеля.¹⁷¹⁸ Св. Писание подтверждает эти мысли притчею о богатом и Лазаре.¹⁷¹⁹ Если богатч страдал, то потому, что душа его имела тело. Бестелесное ничего не чувствует, потому что не имеет органов восприятия.¹⁷²⁰ Человек есть союз души и тела.¹⁷²¹ Душа и тело находятся в теснейшем единении между собою. «Бог поместил душу во плоти, или лучше сказать, посеял и смешал ее с плотью и так тесно соединил их, что трудно наверное сказать, плоть ли служит носителем духа или душа носителем плоти, душа ли повинуется плоти или плоть душе».¹⁷²² Что касается происхождения душ, то Тертуллиан, отрицая теории предсуществования¹⁷²³ и переселения душ¹⁷²⁴, держится традиционизма. Душа зачинается одновременно с телом в естественном акте рождения и происходит от души отца

–210–

и матери *ex semine animae*.¹⁷²⁵ (Различается физическое и душевное семя).

В понятии Тертуллиана о благодати резко выражается тот же реализм. Для крещения употребляется вода потому, что Дух Божий, некогда носившийся над водой, освятил ее. «Вещество, занимающее низшее положение, с естественною необходимостью принимает в себя свойства вещи, находящейся над ней. В особенности все материальное способно заимствовать свойства духовного, потому что последнее, благодаря тонкости своей субстанции, легко проникает в первое. И теперь во время крещения, после призывания, Дух Святой немедленно нисходит, и оставаясь вверху воды, освящает ее из себя, и вода, освященная таким образом, сама впитывает в себя силу освящать».¹⁷²⁶ Благодать Божия, по Тертуллиану, подобна материальной силе. Если они скопляется в одном месте, то является недостаток в ней в другом. «Небесные дары пророчества, говорит он, которыми обладал Креститель после переселения во всей полноте Духа Святого в Иисуса Христа, до такой степени в нем оскудели, что он не

познавая уже Того, о пришествии Которого сам возвестил, послал к Нему спросить: *«Ты ли грядый, или иного чаем»* (Мф.11:3)?

Таковыми же характеристическими особенностями отличаются эсхатологические представления Тертуллиана. История человечества должна закончиться тысячелетним царством Христа на земле. Для наслаждения благами этого земного царства воскреснут одни лишь святые, которые будут обитать в нерукотворенном городе Иерусалиме, уготованном для них Богом, и находящемся в настоящее время на небе. Его Апостол Павел называет матерью всех нас (Гал.4:26). Он был известен пророку Иезекиилю, его видел Ап. Иоанн (Иез.48:30; Откр.22:2). Наши же пророки (пророки монтанистов) предсказывают его видимое явление и в подтверждение этого ссылаются на то обстоятельство, что отражение этого города иногда и теперь бывает видимо на небе; это случи-

–211–

лось в действительности во время одного похода на Восток и подтверждено языческими свидетелями. В Иудее в течение 40 дней ежедневно утром являлся на лазури неба город, а к полудню исчезал, и, однако вблизи не было ни одного города. Когда этот город спустится с неба, то в нем будут наслаждаться праведные полнотой духовных благ, ибо справедливо и достойно Бога утешить Своих служителей на том самом месте, где они страдали за имя Его. Впрочем, не все святые воскреснут одновременно, но одни раньше, другие позже, смотря по заслугам. По истечении 1.000 лет тела святых изменятся и сделаются светозарны подобно ангельским, потом наступит всеобщее воскресение, суд и вечное мучение грешников.¹⁷²⁷ Орудием наказания грешников будет служить огонь, который ныне терзает внутренность земного шара. О разрушительной силе его можно судить потому, что одних искр его, вылетающих из жерла вулканов, достаточно, чтобы разрушить целые города: о вечности его говорит то, что ни колебание, ни исчезновение гор не могло погасит этого источника пламени.¹⁷²⁸ Пламень этот – падает ли он в виде громовой стрелы или исторгается из земли чрез горные

вершины – одинаково не пожирает того, что жжет. Горы горят и при всем том существуют. Вот почему он особенно ужасен. Он будет всегда восстанавливать пожираемое им тело грешника.¹⁷²⁹

В нравственной области возможны также два главных направления – идеалистическое и реалистическое. Для первого важно настроение, которое служит источником нравственных поступков, второе больше придает значения самым поступкам. Первое старается развить в человеке известное расположение чувства – любовь к ближнему, благоговению к Богу и покорность Его воле, и мало заботится о внешней регламентации поведения, второе хочет дать подробные указания, когда и как следует действовать. Первое, впадая в крайность часто ведет к кви-

–212–

тизму: довольствуется радостями благих намерений и не хочет знать страды нравственной деятельности. Второе в своей односторонности ведет к простой легальности, к поведению лишь по внешности, соответствующему требованиям нравственности, но по духу на столько чуждому его, что даже мученичество может смениться в ничто (1Кор.13). Идеалистическое направление отталкивает, однако реалистические натуры своей неопределенностью и отсутствием осязательности. В самом деле, если отвести регламентации внешнего поведения второстепенное место, то теряется наглядный масштаб для оценки собственного и чуждого поведения. Приходится много думать, как поступить при данных обстоятельствах потому что каждый случай имеет свои особенности, сообразно с которыми должен изменяться характер и образ действий, когда поступок совершен, то и когда требовательная к себе совесть не может успокоиться. Повреждение нашей нравственной природы так велико, что к самым благородным нашим чувствам примешивается тень эгоизма и своекорыстия, так что иногда не может дать себе отчет, по каким собственно мотивам действовал. Та же неопределенность имеет место и при суждении о поведении других. Все зависит от мотивов. Возьмем пример из времени Тертуллиана. При возникновении гонений многие из епископов

бежали – большинство по слабости, а некоторые для того, чтобы в тяжкое время не оставить стада без пастыря. Как было судить о них? Судьей здесь мог быть только Бог и их совесть. Точно также воин, отказавшийся надеть на голову венок, не согрешил бы, поступив обратно, в том случае, если бы подчинился требованию начальства не из страха пред возможным наказанием, а из искреннего желания спасти мир церкви от могущего произойти вследствие его послушания взрыва языческой ненависти ко всем вообще христианам. Все дело здесь в мотиве, но он ускользает от внешнего наблюдения, не оставляя возможности правильно оценить поступок с нравственной точки зрения.

Реалистическая натура Тертуллиана не могла помириться с подобною неопределенностью. Ему нужны были ясные

–213–

и определенные нравственные правила, чтобы можно было действовать, не задумываясь долго. Ему нужно было знать людей, чтобы определить свое отношение к ним. Вот потому-то Тертуллиан так мало говорит о нравственном настроении, о любви к ближнему и так подробно хочет регламентировать всю жизнь человека. Он окончательно склоняется к номизму и с логической необходимостью разделяет участь всех номистов. Во-первых, его могучий нравственный характер, способный на самые тяжелые жертвы ради идеи, совершенно разменивается на мелочи. Тертуллиан входит во все подробности обыденной жизни, стремясь подвести их под известные нормы и правила. Говорит он об обстановке христианских домов, о платье, дозволенном для христианина, касается косметики и куафюры женщин, настаивает, чтобы девушки являлись в богослужебные собрания с покрытою головой, рассуждает о том, когда христианин может принять приглашение язычника и когда должен отказаться, и наконец пишет целый трактат о преимуществах паллиума или плаща пред тогой.¹⁷³⁰ Во-вторых, характеристичны мотивы, на которые часто ссылается Тертуллиан, запрещая ту или другую мелочь жизни. Наряду с более важными и серьезными соображениями он приводит основания, поражающие своею искусственностью и

натянутостью. Заниматься косметикой и посвящать слишком много забот своей внешности, конечно, дурно, потому что все это служит несомненным признаком душевной пустоты и отсутствия серьезных нравственных интересов. Тертуллиан не ограничивается этим, но видит напр., в приготовлении цветных материй оскорбление Бога, дерзкую критику Его творения, стремление переделать и изменить по своему вкусу творение Божие, ибо «Бог и сам сотворил бы овец, шерсть которых была бы багряного или других блестящих цветов, если бы это было нужно».¹⁷³¹ В его время были в моде громадные парики, которые покрывали голову в виде высокой жреческой шапки. Тертуллиан восстает против этой моды, потому что видит в ней
–214–

желание произвольно увеличивать свой рост чуть не на целый локоть, вопреки известным словам Ев. (Мф.6:27), которые он объявляет заповедью.¹⁷³² По этой же причине он запрещает носить обувь с каблуками. «Противник Божий диавол, говорит он¹⁷³³, знает, что никтоже пекийся о себе, может приложить возрасту своему локоть един (Мф.6:27), но учит трагических актеров подыматься на каблуках, как бы издеваясь над, сими словами». «Не кладите на голову, освященную крещением, убеждает Тертуллиан христианок, волос чужой головы, этих смертных остатков какого-нибудь бедняка, нечистого, умершего от распутства, или злодея, осужденного геенне. Свободная голова должна быть свободна от всех этих тягостных убранств».¹⁷³⁴ Тертуллиан порицает также меновую торговлю на том основании, что каждый народ должен довольствоваться произведениями своей страны и не должен желать приобрести того, что Богом назначено в удел другим народам.¹⁷³⁵

В связи с номизмом стоит и тот факт, что на всей жизни Тертуллиана и на всех его сочинениях, лежит мрачный отблеск страха вечного осуждения, как у апостола Павла в иудействе и у Лютера в католичестве. Отец Небесный является в его сознании преимущественно в образе Грозного Судии, готового карать за каждый нравственный промах. Любви, как преимущественного мотива для нравственной деятельности, у Тертуллиана не

существует. Таковыми главным образом должны служить с одной стороны долг христианина – воина Христа сражаться за Него и переносить всевозможные лишения, с другой прелесть райских наград и страх вечных мучений.¹⁷³⁶ «Мы исповедуем учение наше, говорит он, из страха к суду Божию...».¹⁷³⁷ «Где нет страха, там нет и причины исправляться».¹⁷³⁸ Если бы у Тертуллиана было больше сердечности, он не впал

–215–

бы в такие крайности номизма. Любовь легко разрывает те путы, которыми номизм связывает нравственное существо человека. Милосердый самарянин помогает избитому и ограбленному путнику, не осведомляясь о том, к какой национальности принадлежит этот несчастный и нет ли опасности оскверниться чрез прикосновение к еретiku. Человек любящий и в субботу не затруднится помочь страждущему. Но у Тертуллиана было гораздо больше любви к принципу – к христианству, как доктрине, ради торжества которой он был готов пожертвовать всем, чем к людям, которыми он был окружен. Потому-то он с нетерпением ждет страшного суда, чтобы насладиться мучениями грешников и язычников, этих жестоких врагов исповедуемой им религии. Убеждая христиан не посещать театра, цирка и боя гладиаторов, Тертуллиан указывает им на те нравственные наслаждения, которые дает им христианство взамен этих удовольствий плоти. Если им недостаточно еще и этого, то он умоляет их подождать откровения славы Божией и всеобщего суда, который ближе к ним, чем вообще думают, обещая им зрелище по своему захватывающему интересу несравнимое ни с какими земными зрелищами. «Какое обширное зрелище откроется тогда пред нами, говорит он, какой предмет смеха, радости и удовольствие явится для нас, когда множество могущественных царей, о которых говорит, что они взяты на небо, вместе с их юпитером и свидетелями их вознесения станут из глубины ада оглашать воздух своими воплями! Какое внезапное восхищение охватит нас, когда мы увидим, что столько правителей, столько судей, столько гонителей имени христианского горят неугасимым огнем, который будит гораздо невыносимее огня, пожиравшего

мучеников, между тем как последние возрадуются и возвеселятся, взирая на жестокую и вечную казнь своих мучителей. Прибавьте сюда мудрых философов, которые со стыдом будут гореть в огне пред своими учениками..., присоедините сюда поэтов, которые неожиданно в страхе предстанут пред судилищем Христа. Тогда-то трагические актеры под бременем своего несчастья будут испускать вопли плачевнее и громче, чем какими прежде оглашали театр. Тогда то

–216–

шуты и гаеры сделаются еще эластичнее и гибче от огня. Возницы цирка будут еще интереснее, когда будут гореть в колесе из пламени ... Впрочем, тогда, вместо того, чтобы смотреть на этих несчастных, я предпочту обратить свои ненасытные взоры на тех, злодеяние которых простиралось на самого Господа (иудеев). Вот, скажу я им, тот сын плотника, и девы, тот разрушитель субботы, тот самарянин, тот одержимый бесом человек, вот тот, кого вам продал Иуда, вот тот, кого похитили тайно ученики, чтобы потом распусть слух о его воскресении – или тот, труп которого садовник положил в другое место, боясь, чтобы множество посетителей не истоптали ему салат. Такого великолепного и величественного зрелища не доставит тебе ни один претор, ни один консул, ни один жрец. Эти наслаждения мы переживаем до некоторой степени уже теперь – чрез веру – в своих мыслях и представлениях».¹⁷³⁹ Мы с намерением привели эту довольно длинную выписку из сочинений Тертуллиана, потому что она чрезвычайно наглядно рисует сердечное настроение этого писателя, не очевидно ли из нее, что христианство не произвело радикального обновления в его сердце? Человек, который в годину бедствий и преследований услаждается в своем воображении картинами будущих мучений своих врагов, не слишком далеко ушел от язычника... Он ожидает для себя в будущей жизни тех же наслаждений, которые язычники приготавливали для себя здесь, в своих колизеях. Они тоже по большей части бросали львам и тиграм тех, кого считали врагами и преступниками государственного порядка. Если бы место цезаря в Риме занял

христианский император и воздвиг гонение против язычников, то Тертуллиану, вероятно, было бы не неприятно видеть эту кровавую расправу, хотя, подчиняясь предписаниям своей религии, он, может быть, и отказал бы себе в этом удовольствии. Какую противоположность в этом отношении представляет Тертуллиан Оригену, сердце которого переполнено было любовью и не

–217–

могло помириться даже с мыслью о вечном мучении демонов! Как далеко стоит он от Исаака Сирина, которому принадлежат следующие слова: «от упоения любовью к Богу сердце человека возгорается о птицах, о животных, о демонах и о всех вообще тварях без различия добрых и злых»! (Нравственная жизнь по Исааку Сирину. Хр. Чт. 1850. I стр. 321).

Характер Тертуллиана очень ясно отразился и в его апологетике. Если сравнить это сочинение с подобными же произведениями греческих авторов, которыми Тертуллиан к тому же пользовался, то ясно обнаружится вся разница в складе ума греков и римлянина. Греческие апологии христианства отличались философским характером. В них христианство оправдывалось с философской точки зрения. Этою стороною дела интересовались в Греции, в этой колыбели европейской философии, хотя преследования христиан обуславливались вовсе не мнениями о философской состоятельности христианства. На западе вообще меньше интересовались отвлеченными вопросами, и Тертуллиан в этом отношении был, как уже замечено, верным выразителем национального духа. С свойственной ему практичностью, он ясно видел, что вовсе не теоретические соображения служат причиной гонений на христиан, а отчасти народная ненависть, инстинктивно чувствовавшая в христианстве непримиримого врага, языческого строя жизни, главным же образом обвинения в явных и тайных преступлениях, в которых будто бы были виновны христиане. Поэтому в своей апологии Тертуллиан не занимается доказательством истины христианства, но как судебный адвокат отмечает, во-первых, не соблюдение юридических формальностей при судопроизводстве над

христианами, во-вторых, защищает их против взводимых на них обвинений. Таким образом, все сочинение приобретает чисто юридический характер. Он сказывается уже в самом плане апологии. Во вступлении (1–6 гл.) развиваются некоторые юридические начала. Здесь напр., раскрывается внутреннее противоречие закона Траяна, запрещавшего разыскивать христиан и повелевавшего наказывать тех из них, которые представлены в суд (гл. II), указывается на незаконность применения пытки к хри-

–218–

стианам с целью принудить их к отречению от имени христианина, тогда как обыкновенно она употребляется для того, чтобы вынудить признание в преступлении (*ibid.*), наконец доказывается необходимость изменять законы устаревшие или несправедливые (гл. IV). Собственно, апология разделяется на две неравных части. Первая состоит из трех глав (7–9), вторая из 36-ти (10–46). Причина такой неравномерности заключается в различной степени важности пред римским судом предметов, служащих содержанием обеих частей. В первой части содержится защита против обвинения в тайных преступлениях. Так как причиной издания противохристианских законов служили не тайные преступления, а явные, то первая часть апологетика отличается краткостью. Гораздо подробнее вторая часть, посвященная защите против обвинений в явных преступлениях – в оскорблении религии и царского величества.¹⁷⁴⁰

Реалистическая черта обнаруживается также в способе, которым Тертуллиан пользовался для доказательства своих мыслей. В доказательствах у него решительно преобладает факт над диалектикой и отвлеченным рассуждением. Божественность Писания он доказывает исполнением заключающихся в нем пророчеств (Apol. 20). Причиной общественных бедствий язычники считали христиан, навлекающих на страну гнев богов. Тертуллиан перечисляет массу исторических фактов – наводнений, землетрясений, гибели городов от извержения вулканов, жестокостей войны, иссушения морей – имевших место в древности, ранее возникновения христианства.¹⁷⁴¹ Желая показать превосходство

христианской нравственности пред нравственностью философов, Тертуллиан перечисляет множество биографических анекдотов из жизни философов, не рекомендуя их со стороны нравственной чистоты (Apol. 46). В доказательство того, что из Св. Писания можно извлечь оправдание для какой угодно доктрины, если произвольно выбирать одни тексты и без

–219–

внимания оставлять другие, содержащие противоположную мысль, – он ссылается на Озидия Гета, составившего из отдельно взятых стихов Вергилия целую трагедию Медея, – на Гомеровы кентопы или целые поэмы, составленные из стихов Гомера и другие литературные упражнения в этом же роде.¹⁷⁴² В борьбе с еретиками Тертуллиан поражает их обыкновенно текстами Св. Писания, буквально истолкованными. Но в богословии текст имеет такое же значение какое в других науках факт. Здесь важно не раскрытие содержащейся в нем мысли, но самая наличность этой мысли. Реалистические наклонности Тертуллиана обнаруживаются в указанном способе доказательств мысли столько же, сколько и в том обстоятельстве, что он имел в своем запасе необходимое для этого огромное количество фактов из самых разнородных областей человеческого познания – философии, литературы, права, истории, медицины, естествоведения, археологии и др. Эрудиция его была поразительна. В одном Апологетике кроме церковных писателей, Тертуллиан цитует: Плиния Младшего, Геродота, Ктезия, Диодора Сицилийского, Кассия Севера (Гемина), Корнелия Непота, Сенеку, Пиндара, Диогена Циника, Варрона, Тацита, Аристия, Манефона, Бероза, Птолемея, Гиерона, Дмитрия Фалерийского, Иосифа Флавия, Оалла, Менандра, Юба, Аппиона, Платона, Цицерона и Циррона. Имена этих писателей названы в Апологии. Далее следует перечисление авторов, из сочинений которых заимствованы сведения, но имена которых не указаны Тертуллианом: Диоген Лаэртский, Плутарх, Плиний Старший, Авл Геллий, Тит Ливий, Вергилий, Гомер и Светоний.¹⁷⁴³ Для нас важно то, что Тертуллиан заимствует у этих писателей не развитие известной

мысли, а опять-таки факт. Память же фактов есть одна из особенностей реалистического склада ума. Натуры созерцательные, способные к широким обобщениям и построению всеобъемлющих философских концепций, обыкновенно не отличаются слишком живою

–220–

памятью. У Григория Богослова мы не встретим такого множества фактических сведений.

Итак, практический, нерасположенный к отвлеченным спекуляциям дух Тертуллиана сказался эмпиризмом в теории познания, реализмом в догматике, номизмом в этике, и юридическим характером апологетика.

И. Попов

(Окончание следует)

Корсунский И.Н. К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской Духовной Академии: [Наиболее выдающиеся труды и труженики в области изучения этого предмета] // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 11. С. 221–259 (2-я пагин.). (Начало)

–221–

Восемьдесят лет тому назад в тех самых стенах, в которых теперь помещается Московская Духовная Академия, доживала свой последний учебный год 70 лет находившаяся здесь Троицкая Лаврская Семинария, а в Москве, в Заиконоспасском монастыре, что на Никольской улице, доживала также свой последний учебный год 130 лет существовавшая Славяно-греко-латинская Академия, вместо которой, на месте Троицкой Лаврской семинарии, и открыта была в 1814 году наша теперешняя Академия. От обеих этих, отживавших свой век, учебных заведений, своих предшественниц, Московская Духовная Академия многое унаследовала (личный состав преподавателей и учащихся, библиотеку и т.д.). Унаследовала от них она между прочим и любовь к занятиям в области греческого языка и его словесности, бывшим в них весьма плодотворными. В то время, когда светские учебные заведения в нашем отечестве не имели и тени знакомства с греческим языком, как предметом преподавания в них, в то время, когда у нас не существовало еще ни университетов, ни гимназий, предшественница нашей Академии Московская Славяно-греко-латинская Академия, имевшая первыми насадителями науки в ней греков братьев Лихудов, не только деятельно трудилась над изучением греческого языка и его словес-

–222–

ности, но уже и обнаруживала эту деятельность составлением и изданием учебных руководств и пособий по сему предмету, переводов с греческого и других трудов в том же роде литературы. Имена самих Лихудов, оставивших немало

учебных руководств, писанных на греческом языке, – Варлаама Лящевского, греческая грамматика которого выдержала несколько изданий¹⁷⁴⁴, – Моисея Гумилевского, много работавшего над переводами творений св. Отцов с греческого¹⁷⁴⁵ и других тружеников этой Академии останутся незабвенными в области изучения нашего предмета. Много потрудились в той же области и Троицкая Лаврская семинария, в которой особенно сильным двигателем этого изучения был сам митрополит Московский Платон († 1812), долгое время (с 1761 г.) стоявший во главе этой семинарии то как ректор ее, а то как священно-архимандрит Сергиевой Лавры и очень любивший это учебное заведение. Будучи, вследствие одной случайности¹⁷⁴⁶, по его собственному признанию, «самоучкою» (αὐτοδίδακτος) в греческом языке, хорошо изучив этот язык теоретически и практически¹⁷⁴⁷, и полюбив его, он ту же любовь к нему поселял, возгревал и в питомцах, тружениках Троицкой Лаврской Семинарии, которая тем особенно и преимуществовала пред всеми другими семинариями своего времени, что мало-помалу сравнялась с академиями по курсу предметов и по изучению

–223–

греческого языка в числе этих предметов.¹⁷⁴⁸ Вместе с тем и в отношении к Московской Славяно-греко-латинской Академии митрополит Платон в годы юности своей был учеником, а после, в качестве Московского архипастыря, директором ее. Дабы изучение греческого языка и в Академии, и в семинарии было не одно лишь теоретическое, но и практическое, митрополит Платон, как сам, в свою бытность учеником Академии, посещал, так и воспитанников того и другого учебного заведения заставлял посещать Московский Никольский греческий монастырь и участвовать там чтением и пением во храме (по-гречески), приглашал природных греков для обучения в них греческому языку, оказывал всякое покровительство грекам, желавшим учиться в подведомых ему духовно-учебных заведениях¹⁷⁴⁹, имея в виду пользоваться и их взаимными услугами для разговоров на греческом языке с учениками русского происхождения, ввел в этих заведениях обучение не

только древнегреческому, но и ново-греческому (ἁπλῶ) языку, и т.д. Большим подспорьем ему в этом отношении был Высочайший указ 27 августа 1784 года, коим относительно предметов преподавания в духовных семинариях предписывалось между прочим следующее: «из числа языков греческий предпочтительнее другим в оных преподаваем быть долженствует, как в рассуждении, что книги священные и учителей православной нашей Греко-российской церкви на нем писаны, так и потому, что знание сего языка многим другим наукам способствует; почему Синод наш, подтверждая кому следует о надлежащем того исполнении, обязан будет впредь, по истечении трехлет-

–224–

него времени, наблюдать за правилом, чтоб на убылые места, от избрания его зависящие, представляемы были преимущественно такие, кои в греческом языке совершенное приобрели знание. И во исполнение сего Святейший Правительствующий Синод приказали: о надлежащем по тому именному Ее Императорского Величества Высочайшему указу исполнении в Московскую Святейшего Синода Контору, к Синодальным членам и ко всем Епархиальным преосвященным Архиереям и в ставропигиальные Лавры и монастыри послать указы с таковым подтверждением, что ежели где в семинариях вышеупомянутых греческих классов доньше не учреждено, то оные неотменно завести по получении сих указов в самоскорейшем времени, и по силе оного именного указа для просвещения общественного и особливо духовного чина, греческому языку обучать с тем, чтобы учившиеся приобрели знание не только читать, но писать, говорить и переводить совершенно, для чего и учителей к тому достойных и знающих определить, и когда где оные учредятся, тогда из каждого места Святейшему Синоду дать знать репортами, а потом о учениках какой где будет успех, со изъяснением чему обучились и обучаются, а при том, и о самих учителях, и о монастырских настоятелях не об одном том, что они греческому языку обучались, но совершенно ли кто во в сем вышеозначенном имеет знание или нет, в присылаемых из епархий в Св. Синод о

учителях и семинаристах и о качестве монастырских настоятелей ведомостях показывать именно без всякого упущения, дабы из того прилежность и старание или упущение о каждом месте Св. Синоду всегда усматривать было можно».¹⁷⁵⁰ Этот указ подтвержден и усилен был указом 1798 года.¹⁷⁵¹ В силу и побуждений со стороны митрополита Платона и этих указов, изучение греческого языка и его сло-

–225–

весности в Троицкой Лаврской семинарии поставлено было на прочных основаниях.¹⁷⁵² Плодами же такого изучения были в ней труды, подобные тем, какими ознаменовала себя и Московская Славяно-греко-латинская Академия. Особенно много потрудившимися на этом поприще были следующие лица: скончавшийся в 1815 году в сане архиепископа Псковского Мефодий (Смирнов), питомец Троицкой Лаврской семинарии, до окончания в ней курса переведенный в Московскую Славяно-греко-латинскую Академию нарочито с целью практического ознакомления с греческим языком в греческом Никольском монастыре, а по окончании курса в Академии учитель греческого и еврейского языков, префект и ректор той же Лаврской семинарии, который составил правила и словарь просто-греческого языка (изд. в Москве 1783 и 1795 гг.), перевел с греческого избранные места из св. Иустина Философа и письмо св. Василия Великого о пустынножительстве (Москва, 1783); затем, – Иаков Димитриевич Никольский, скончавшийся в 1839 году в сане протопресвитера Большого Успенского собора в Москве, переведший с греческого «Добротолюбие» и Никифора Феотоки «Толкование воскресных Апостолов» (в 2-х томах, Москва, 1820 и 1839), издавший начальные правила греческого языка, участвовавший в издании греческой Библии (Москва, 1821) и исполнявший разного рода поручения начальства по части перевода с греческого, и др.

Предания Московской Славяно-греко-латинской Академии и Троицкой Лаврской семинарии были весьма сильны и живы при открытии Московской Духовной Академии в 1814 году и широким потоком влились в последнюю, так что лишь как бы сторонним дополнением к ним были в ней предания С.-

Петербургской Духовной Академии, воспринятые от некоторых начальствующих и наставников из питомцев этой Академии, где, впрочем, занятия греческим языком шли также успешно, особенно по преобразовании ее в 1809 году.¹⁷⁵³ Но по началу, занятая

–226–

своим всесторонним благоустройством и, так сказать, самовоспитанием на новых началах, Московская Духовная Академия не могла много отдавать времени на занятия греческим языком. Самые даже классные занятия этим предметом, по началу, вследствие того, что в Академии поступили некоторые воспитанники из таких семинарий, в которых греческий язык или вовсе не преподавался или преподаваем был слабо, не отличались полными успехом. Поэтому ревизовавший Академию в 1815 году ректор С.-Петербургской Духовной Академии архимандрит Филарет, что впоследствии митрополит Московский, в своем донесении Комиссии духовных училищ писал: «класс языков не в том еще состоянии, в каком должен быть в Академии. Сие от того, что учившиеся и не учившиеся при образовании Академии рядом вошли в оный. Те, которые учились прежде, оказались ныне достойно Академии: а иные медлят еще в начатках».¹⁷⁵⁴ И в 1818 году тот же ревизор, бывший тогда в сане епископа Ревельского, доносил по второй ревизии Московской Духовной Академии: «В классе греческом есть отлично успешные, но есть и малосведущие в самых начатках языка».¹⁷⁵⁵ Классные занятия состояли почти совершенно в том же, в чем они состояли и в начале XIX столетия в Троицкой Лаврской семинарии, когда в ней учителем греческого языка был тот же Филарет, в мире Василий Михайлович Дроздов, т.е. в чтении, разборе и переводе преимущественно творений св. Отцов и учителей церкви греческой: Климента Александрийского, св. Григория Богослова, Исидора Пелусиота и др.¹⁷⁵⁶ Полной успешности изучения греческого языка в Академии препятствовала и частая смена преподавателей этого предмета в Академии. Так первый наставник по греческому языку кандидат I курса С.-Петербургской Духовной Академии Григ.

Кир. Огиевский, только что было хорошо поставивший дело, начав его с открытия Академии в 1814

–227–

году, в 1819 году перешел в Киевскую Академию; затем иеромонах Амфилохий (Тумский) преподавал греческий язык лишь два года с 1818 по 1820 год; Петр (в монашестве Евламбий) Пятницкий. († 1862) с 1820 по 1824 год; Петр Матвеевич Терновский († 1874) с 1822 по 1826 год и т.д. Сравнительно дольше других преподавали этот предмет бакалавры Петр Козм. Славолубов († 1848), именно с 1834 по 1844 г., Василий Сергеевич Соколов († 1862), с 1834 по 1842 г. и Александр Феодорович (в монашестве Алексей) Лавров-Платонов († 1890) с 1862 по 1870 г. Только бывший ректор Академии протоиерей Сергей Константинович Смирнов († 1889) целых 40 лет (с 1844 и по 1884 г.) преподавал греческий язык в ней.¹⁷⁵⁷ От того-то еще в 1820 году тот же ревизор Филарет, в то время архиепископ Тверской, доносил Комиссии духовных училищ об Академии Московской: «класс языка греческого требует новых усилий для его усовершенствования. Учащий¹⁷⁵⁸, по-видимому, не далеко упредил учащихся, хотя, может быть, сие произошло главнейшим образом от нечаянного выбытия прежнего профессора сей кафедры».¹⁷⁵⁹ – Далее, кроме того, что и самый греческий язык, как предмет академического курса, считался тогда в числе второстепенных, маловажных учебных предметов (чем и объясняется между прочим сейчас указанная частая смена наставников греческого языка в Академии¹⁷⁶⁰), самые обстоятельства времени по началу направляли внимание Академии главным образом на другие предметы, что также отвлекало ее от сосредоточения запятой на греческом

–228–

языке. В то время в Петербурге, под смотрением Св. Синода, совершался перевод Св. Писания на русский язык, и когда дело дошло до разделения переводного труда между академиями, то на долю Московской Духовной Академии достались те книги Св. Писания Ветхого Завета, перевод которых требовал более знакомства с еврейским, нежели с греческим языком. Именно это были книги: Исход и

Второзакония. Но едва только Академия прошла период «собственного своего воспитания», совершавшегося «с благословением Божиим», в течение первых шести лет своего существования и с «седьмым годом» начала свое «совершеннолетие», выражаясь словами не раз упомянутого ревизора ее, святителя Филарета¹⁷⁶¹; едва только укрепились своими духовными силами, получив и внешнее для себя подобающее благоустройство, едва только исполнила первые особые поручения, ей данные от высшего начальства, в роде упомянутых переводных и других трудов, как положение дела совершенно изменилось. Частью по поручению начальства, частью же по собственному почину, Академия предприняла труды, стяжавшие ей почетное имя среди ученых учреждений, и между прочим, труды, прямо требовавшие основательного изучения и знания греческого языка. Таковы, кроме рассмотрения разного рода учебных руководств и пособий по этому предмету¹⁷⁶², составление греческо-русского лексикона¹⁷⁶³, представление мнений о лучшей постановке дела преподавания греческого языка в духовно-учебных заведениях¹⁷⁶⁴, переводы с греческого, и т.д. Мы в настоящий раз остановим наше внимание собственно на переводах с греческого и притом главным образом на переводах святоотеческих творений, как на деле, в

–229–

котором труды Московской Духовной Академии являются особенно великими и плодотворными.

Еще в начале 1822 года архиепископ (с 1826 г. митрополит) Московский Филарет, в исполнение требования Комиссии духовных училищ, основанного на указе Св. Синода от 10 января 1821 года «об усилении в народе учения православного» чрез епархиальное духовенство и «чрез посредство учащихся в духовных училищах», подал в означенную Комиссию мнение, в 7-м пункте которого писал между прочим: «дозволить иногда, вместо толкования Священного Писания, произносить беседы Св. Отцов, которые для того, по приличию, избирать и переводить на общевразумительное русское наречие».¹⁷⁶⁵ Это мнение, в последних своих выражениях

находившееся в полном согласии с получавшею тогда осуществление на деле мыслью о переводе Священного Писания на русское наречие, возымело силу закона; но более или менее крупных плодов от такой меры не произошло, особенно вследствие некоторых обстоятельств конца царствования Государя Императора Александра Павловича и начала царствования Государя Императора Николая Павловича, несколько задержавших правильное течение дел между прочим и в этом направлении. Однако, и в то время, преимущественно в С.-Петербургской Духовной Академии, мера эта имела свою долю действия.¹⁷⁶⁶ Но вот в 1828 г. сам святитель Филарет, уже как архипастырь, которому подчинена была Московская Духовная Академия, по обзору сей последней, дал такое предложение Академическому Правлению, которое не только поддерживало, но и усиливало его же мнение, высказанное в 1822 году. Именно в 10 пункте этого предложения Московский Архипастырь писал: «Греческого класса низшее отделение переводило на испытании стихи Св. Григория Богослова, высшее прозу Св. Григория Нисского: и сие дало низшему отделению вид большей успешности пред высшим. Хорошо было бы классу языка, кроме словесного испытания,

—230—

представлять к концу курса какой-нибудь, хотя небольшой, готовый перевод, сделанный в продолжение курса, хотя, впрочем, это не обязанность».¹⁷⁶⁷ Это предложение, не смотря на ограничение его обязательности последними словами, возымело полную силу действия, и уже с 1830 года значительное число переводных трудов было представлено на благорассмотрение митрополита Филарета; из них некоторые были одобрены святителем и напечатаны.¹⁷⁶⁸ Но без всякого сомнения еще более важным и плодотворным оказалось дело, предпринятое Московской Духовною Академией 50 лет тому назад и до ныне продолжаемое. Разумею последовательное и непрерывное, периодически появлявшееся издание творений Св. Отцов в русском переводе (с греческого)¹⁷⁶⁹ с прибавлениями духовного содержания, что все в совокупности

имело вид журнала, академического органа печати. Самая история этого дела, посему, и между прочим в виду исполнившегося ныне 50-летия академического издания творений Св. Отцов, заслуживает более пристального к себе внимания.

В 1840 году один из питомцев Московской Духовной Академии VII курса (выпуска 1830 года), архимандрит Никодим (Казанцев), скончавшийся в 1874 году на покое в сане епископа Енисейского, в исполнение поручения обер-прокурора Св. Синода графа Н.А. Протасова, составил проект издания перевода Св. Отцов. Обер-прокурор же дал ему такое поручение потому, что от директора Духовно-учебного управления А.И. Карасевского знал мысли этого архимандрита о том, что «только с того времени, как русские богословы будут читать святых Отцов на русском языке, можно ожидать, что они будут самостоятельные и зрелые богословы и не будут зависеть от латинских, немецких, французских и английских богословов и богословий». Проект этот не был одобрен тогда в том его виде, в каком он был представлен начальству. Но составитель его после

–231–

приписал к своему о нем воспоминанию: «скажу, однако: после сего моего проекта, чрез два года, и в самом деле начали переводить в Московской Духовной Академии Григория Богослова, а в С.-Петербургской Академии историков – Евсевия, Сократа, Созомена, а потом Иоанна Златоустого».¹⁷⁷⁰ Из этого как будто можно заключать, что архимандриту Никодиму и принадлежит первая мысль об издании Творений (св. Отцов в русском переводе, начатом Московскою Духовною Академией) с 1843 года. Но, с одной стороны, не безызвестно, что С.-Петербургская Духовная Академия еще с 1821 года начала издавать «Христианское чтение» и в нем переводы святоотеческих творений, часть которых принадлежала и труженикам Московской Духовной Академии, доколе последняя не стала издавать свой журнал «Творения Св. Отцов»; а с другой – теперь, кажется, более уже не может подлежать сомнению, что почин в деле, о котором у нас идет речь,

принадлежит товарищу означенного архимандрита Никодима по академическому курсу, ректору Московской Духовной Академии, архимандриту Филарету (Гумилевскому), скончавшемуся в 1866 г. в сане архиепископа Черниговского. Еще в бытность свою инспектором Академии (в 1833–35 годах), когда ректором последней был архимандрит Поликарп, он лелеял мысль о таком издании и еще в начале 1835 года представил митрополиту Филарету свои проект этого издания. Впрочем, мысль об издании святоотеческих творений в русском переводе тогда еще не вполне созрела в его уме, и проект его остался пока без осуществления не только в 1835 году, но и в ближайшие последующие годы, когда составитель проекта был уже ректором Академии. При своем проекте 1835 года, имевшем в виду бессрочное издание святоотеческих творений, архимандрит Филарет представил митрополиту Филарету и некоторые опыты переводов, между прочим и свой перевод «Лимонаря». Митрополит Филарет от 28 мая 1835 года писал архимандриту Филарету: «При сем возвратится перевод, есть ли

–232–

*Лимонаря, то луга, а не сада.*¹⁷⁷¹ Перевод в некоторых местах не кажется удовлетворительным. На что, например, *анахорет*, когда есть *отшельник*?¹⁷⁷² И текст Патерика лучше сего. Желателен перевод Патерика». ¹⁷⁷³ И от 16 октября того же 1835 года писал тому же архимандриту Филарету: «Не успеваю собраться вполне написать вам о проекте издания. Посылаю статьи мною пересмотренные. Две мне показались годными: сие на них означено. Один знающий, с которым я советовался, согласился с моим мнением; но прибавил, что одну из них надобно почти снова перевести по несовершенству перевода. Он удивился и тому, что статьи представлены в такой переписке, которую трудно прочесть. Это правда, что некоторых мест я и в очки не разбираю. Заключение то, что дело не созрело для исполнения в 1836 году, а надежнее продолжать готовиться к 1837 году. О прочих материалах буду писать впредь». ¹⁷⁷⁴ Но и к 1837 году дело также еще не было готово. В ноябре сего 1837 года митрополит Филарет писал к

соименному себе ректору все тому же архимандриту Филарету: «Хорошие переводы святых отцов печатать дело хорошее, и я буду сему рад. Но желал бы знать, что вы хотите печатать».¹⁷⁷⁵ За тем от 9 апреля 1838 года: «Печатать переводы святых Отцов дело весьма хорошее, полезное и достойное всякого поощрения. Но искрошить каждого святого отца на части, потом смешать всех, и таким образом печатать, – не знаю, похвалите ли это и вы, хотя таков почти ваш проект. В издании периодическом срочном это оправдывается журнальной поспешностью и потребностью разнообразия для журнала: но вы предпринимаете издание не срочное; потому оно меньше терпит смеси, а больше требует порядка. Например, в самом начале вы хотите

–233–

напечатать дна слона Григория Богослова о богословии. Где же прочие три? Чем оправдать можно расторжение сих слов, очевидно имеющих общее единство и составляющих небольшое целое? Коли бы захотели издать в новом переводе всего св. Григория: очень хорошо! Если пять слов о богословии, и это хорошо. А два? Не понимаю, как пришла такая мысль. – И то не в порядке, что мы беремся делать произвольное, не исполнив должного. Вами поручен от Св. Синода перевод, помнится, толкования на св. Евангелиста Матфея. И дело такое хорошее, что без приказанья можно было бы охотно за него приняться. Но сделано ли оно хотя по приказанию? Помнится, еще нет.¹⁷⁷⁶ – Письма св. Василия Великого хорошо бы перевести все. Дело не огромное, удоборазделимое по частям, для многих нужное, для всякого полезное, и, если перевод будет хорош, книга сия может получить обширный ход. Всего не выскажешь, что приходит мне на мысль при чтении вашего оглавления к будущим книгам. Думаю, надобно договаривать о сем на месте. Или докажите мне превосходство вашего плана, или начертайте другой».¹⁷⁷⁷ И в 1839 году от 15 июня ему же писал: «Возвращаю вам некоторые переводы у меня залежавшиеся. Переводы св. Писания не удовлетворительны. Переводы из богословского словаря порядочны: но некоторые статьи местами слабы, а некоторые и не стоило труда переводить.

Посылаю к вам еще много переведенных слов св. Григория Богослова. Посмотрите. Не будет ли охотников усовершенствовать и довершить сию работу, чтобы издать новый перевод. Перевод некоторых слов, помещенный в Христианском Чтении помог бы также отчасти сему делу». ¹⁷⁷⁸ Окончательно порешен вопрос об
–234–

академическом повременном издании уже в 1810 году, все при том же ректоре архимандрите Филарете. Определением Св. Синода от 17 мая/31 декабря сего 1840 года, вследствие ходатайства митрополита Московского, основанного на представлении Правления Московской Духовной Академии и предложении обер-прокурора Св. Синода графа Протасова, разрешено сей Академии издавать журнал с переводами святоотеческих творений и с прибавлениями духовного содержания, для чего образовать при ней редакционный комитет из четырех членов академической корпорации под председательством ректора Академии. Согласно этому определению, обер-прокурор Св. Синода, чрез Духовно-учебное управление, от 19 февраля следующего 1841 года дал такое предписание академическому Правлению: «Один из главных и существенных предметов знания для духовных воспитанников, как будущих служителей церкви, должны составлять, после Св. Писания, творения св. Отцов. Между тем, опыт показывает, что они не довольно бывают ознакомлены с сим предметом, частью, по недостаточным сведениям, в тех языках, на коих писали св. Отцы, частью по несовершенству переводов их творений на наш отечественный язык, которыми хотя и богата православная наша Церковь, но язык сих переводов уже обветшал, так, что они, оставаясь неоцененным сокровищем для любителей древнего наречия, не могут удовлетворять новых читателей, ищущих вместе с глубокими созерцаниями и приятного изложения. Посему представляется необходимою потребностью как для всех православных, так в особенности для лиц, посвящающих себя служению Церкви, новый и при том последовательный перевод св. Отцов на язык общеупотребительный, который бы вместе соответствовал важности предметов, содержащихся в их писаниях. –

Святейший Синод, сознавая вполне сию потребность, в течение последних 20 лет, сделал уже многие распоряжения относительно предложения вновь на отечественный язык отеческих писаний. Вследствие сих распоряжений, некоторые из них уже переведены окончательно, именно: Огласительные поучения св. Кирилла Иерусалимского, Толкования Св. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея, на посла-

–235–

ние к Римлянам и на послание к Титу, книга св. Дионисия Ареопагита о небесной иерархии¹⁷⁷⁹ и некоторые нравственные сочинения св. Василия Великого; другие же переводятся по особым назначениям в духовных академиях и семинариях, как-то: Изложение веры православной св. Иоанна Дамаскина и толкования св. Иоанна Златоуста на послания от Иоанна, прочие послания Ап. Павла и Деяния Апостольские.¹⁷⁸⁰ К сим же распоряжениям должно отнести и издаваемое при здешней¹⁷⁸¹ духовной Академии с 1821 года Христианское Чтение, которое включает в себе переводы многих восточных Отцов, как первых трех, так и последующих столетий. Затем весьма много еще остается творений св. Отцов, требующих нового перевода. – Духовно-учебное управление, озабочиваясь успешнейшим ходом сего дела, для соблюдения непрерывной последовательности в оном, признало полезнейшим труды по переводу св. Отцов возложить на духовные академии и на первый раз, на Московскую, потому, что две другие уже заняты периодическими изданиями¹⁷⁸², на следующих основаниях: 1) Академии, избрав для перевода и издания какого-либо св. Отца, непрерывно продолжать перевод всех, или, по крайней мере важнейших и, по настоящему времени, нужнейших его творений и не прежде как по окончании оных, приступать к переводу другого св. Отца. 2) Для скорейшего удовлетворения существенной потребности в отеческих писаниях, начать означенный перевод с главнейших Отцов, как-то: Афанасия Александрийского, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста. 3) Рассмотрение новых переводов поручить

–236–

или существующим цензурным, или особым комитетам, при каждой Академии, составив последние из двух членов, известных по их знаниям и способностям, под председательством ректора Академии и возложив на них всю ответственность в отношении к чистоте и верности перевода. 4) Чрез каждые три или четыре месяца готовить непременно одну книгу перевода, которая бы составляла не менее 10 печатных листов в четвертую долю листа, и которая могла бы быть напечатана к определенному сроку. Причем наблюдать, чтобы печатание производилось на лучшей белой бумаге и со всею исправностью. 5) Для привлечения читателей разнообразность предметов дозволить в каждой книге быть прибавление, в котором бы помещались краткие сочинения богословского, нравственного и духовно-исторического содержания, с строгим впрочем выбором».¹⁷⁸³ В силу и исполнение этого предписания, Академическое Правление, во-первых, 19 июня того же 1841 года представило в Св. Синод, чрез Духовно-учебное управление, пространное мнение по рассматриваемому делу, определявшее подробности сего последнего, а когда это мнение было утверждено Св. Синодом от 13/25 августа 1841 года, то, во-вторых, приступило к самому осуществлению мысли об издании *Творений св. Отцов в русском переводе с прибавлениями духовного содержания*, и образовало состав редакционного комитета для *Творений и Прибавлений* из следующих, наиболее сочувствовавших делу и способных к нему, лиц: инспектора, архимандрита Евсевия, профессоров: Ф.А. Голубинского, П.С. Делицына и А.В. Горского, под председательством ректора, архимандрита Филарета. Этот комитет приступил затем уже и к заготовлению материалов для повременного академического издания, как в ноябре означенного 1841 года ректор, архимандрит

–237–

Филарет был вызван в Петербург и вскоре рукоположен во епископа Рижского. Тогда вместо него ректором Академии и председателем редакционного комитета был назначен архимандрит Евсевий (Орлинский), скончавшийся в 1883 году в сане архиепископа Могилевского.¹⁷⁸⁴ Января 14-го дня 1842

года редакционный комитет представил митрополиту Филарету «на Архипастырское благорассмотрение» переводы слов святого Григория Богослова для первой книжки издания, «поверив их с подлинником» (который при сем и приложен был) «и исправив также статьи, назначаемые для прибавлений к оной книжке по приложенной программе».¹⁷⁸⁵ При этом комитет считал нужным между прочим объяснить митрополиту, что «представляемые слова святого Григория Богослова расположены в порядке издания Бенедиктинского или Клемансета». Митрополит Филарет, бывший в то время в Петербурге, от 8 февраля того же 1842 года, дал следующую многозначительную резолюцию на этом представлении: «Благоволят сотрудники дела внимательно и благодушно выслушать, что скажется, и есть ли иное не по желанию, не охлаждаться к делу, а укрепляться и изоощрять внимание к побеждению затруднений, да будет дело полезно и достойно Академии. 1) Житие св. Григория составлено так, что с достоинством может предшествовать изданию его писаний.¹⁷⁸⁶ 2) Перевод одного слова¹⁷⁸⁷ и несколько другого, я исправил и отдаю на суд Комитета, к лучшему ли сие сделано. Есть ли Комитет сие признает: то ему надобно будет признать и то, что весь перевод требует

–238–

пересмотра. Но Комитет легко рассудит и то, что мне нельзя иметь времени произвести пересмотр всего перевода. Следственно надобно переводчикам и редакторам усилить внимание. Не думаю, чтобы годилось заставить св. Григория говорить: *воловий и овчий пастух; блистательный Бог*, и пр. 3) Вероятно, переводчики встречали места особенно затруднительные и сомнительные. Такие следовало бы именно указать, чтобы я мог ими заняться. Ибо как не понять, что мне нельзя сесть и поверять строку с строкой перевода и подлинника от первой до последней? 4) Трех слов¹⁷⁸⁸ для первой книжки мало.¹⁷⁸⁹ 5) Не странно ли в жизнеописании ссылаться на латинское издание и писать: *ог. 4, ог. 8*, когда вы делаете русское издание, и, есть ли Бог дарует, будет иметь читателей, которые латинского издания не знают? 6) О *мерах* к

сохранению благоправия. Нет ли тут галлицизма? – Что немец пишет, смотря на немецкое воспитание: можно ли то всегда буквально переписывать, не оглядываясь на Русское воспитание, и на то, которое у вас пред глазами? – Дитя у вас делает *преступления*: и вы наказываете *дитя*ю: наказывайте *дитя*; но пощадите грамматику. Вот часть объяснений, почему я предлагаю некоторые перемены и исключения в тексте: впрочем, статья может идти в дело с пользой.¹⁷⁹⁰ 7) *Оценка благ*¹⁷⁹¹ и пр. Заглавие длинное и не довольно вразумительное. И на что оно? Разве на то, чтобы под ним написать столь же тяжелую страницу, и потом писать отдельные статьи с своими заглавиями и подвергнуться необхо-

–239–

димости употреблять в издании скучную отметку: *продолжение будет впредь*? По моему мнению, лучше бросить общее заглавие и введение; и печатать статьи каждую под своим заглавием. Они имеют свою целостность и занимательность. – В особых моих на сии статьи замечаниях Комитет, надеюсь, усмотрит, что ему надлежит усилить внимание, чтобы текст представлялся в чистоте и приличии.¹⁷⁹² 8) Внимания требует, думаю, и то, какое объявление издано будет, когда приступлено будет к изданию». ¹⁷⁹³ Эта пространная, обстоятельная, самых мелких подробностей дела касавшаяся резолюции мудрого и проницательного Архипастыря, как само собою понятно, задала редакционному комитету новой работы над заготовленным материалом так много, что нечего было и думать о начале выпуска издания в свет в 1842 году. Пересмотр заготовленных материалов продлился до осени 1842 г. и при этом комитет, встретив новые недоразумения, имевшие значение и для дальнейшего материала, обращался, чрез своего председателя, ректора Академии, за разрешением их к тому же святителю Московскому. Святитель, на одно из таких обращений, еще из Петербурга писал к ректору (архимандриту Евсевию) следующее: «Соглашаюсь с вами, отец ректор, в том, что в издании вашем не надобно без особенной нужды делать указания на иностранных, чуждого исповедания, писателей. – Спрашиваете, не изменять ли, или не опускать ли некоторые

места в переводе св. Григория Богослова. Нельзя отвечать, не видя ниже примера. Вообще же ни опускать, ни изменять не должно. Есть ли же встретится выражение, которое имеет неблаговидный смысл: надобно найти в нем существенную мысль св. Отца., которая должна быть чиста, и по ней устроить перевод, верный, есть ли не букве, то идее св. Отца. Есть ли у бывшей у меня части перевода есть места сего рода, вам надлежало указать,

–240–

и я занялся бы ими, когда не могу заняться всеми». ¹⁷⁹⁴ Таким образом и согласно таким указаниям, в дальнейшем действовании своем комитет, препровождая к митрополиту Филарету части перевода и прибавлений, заготовленные к изданию, обыкновенно вместе с тем препровождал к нему и обозначенные на особом листе наиболее затруднительные и сомнительные места в переводе, причем и в самой рукописи перевода отмечал и особыми знаками с указанием их на соответствующие места подлинника по изданию, вышепоименованному. ¹⁷⁹⁵ Для первой книжки журнала таким образом все вновь пересмотрено, окончено в рукописи и представлено было митрополиту в октябре 1842 года, причем приложен был и проект объявления о предпринятом издании и содержании первой книжки его. Митрополит Филарет, в свою очередь, все это снова и весьма внимательно просмотрел, исправил что нужно и так как редакционный комитет в то же время испрашивал у него дозволения начать выпуск издания в свет с началом 1843 года, то от 29 ноября того же 1842 года дал такую резолюцию на представление о сем комитета: «Бог благословит благое начинание благим успехом. – Соглашаюсь на представленное, и есть ли в составе прибавлений для первой книжки рассуждено будет сделать некоторое изменение, и на сие соглашаюсь». ¹⁷⁹⁶ Вместе с тем он еще из Петербурга в апреле прислал свою проповедь на Благовещение к ректору с предложением «есть ли понравится, напечатать» в предполагаемом академическом «издании». ¹⁷⁹⁷ Проповедь эта, конечно, вошла в состав содержания первой

–241–

книжки издания. И вообще митрополит Филарет был одним из самых деятельных сотрудников издания академического, помещая в нем свои проповеди.¹⁷⁹⁸ Но так как, по его епархиальным и другим занятиям и по значительному отдалению Сергиева посада, где находится Академия, от Москвы, было неудобно и невозможно с точностью следить за всеми подробностями академического издания, то он, благословив начало его и поставив его, так сказать, на ноги, дав руководственные указания для дальнейшего движения дела издания, уже от 4 декабря 1842 г. писал ректору Академии архимандриту Евсевию: «Простите, что задержал я материал предприемлемого издания. Сперва отложил, чтобы найти удобное время просмотреть пристальнее: но такое время не являлось, и я не приметил, что промедлил долго. Получив напоминание ваше, я тотчас кончил сие дело. Мне хотелось посмотреть за началом издания, чтобы в начале не встретилось в нем чего прекословного. За дальнейшим ходом издания смотреть мне невозможно; и я делал бы вам остановки. Посему надобно прекратить представление ко мне материалов. Разве, о чем особенно захотите спросить меня: тогда присылайте что нужно будет без официальных форм, и я буду стараться ответствовать немедленно».¹⁷⁹⁹ Таким образом порядок наблюдений за академическим изданием несколько видоизменился; но из множества данных и сношений Московского Архипастыря с академическим начальством и другими лицами мы видим, что он и в дальнейшее время зорко следил за этим изданием, напоминая, когда считал нужным, о бдительности, осторожности и внимательности, замечая промахи, исправляя ошибки, направляя дело по наилучшему пути и обращаясь с своим веским словом к Академии не только тогда, когда редакционный комитет, по его же предложению, обращался к нему за разрешением своих, каких бы то

–242–

ни было недоразумений, но и тогда, когда комитет и не ожидал его замечаний, не подозревая ничего недоуменного или неправильного в ходе издания. Вместе с тем святитель Филарет по истине отечески относился к интересам издания, всячески

способствуя распространению и доброй славе его, радуясь его успеху, поддерживая, ободряя и поощряя издателей и т.д. Так, например, когда уже в ближайшие к началу дела годы доход от издания стал значительно превышать расход на него и когда оно успело заслужить одобрение и похвалу с разных сторон, Св. Синод счел благовременным, чрез Московского Архипастыря, «издателем Творений святых Отцов церкви в русском переводе объявить» свое «благословение за успешный ход сего повременного издания», а избыток денежных доходов разрешить к употреблению на вознаграждение издателей и сотрудников. Получив указ о сем из Св. Синода чрез Духовно-учебное управление и препровождая его в Академию, святитель Филарет, оставляя в стороне, как менее важное, материальное вознаграждение трудившихся в деле издания и имея в виду преимущественно важнейшее в этом указе, от 28 февраля написал такую резолюцию на сем последнем: «С утешением объявляю издателям благословение Святейшего Синода, и с желанием, чтобы ободренные благоволением Святейшего Синода благодушно и ревностно, как начато, продолжали дело».¹⁸⁰⁰ – Так с благословения святителя Филарета начатое, дело издания продолжалось и впредь, с прежним успехом; и только не задолго до кончины святителя (19 ноября 1867 г.), когда возникло множество других, духовных и светских, повременных изданий, материальный успех его поколебался, так что издание на некоторое время то замирало, а то снова возникало, пока с 1880 г. Академия не стала продолжать его уже безостановочно доселе, несколько изменив по началу программу, а с 1892 г. и самое наименование издания, но за то неизменною почти оставив важнейшую для нас в настоящем случае переводную часть.

В деле перевода святоотеческих творений, как уже
–243–

видно было отчасти и из вышеизложенного и как еще более открывается из различных дел архивов академических¹⁸⁰¹ и других данных, трудились многие члены академической братии; далеко не безучастным к нему оставался и сам главный начальник Академии митрополит Филарет. И так как, с одной

стороны, самое важное в этом отношении, многолетнее трудовое дело Академии – начавшееся с 1843 г. издание Творений св. Отцов в русском переводе в значительной мере опиралось на предшествовавшие переводные труды и между прочим на труды старейших членов самой же академической братии, а с другой, многие из прежних деятелей на этом поприще вошли в состав тружеников начавшегося с 1843 года дела: то обозрение трудов и очерк деятельности самых тружеников по переводу святоотеческих творений с греческого мы считаем справедливым начать с самого открытия Московской Духовной Академии, причем, ради сокращения обзора, преимущественное внимание будем останавливать только на главнейших деятелях, тружениках.

На первом плане при этом выступает пред нами величавая личность и многосторонняя, неустанная деятельность митрополита Московского Филарета, более полу столетия, имевшего ближайшее отношение к Московской Духовной Академии вообще и к переводному делу ее в частности. Митрополит Филарет является как бы звеном, связывавшим Московскую Духовную Академию с одною из ее предшественниц, Троицкою Лаврскою Семинарией. Воспитанник этой семинарии и питомец митрополита Платона, который любил его как сына и которого он любил как отца, Филарет, в мире Василий Михайлович Дроздов, еще в 1802 году, когда был учеником семинарии, писал греческое поздравление митрополиту Платону на день его Ангела (18 ноября), в стихах¹⁸⁰², и затем другое таковое же поздравление к празд-

–244–

нику Рождества Христова.¹⁸⁰³ Затем в 1803 году, по окончании семинарского курса, при определении на место учителя греческого и еврейского языков в той же семинарии, он был испытан в знании греческого языка посредством вопросов на греческом самим митрополитом Платоном¹⁸⁰⁴, и его знание найдено было вполне удовлетворительным, так что по истечении означенного 1803 г. он, как учитель, получил в семинарской ведомости такой о себе отзыв ближайшего своего начальства: «по-гречески переводить, писать и говорить может

совершенно»¹⁸⁰⁵; и затем во всю бытность свою учителем греческого языка (1803–1806 гг.) в семинарии он пользовался наилучшим о себе мнением всех, как обладавший широким и глубоким знанием своего предмета, умением вести дело и настойчивостью в труде, о чем свидетельствуют отчасти и сохранившиеся до нас в рукописях его ежемесячные донесения начальству по своему классу.¹⁸⁰⁶ В числе писаний, которые он прочитывал, разбирал грамматически и объяснял в классе на греческом языке, особенным вниманием и любовью его пользовались творения св. Григория Богослова, так что некоторые из них он знал даже на память в их подлинном греческом тексте. «Письмо Григория Богослова, – писал он почти чрез 60 лет после того, именно в 1862 году, имея в виду письмо св. Григория Богослова о бедственном положении своем и церкви, – у меня в памяти с тех пор, как я в первые годы нынешнего столетия, будучи учителем греческого языка, разбирал оное в классе. Потом покойная игуменья Бородинская¹⁸⁰⁷ нашла перевод оногo в книге Никона Черные Горы, списала (по какому побуждению, знает она), послала ко мне, и оно лежит у меня до ныне в аналое, на котором пишу».¹⁸⁰⁸ Не уди-

–245–

вительно, поэтому, что он именно и в особенности споспешествовал тому, чтобы и в 1843 году Московская Духовная Академия начала последовательное издание творений св. Отцов в русском переводе с творений св. Григория Богослова.¹⁸⁰⁹ И уже на закате дней своих, в предпоследний год своей жизни, будучи 84-летним старцем, размышляя о былом и грядущем, земном и загробном»¹⁸¹⁰, он вспомнил одно из стихотворений св. Григория Богослова, именно Παρακλήτιχόν («Песнь увещательную»), началом которого служат слова: Ἐγὼς ἄνθρωπος βίοτοιο; вспомнил он это стихотворение по случаю известия о кончине преосвященного Филарета, архиепископа Черниговского († 9 августа 1866 г.), как о том свидетельствует покойный о. протоиерей А.В. Горский, – и решился сделать опыт русского перевода его также стихотворным размером, для чего 21 августа того же года поручил А.В. Горскому списать греческий

текст этого стихотворения¹⁸¹¹, и по исполнении поручения изложил слова перевода в известных выражениях:

«Близок последней труд жизни: плаванье злое кончаю»,
и проч.¹⁸¹²

–246–

Перевод замечательно близкий к подлиннику. Но и других много опытов перевода с греческого представил святитель Филарет в течение долгой жизни своей, всюду и сам наблюдая и другим внушая наблюдать при этом, прежде всего, точность и верность перевода подлиннику, затем ясность речи перевода и наконец чистоту ее. Так еще в 1842 году, по просьбе известного любителя наук и искусств А.Н. Оленина († 1843), он перевел с греческого один отрывок из «Политики» философа Платона¹⁸¹³, в 1830 годах участвовал в переводе книги Правил св. Апостолов, соборов, и св. отцов¹⁸¹⁴, перевел Акафист Божией Матери¹⁸¹⁵ и другие отрывки из богослужебных книг¹⁸¹⁶, сличая с греческим подлинником и существовавшие переводы¹⁸¹⁷, и отдавая греческому подлиннику всегда первенствующее значение¹⁸¹⁸ и т.д. Зная основательно древнегреческий язык и его словесность, митрополит Филарет обнаруживал во многих случаях и в самых разнообразных видах это знание, кроме сейчас указанных опытов перевода: то на экзаменах, то в критических отзывах и замечаниях на различные переводы и сочинения, то даже в письмах и т.д. Так, например, в 1860 году июня 10 он был в нашей Академии на экзамене по церковной археологии и когда зашла речь об экзархе, причем отвечавший на экзамене сту-

–247–

дент сказал, что экзарх – значит состоящий вне других властей, а прямо подчиненный патриарху, то митрополит спросил: нельзя ли так объяснить: шестивластник? Когда студент остановился ответом, то митрополит заметил: а какое придыхание стоит в этом слове на ѐѣ? и указал, что здесь стоит легкое, следовательно, эта частица есть предлог, а не числительное, на котором стоит тяжелое придыхание.¹⁸¹⁹ В другом случае, именно в 1850 г., имея в виду одно место письма известного церковного писателя А.Н. Муравьева,

святитель Филарет писал ему: «Ваши слова о посвящении книги я готов встретить Гомеровским удивлением: ποῖον ἔπος φύεῖρ ἕρκος ὀδόντων!¹⁸²⁰ Посвятить книгу – это языческое слово. Не делайте никого кумиром». ¹⁸²¹ Или, разбирая письма того же А.Н. Муравьева об Афоне и встретив название: *трагос*, т.е. козлиная кожа, на которой были написаны правила Афонские, он шутливо заметил в своем письме к нему от 13 сент. того же 1850 года: "*Трагос* в некоторых правилах не очень благоуханен. И, кажется, не было бы потери для читателей, если бы некоторые были пропущены». ¹⁸²² Замечаний святителя на переводы святоотеческих творений мы еще будем иметь случай коснуться. Но митрополит Филарет знал не только древнегреческий, а и новогреческий язык, предпочитая в последнем высокий, а не простонародный стиль речи и изложения письменного, более близкий к древнегреческому, нежели простонародный, хорошо понимал красоты греческого языка, и т.д. Так, покойный преосв. Никодим епископ Енисейский, в своих воспоминаниях о митрополите Филарете за 1841 год, по случаю представления владыке Фи-

–248–

ларету своего перевода греческого письма архиепископа Фаворского (после патриарха Антиохийского) Иерофея († 1885), говорит: «Любовался владыка произношением греческой речи сего преосвященного Иерофея в Синода: «Приятнейшее произношение, величественное, сладостное, лучше всякой музыки». ¹⁸²³ И сам владыка Филарет в 1850 году писал к А.Н. Муравьеву от 26 октября: «Вчера был у меня и сегодня будет посланник Греческой церкви архимандрит Мисаил. ¹⁸²⁴ Он витийствует на греческом так явственно, что я легко его понимаю, не как иных греков». ¹⁸²⁵ Вообще, выражаясь словами лиц, сведущих в деле, святитель Филарет, «лучший воспитанник старой истинно-классической духовной школы, был знаток языков древних: еврейского, греческого, латинского, на котором и изъяснялся свободно и изящно, был в постоянной переписке с иерархами и монастырями Востока» ¹⁸²⁶ и проч. Не удивительно, поэтому, что сам хорошо и основательно зная языки древние классические, на себе испытал благие плоды классической

школы, он крепко стоял за эту школу и как основу новейшего общего образования, прямо говорил, что «языки классические имеют значительную силу образующую»¹⁸²⁷, но духовным училищам считал нужным «усилить обучение языкам латинскому и

–249–

греческому»¹⁸²⁸ и когда в 1860 году студенты Московской Духовной Академии, следуя веяниям времени, вздумали было, пренебрегая прямыми и ближайшими своими обязанностями, взять на себя обязанности произвольные, – открыть воскресную школу для мещанских детей Сергиевского посада, то митрополит Филарет изъяснил им, «что в сем нет настоящей нужды для студентов; что это могут делать приходские священник и диакон; что студент, ревностный к своей существенной обязанности, имеет с избытком много своего дела для своего времени; что, вместо обучения детей русской азбуке, некоторые из них более имеют нужды употребить свободное время для усиления своего знания латинской и греческой словесности». ¹⁸²⁹ Поэтому же, когда в 1860 годах происходила ожесточенная борьба между классицизмом и реализмом и последний имел за себя больше сторонников и поборников, нежели первый, когда зараза реализма стала проникать и в духовно-учебные заведения, еще стоявшие на почве классицизма в силу действовавших тогда уставов 1814 года, отрецензированных также Филаретом, и когда, потому, один из ревизоров по Смоленской духовной семинарии в 1868 году доносил Св. Синоду, сначала, что «по классам языков необходимы коренные преобразования в методах преподавания», а потом, в противоречие себе, что «никакими изменениями в преподавании не может быть искоренено предубеждение о ненужности знания языков»: то митрополит Филарет, в своем мнении на записку этого ревизора, писал: «на что же и преобразование, есть ли им ничего нельзя достигнуть? Дело в том, чтобы сделать уроки в языках привлекательными, и убедить в пользе обучения языкам. Для сего в преподавателе нужна не одна грамматика преподаваемого языка, но филология, археология, история, сравнительное языкознание.

Надобно побуждать наставников приобретать и употреблять познания сего рода. Мудрости сей не трудно искать. Она в книгах. Прилежный наставник, не в долгое время, может сделаться хорошим и заниматель-

–250–

ным. Надобно наставнику быть изобретательну. Например, взять на преподаваемом языке занимательную и полезную для учеников книгу, раздать перевести по участкам, и в классе обсуживать и поправлять перевод. Польза возбудить охоту: охота поведет к успеху. Нужно также, чтобы начальное обучение древним языкам в низших училищах было основательно, и чтобы тем облегчалось дальнейшее в семинарии». ¹⁸³⁰ Отсюда видно, что святитель Филарет отнюдь не придерживался рутины, не стоял упорно за старину, охуждая все новое, как многие о нем думали, и между прочим в отношении к изучению греческого языка и словесности, которое в нынешнее столетие, благодаря открытиям в области языкознания, особенно быстрыми шагами подвинулось вперед, не только приветствовал и поощрял новые приемы изучения и преподавания его, но и предлагал обращаться к помощи сравнительного языкознания в видах успешности того и другого иначе сказать, приветствовал, поощрял и предлагал внимание изучающих наш предмет последнее, можно сказать, слово науки этого предмета.

Но мы несколько уклонились от ближайшего предмета нашего слова. Просим прощения... В частности, по отношению к Московской Духовной Академии связь митрополита Филарета с нею начинается, можно сказать, со времени открытия ее; ибо уже в 1815 году он приезжал из Петербурга, ревизовать ее; а, затем, был ревизором ее в 1818 и 1820 годах; потом с 1821 года стал в еще более тесную с нею связь, как архипастырь Московский, притом не желавший, чтобы что-либо, хотя сколько-нибудь важное в жизни ее, проходило мимо его внимания и взора. То он особенно и не долюбивал в ректоре архимандрите Поликарпе (1824–1835), что отец Поликарп часто, не спросясь его, действовал по Академии, как полный хозяин или независимый начальник ее, и в этом именно смысле его

преемнику, раньше упомянутому архимандриту Филарету (Гумилевскому) от 19 февраля 1836 года писал: «Приучайтесь к понятию о точности в делах, которая произвольных мудрований не

–251–

допускает без опасности быть виновату... Напоминаю вам, что не раз, вероятно, и при вас напоминал предшественнику, – не презирать правила устава, которое велит решения по делам важнейшим не приводить в исполнение без ведома архиерея. А какие дела важнейшие? Для гордого и невнимательного нет ни одного; а скромно мыслящий узнает их».¹⁸³¹ Таким-то образом и греческий язык с его словесностью, не смотря на второстепенное положение его между другими, главнейшими, предметами академического курса, не ускользал от пронизательного взора митрополита Филарета во все течение первых 50-ти лет существования Академии и направляем был по пути наилучшему и к целям, достойным звания сей Академии, дабы он приносил и плоды, достойные этого звания и не унижавшие, а напротив возвышавшие ее по сравнению как с ее предшественницами, – Московскою Славяно-греко-латинскою Академией и Троицкою Лаврскою семинарией, так и с современными ей самой, соответствующими высшими учебными заведениями нашего отечества. А таковыми плодами между прочим и были переводы святоотеческих творений с греческого на современный русский язык.

В силу известного нам предложения митрополита Филарета Правлению Московской Духовной Академии от 8 июля 1828 года много оказалось в ней тружеников на поприще перевода святоотеческих творений, как мы уже и замечали раньше мимоходом. Так, например, известный в свое время Московский протоиерей, законоучитель светских учебных заведений первопрестольной столицы и составитель Священной Истории и других учебных книг по закону Божию, Михаил Григорьевич Богданов († 1861), в бытность свою бакалавром греческого языка в нашей Академии (в 1828–1832 гг.), представил в русском переводе из творений св. Иустина Философа вторую апологию и Изложение веры о православном исповедании, из

св. Григория Нисского – о сотворении человека и две беседы на слова: *сотворим*

–252–

человека, а также 20 бесед св. Иоанна Златоустого. Тогда же были представлены митрополиту перевод ответов патриарха Иеремии на главы Аугсбургского исповедания¹⁸³² и переводы некоторых других отрывков и святоотеческих творений. Сам митрополит Филарет в предложении своем академической Конференции от 12 июля 1830 г., в пункте 10-м, писал: «Сказанное в выше упомянутом предложении о представлении переводов начинает приносить плод. Переводов с греческого представлено не мало, и в числе их есть достойные внимания... Есть ли другие занятия не позволят мне сделать особого распоряжения о представленных мне переводах: то о. ректору¹⁸³³ надобно будет вникнуть, которые из них могут быть представлены для напечатания, и которые могут быть сохранены до усовершенствования, или до соединения с подобными, поколику не составляют целого. Остается желать, чтобы и по сему предмету усилено было внимание, особенно руководителя высшего класса за классом низшим. Например: переведена беседа святого Златоуста о новости праздника Рождества Христова и о выведении времени сего события из первосвященства Захарии. Беседа сия может быть прочитана и употреблена в пособие археологического соображения: но для представления ее в переводе трудно поставить правильную цель».¹⁸³⁴ Согласно этому новому распоряжению, о. ректором вновь представлены были митрополиту Филарету некоторые переводы святоотеческих творений. До нас сохранились некоторые рукописные тетради таких переводов с резолюциями на них митрополита, относящимися к 1832 году. Такова, ближе всего, объемистая тетрадь, заключающая в себе перевод двух книг св. Григория Нисского «о Псалмах», писанный рукой разных лиц (напр., Филарета Гумилевского, А.В. Горского и др.). Над оглавлением этой тетради читаем следующую резолюцию митрополита Филарета: «Июля 11:1832. Перевод не пересмотрен. Вместо:

–253–

сороковый, писано сорокатый; – водобоязнь названа водяною болезнью. И неужто не знает переводчик, что больные водяною не боятся глядеть на воду? – Книга не из числа тех, кои преимущественно нужно переводить в целом».¹⁸³⁵ И напротив, на другой, гораздо меньшей, нежели эта, по объему, тетради, заключающей в себе перевод творения того же св. отца, Григория Нисского, «О жизни законодателя Моисея», от 24 июля того же 1832 года митрополит Филарет написал такую резолюцию: «Сие с пользою может быть напечатано, есть ли еще поверить перевод. Например, Финеес не палач¹⁸³⁶, и θυμοειδής, (так, думаю, в подлиннике, которого не имею пред собою) не сила чувствования, но сила раздражительная».¹⁸³⁷ Таким образом многие из переводных трудов Московской Духовной Академии посланы и некоторые напечатаны были, за неимением своего органа печати, в *Христианском Чтении*, каковы: из творений св. Григория Нисского, кроме книг о Псалмах и о жизни законодателя Моисея, о молитве Господней¹⁸³⁸; из св. Иоанна Златоустого беседы о покаянии¹⁸³⁹ и о судьбе и промысле Божиим, о молитве¹⁸⁴⁰ и другие¹⁸⁴¹; из творений св. Афанасия Великого, изложение веры, беседа на слова: *вся Мне предана суть*¹⁸⁴², два слова о воплощении¹⁸⁴³, одно против ариан¹⁸⁴⁴, другое – против Аполлинария, книга против язычников и пять разговоров о св. Троице, 15 писем

–254–

св. Василия Великого¹⁸⁴⁵, 366 писем св. Исидора Пелусиота.¹⁸⁴⁶ – Другой бакалавр греческого языка в Московской же Духовной Академии Александр Иродионович Сергиевский (1826–1831), скончавшийся в 1834 году священником церкви св. Адриана и Наталии в Москве, по доброй воле своей, сделал перевод с новогреческого одной книги под заглавием: «Христианские размышления и душеполезные наставления», и перевод его, найденный хорошим, митрополит Филарет сам отослал в 1832 г. в Московский духовно-цензурный комитет (при Московской Духовной Академии) для одобрения к напечатанию.¹⁸⁴⁷ – Бакалавр греческого же языка (с 1832 по 1834 г.) Стефан Тимофеевич Протопопов, скончавшейся в 1880 г. в сане

Московского протоиерея, по выходе из Академии (в 1838 г.), по поручению начальства, занимался переводом с греческого сочинения Досифея патриарха Иерусалимского: «История патриархов Иерусалимских».¹⁸⁴⁸ – Бакалавры того же предмета Петр Козмич Славолубов (1834–1844), скончавшийся в 1848 году в сане священника Московской церкви Черниговских чудотворцев и Василий Сергеевич Соколов (1834–1842), скончавшейся в 1862 г. также в сане Московского священника, по поручении Св. Синода, данному Академии в 1835 году, перевели вновь книгу св. Дионисия Ареопагита «о небесной иерархии», окончив этот труд в 1836 году.¹⁸⁴⁹ Когда этот переводный труд был представлен митрополиту Филарету, то владыка, внимательно просмотрев его и выписав два выражения из перевода, сделала такое замечание: «кто же будет поддерживать единство русского наречия с славянским, есть ли не духовные училища? На славянском наречии Библия: идти прочь от сего на-

–255–

речия значит идти прочь от удобовразумительности Библии. Впрочем представить от меня перевод Св. Синоду».¹⁸⁵⁰ Перевод был представлен и по определению Св. Синода напечатан отдельным изданием и в Москве, в 1839 г. А в 1838 г. митрополит Филарет, по обозрении Академии, в своем донесении Св. Синоду, об этих обоих бакалаврах сделал такой отзыв: «Кроме классических упражнений, занимались исправлением переводов мест избранных из сочинений св. Афанасия, Ефрема Сирина, Антиоха и некоторых древних жизнеописаний».¹⁸⁵¹

Кроме этих, уже самую, так сказать, специальностью своего предмета призванных к трудам рассматриваемого рода и имевших достойного преемника себе в лице скончавшегося в 1889 году бывшего ректора Академии отца протоиерея С.К. Смирнова¹⁸⁵², было много и других тружеников в той же области, теми или иными побуждениями и обстоятельствами вызвавших на занятия переводами святоотеческих творений, хотя греческий язык, как предмет академического преподавания, или вовсе не принадлежал к кругу их обязанностей, или был

для них предметом преподавания лишь побочным и временным. Таковы, например, ректоры Академии: архимандрит Филарет Гумилевский, переведший «Луг духовный» Иоанна Мосха, изданный в 1848 и 1853 годах (в Москве) и участвовавший в переводе, святоотеческих творений, издание которых началось с 1843 г.¹⁸⁵³; – архимандрит Евсевий Орлинский, которому принадлежат «Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов» (Москва, 1845)¹⁸⁵⁴ и «Палладия епископа Еленопольского Лавсаик» (СПб. 1850), и который также участвовал в перевод-

–256–

ных и редакционных по переводу трудов Академии с 1843 г. начатым изданием¹⁸⁵⁵; – протоиерей А.В. Горский также участвовавший и в переводных и редакционных по переводу святоотеческих творений трудах Академии¹⁸⁵⁶; инспектор архимандрит Евлампий, профессора: протоиерей О.А. Голубинский, П.И. Доброхотов и бакалавр иеромонах Платон (Казанский), участвовавшие в переводе бесед св. Иоанна Златоустого на Евангелие от Матфея¹⁸⁵⁷, и мн. др. Но еще более в этом отношении потрудились: бывший с 1824 по 1835 год ректором Академии архимандрит Поликарп и особенно профессор математики протоиерей Петр Спиридонович Делицын.

Архимандрит Поликарп, в мире Петр Гойтанников, уроженец Тверской епархии, был магистром I курса С.-Петербургской Духовной Академии и, следовательно, учеником митрополита Филарета. По окончании курса академического он назначен был инспектором С.-Петербургской духовной семинарии в 1814 году и в декабре того же года был пострижен в монашество. В 1817 году возведен в сан архимандрита, а в 1819 г. определен ректором той же С.-Петербургской семинарии; в 1822 году, при содействии митрополита Филарета, удостоен степени доктора богословия.¹⁸⁵⁸ Будучи ректором семинарии, он был и членом цензурного комитета.¹⁸⁵⁹ Затем 4 ноября 1824 года Комиссия духовных училищ, без предварительного сношения с Московским архипастырем Филаретом, назначила архимандрита Поликарпа ректором Московской Духовной

Академии, в каковой должности о. Поликарп пробыл 11 лет, пока в конце 1835 г. не был уволен тою же Комиссией духовных училищ. Каков он был как ректор и как человек, как

–257–

относился к нему с этой стороны митрополит Московский Филарет и т.д., об этом мы считаем теперь неблагоприятным говорить.¹⁸⁶⁰ Скажем только, что митрополит Филарет, не сам избиравший его в ректоры своей Академии, не всегда благосклонно относился к нему за некоторые «неисправности» его по должности ректора¹⁸⁶¹ и за «встречавшиеся с ним немощи»¹⁸⁶² как с человеком, хотя ценил его истинным, высокие достоинства вообще и долго щадил его как человека умного и доброго, искренно религиозного, выразив любвеобильную о нем заботливость и по увольнении его из Академии.¹⁸⁶³ Этим характером отношений обуславливается и взгляд митрополита Филарета на учено-литературную деятельность архимандрита Поликарпа.¹⁸⁶⁴ А между тем эта деятельность стяжала сему последнему почетное звание члена Императорской Российской Академии. Из учено-литературных трудов его известны: 1) *Латинская Христоматия*, служившая некоторое время учебным пособием в духовно-учебных заведениях и выдержавшая два издания (Москва, 1827 и 1835 гг.); 2) *Беседы и слова* (Москва, 1835 г.) и 3) *Переводы с греческого языка на русский* (Москва, 1835). Нас всего более занимает последний труд. Он представляет собою книгу в 173 страницы, в 8-ю долю листа, и включает в себе следующие статьи; а) Св. священномученика Поликарпа, епископа Смирнского, послание к Филиппийцам (стр. 1–8); б) Окружное послание Смирнской церкви о мученичестве св. Поликарпа; в) Шесть слов и бесед св. Иоанна Златоустого и г) Слово св. Григория

–258–

Богослова на святую Пасху. При представлении этого своего труда в Московский духовно-цензурный комитет, состоявший при Московской Духовной Академии, о. архимандрит Поликарп, бывший тогда (в марте 1834 г.) ректором Академии, в прошении своем, о рассмотрении этих своих переводных статей цензурным комитетом, писал, что они

переведены им «с греческого языка на русский в бытность его еще ректором» С.-Петербургской духовной семинарии.¹⁸⁶⁵ И действительно, оказывается, что все эти статьи, за исключением беседы св. Иоанна Златоустого *против тех, которые, оставив церковь, побежали на конские ристания и зрелища*, уже были напечатаны в *Христианском Чтении* за 1821 и 1822 годы. Поэтому и в заголовке издания их в 1835 году мы читаем, что эти *переводы... вновь пересмотренные и исправленные*. Из сличения же их в этом издании с текстом их же, напечатанным в «Христианском Чтении», видно, что исправления в новом издании сделаны лишь весьма незначительные. Поэтому же, без сомнения, и рассматривавший их член Московского духовно-цензурного комитета, профессор протоиерей Федор Александрович Голубинский в марте же означенного 1834 года представил о них такого содержания краткий отзыв: «Перевод верен: язык совершенно правилен; слог чист и свободен. Нет никакого сомнения одобрить сию рукопись к напечатанию».¹⁸⁶⁶ А митрополит Филарета, когда дело об издании проповедей и переводов о. Поликарпа шло уже к осуществлению чрез Московскую Синодальную типографию, не препятствуя ходу дела, обер-прокурору св. Синода С.Д. Нечаеву писал лишь следующее: «Перепечатание переводов, напечатанных в Христианском Чтении, будет пустое повторение. А последствие, по всей вероятности, будет то, что за пустое издание соберут полную цену с бедных учеников по край-

–259–

ней мере двух округов¹⁸⁶⁷, подведомых Московской Академии.¹⁸⁶⁸ – Мы впрочем, не потому, что это «пустое издание», а потому, что, хотя оно и весьма полезное издание, не смотря на то, что было повторением напечатанного раньше в Христианском Чтении, однако есть, по признанию самого о. Поликарпа, труд, составленный им еще в бытность ректором С.-Петербургской духовной семинарии, а не ректором Московской Духовной Академии, – не будем подвергать его обстоятельному рассмотрению и разбору. Скажем только то, что заключающееся в составе этого издания слово св. Григория Богослова на Пасху могло служить на пользу переводчикам творений этого св. Отца

при Московской Духовной Академии, почему мы и обратим на него внимание в свое время, а теперь обратимся к еще более потрудившемуся на поприще перевода святоотеческих творений профессору, протоиерею И.С. Делицыну.

Ив. Корсунский

(Окончание следует).

**Кириллович А.Ф. Учение Канта об оправдании:
(Изложение и разбор) // Богословский вестник 1893.
Т. 4. № 11. С. 260–290 (2-я пагин.). (Начало)**

–260–

В порядке изложения религиозных истин, вслед за учением о первоначальном грехе, к необходимым и самым основным догматам религии принадлежит учение об оправдании, или примирении с Богом. Как бы кто ни смотрел на первоначальное падение, но грех, безусловно овладевший человеком и никогда не искупленный, есть не мыслимое противоречие, ибо такой грех обращал бы человека в безусловно злое существо. Напротив, если верховное благо, как цель мира, должно быть когда-нибудь достигнуто, если существует религия и если человек способен вступать в таинственные отношения с Богом: то грех должен и может быть искуплен, первоначальная вина может быть изглажена. По требованию религиозной веры и убеждению практического разума, мы должны быть избавлены от греха, чтобы быть оправданными пред Богом. Идея примирения с Богом сама в себе имеет объективно-реальное значение, ибо она такая же необходимая истина и столь же достоверна для религиозной веры, как идея добра для морали. В этой идее примирения собственный смысл и сущность религии, насколько религия не мыслима без веры в оправдание и сама есть особая форма отношения к Божеству, возникающая из стремления к возрождению и освящению в Боге и чрез Бога. А если эта идея находится во всех религиях, то это признание, что убеждение относительно возможности оправдания составляет общечеловеческое достояние и, как такое, имеет несомненную достоверность. Внешним символом оправдания всегда считалась жертва,

–261–

которая искони приносилась с верой в умиловительство чрез нее Бога и оставление грехов (Лев.17:11; Кол.1:14:20, 22; Евр.9:17–23). Такова общечеловеческая вера во спасение и общерелигиозное учение об оправдании. Не отрицает этой

необходимости возрождения и философия (за исключением материалистической), но только она понимает оправдание иначе, чем вера. Выходя или из деистического, или пантеистического представления о Божестве, философия, обыкновенно, акт оправдания полагает или в нравственном самоусовершенствовании человека до высоты идеальной святости, или в процессе вечного самооткровения Божества. Мы остановимся на учении Канта, этого «нового Моисея» и родоначальника рационализма¹⁸⁶⁹, по следам которого (Канта) пошли многие ученые богословы и философы (Фихте, Шеллинг, Гегель, Шлейермахер, Маргейнеке, Роте, Шенкель, Штраусс, Гартманн, Бидерманн, Дауб, Розенкранц и многие другие). Но прежде изложим с возможной подробностью учение нашего философа.¹⁸⁷⁰

Философское учение об оправдании

Быть добрым, по определению Канта, значит независимо от эмпирических побуждений воли постоянно поступать сообразно моральному настроению. Непрерывная борьба

–262–

добра со злом – вот единственное условие доброй моральной жизни. Добрый должен не только побороть все чувственные греховные наклонности, но и уничтожить в себе всякое побуждение ко злу, т.е. должен сделать свою волю абсолютно-чистою и святою и истребить в самом корне то зло, которое скрыто в свободе и извращении нравственных побуждений. Кто добр в таком смысле, тот искуплен и оправдан от первоначального греха. В истории философии стоики провозгласили этот принцип морали и первые полагали в борьбе освобождение от зла. Их добродетель есть *virtus*, победа духа над телом, подчинение воли высшим побуждениям добра и пренебрежение к чувственности. Неоспоримая заслуга стоиков в том, что они стремились познать нравственные силы духа и в себе самих найти средства для уничтожения зла, вместо того, чтобы ожидать победы над злом со стороны. Начатая борьба есть уже на половину совершенное дело, и постоянное мужество в исполнении предписаний есть верное ручательство за добрую жизнь. Если же стоики не осилили морального зла и

не достигли совершенства, то это произошло не от недостатка их морального мужества и от нежелания быть добрыми, а от недостаточного знания, в чем собственно стоит моральное зло. Эти философы думали, что зло в чувственных натуральных склонностях, которые противостоят чистым побуждениям духа и производят грех, и потому предполагали, что стоит только побороть эти склонности, и зло уничтожится. Между тем зло не в склонностях и не в чувственных побуждениях: последние по своей природе почти нравственно-безразличны и далее могут быть названы добрыми, когда под руководством ума производят действительное человеческое счастье. Зло в разуме и чрез разум, и, как скрытый и невидимый враг, тем более опасно. По времени оно первоначально, так что наша природа – не *res integra*, но злая с самого начала, и мы являемся на свет не добрыми, а злыми. Чувственные склонности только лишь затрудняют исполнение закона, отвлекая внимание и силы в сторону потребностей и удовольствий, но зло собственно в злом настроении, существующем в нас от природы, в первоначальном из-

–263–

вращении побуждений воли. Если же зло в свободе, то легко видеть, в чем должно состоять наше возрождение. Как равное побеждается только равными, так и возрождение нужно начинать с восстановления в первоначальном порядке максим воли, с возвращения своей моральной свободы к одному добру и очищения своего греховного настроения. Добрый, чтобы быть морально-совершенным (не легально только), должен поражать врага в его тайном убежище, в разуме, воле, откуда происходит всегдашнее злое настроение. В противном случае, все добродетели, как бы они ни были велики, или будут, по выражению бл. Августина, блестящими пороками, или блестящими пустяками (*glänzende Armseligkeiten*), чем и на самом деле оказались усилия стоиков побороть зло. Стоики учили и действовали как умные люди, но не как истинные философы, ибо, однажды признавши начало зла в склонностях, они не могли выйти из ложного круга понятий и должны были

объяснять из чувственных побуждений не только преступления закона, но и самое побуждение к атому преступлению.

Несравненно глубокомысленнее, продолжает Кант, о происхождении и сущности зла учить христианство. По выражению Ап. Павла, *несть наша брань к крови и плоти, но к началом, и ко властем, и к міродержителем тмы века сего, к духовом злобы поднебесным* (Еф.6:12). Олицетворяя зло в образе злого духа, христианство тем наглядно показывает, какова природа зла, где его источник и какова должна быть борьба с ним. Если злой дух не видим, то и первоначало зла также не видимо, и потому его нужно искать по ту сторону эмпирического существования человека, т.е. в трансцендентальной свободе. При этом, конечно, безразлично для веры – существует ли, или не существует реально злой дух, но тут важна самая мысль о происхождении и начале зла. В моральном отношении совершенно все равно – будем ли мы отвергать или признавать фактическое существование дьявола: вера наша оттого не изменится, ибо в том и другом случае мы сами являемся виновниками зла, допустивши дьявола обмануть и искусить нас. Следовательно, заключает Кант, по-христианскому и философскому воз-

–264–

зрению, добро и зло различаются между собою не как небо от земли, а как небо от ада, как две такие области, между которыми нет ничего общего и не может быть никакого взаимоотношения. Это не две сферы, между которыми существует постепенный переход из одной в другую, а два безусловно различных царства, управляемые совершенно различными законами. Одна область – царство света и добра, а другая – царство тьмы и зла. И только абсолютный разрыв с одною и совершенное изменение настроения есть переход в другую область, и наоборот, ибо какое общение света с тьмой?

Практический идеал моральная совершенства

Таким образом в общих чертах уже ясно, как, по Канту, нам нужно достигать своего спасения. Нет сомнения, что, если между добром и злом безусловная и непримиримая противоположность, то, чтобы быть оправданными, нам нужно

войти в царство добра и оставить царство зла. Но войти туда может один только морально-совершенный, кто умер для греха и греховного настроения и руководствуется одним только моральным настроением; у кого воля сделалась святою и праведною. Моральное совершенство – вот наше спасение и оправдание. Какие же условия этого совершенства, что мы должны делать и куда стремиться, чтобы заслужить царствие Божие? По каким правилам нам нужно устраивать собственную жизнь?

Исследуя чистую область практического разума, мы находим там, рассуждает Кант, идею морального совершенства или моральный идеал, который должен быть нашим образцом. В самом общем определении эта идея есть «человечество (вообще разумное существо мира) в его полном моральном совершенстве», то, что единственно могло сделать мир предметом божественного намерения и целью творения. Как божественная мысль, как идея, образ такого совершенного человечества от века существует у Бога и исходит из Его собственного существа. Это – не какая-либо сотворенная вещь, а едино-

–265–

родный Сын Божий, Отчее Слово, чрез Которое созданы все вещи, какие есть. Короче: морально-совершенный человек есть и изначальная причина, побудившая Бога к творению мира, и последняя цель всякого существования, о какой только можно мыслить. Он – образ Божией славы; в Нем Бог возлюбил мир, и только в Нем и чрез принятие Его настроения мы можем надеяться сделаться людьми, стать сынами Божиими. Иной вопрос: откуда эта идея в нашем разуме? Так как не мы сами виновники ее, то лучше всего сказать, что моральный идеал происходит с неба и есть дар божественный, данный человеку без его ведома. Все же он – наш идеал, и мы должны подражать ему, хотя нам и не понятно, как наш разум может вместить в себе подобный совершенный идеал. Но если он есть, и мы познаем его в разуме, то нежелание следовать идеалу ставится нам в вину и преступление. Подобно тому, как, приближаясь к идеалу, мы делаемся предметом божественного

благоволения и наследниками царствия Божия, так, удаляясь от морального совершенства, делаемся сынами князя мира сего и погрязаем во зле. Победить зло и жить сообразно с моральным идеалом разума есть, поэтому, первая и главная наша обязанность, совершающая спасение и познаваемая, а priori.

Продолжая изучать идеал и его моральные свойства, мы, затем, по Канту, необходимо воображаем его на некоторой степени унижения. Если нравственная победа над злом невозможна без страданий, и чистота морального настроения и сила воли исключительно доказывается в борьбе, то идеал должен быть представляем и борющимся, и страждущим вместе. Сын Божий (морально-совершенный человек), будучи святым и спасителем мира, должен казаться испытывающим все страдания и все скорби. Безгрешный, Он понесет на Себе грехи всех и заслужит общее спасение: Праведный, Он будет терпеть за неправду других; Сын божественного Отца, Он сойдет на землю и станет Сыном человеческим; Бог воплотится в человеке и будет жить как, человек. Само собою разумеется, что Его страдания, как Божьего Праведника, превзойдут меру всяческих стра-

–266–

даний и удовлетворят правду Божью за грехи мира. Здесь будет страдать не просто тот или другой человек, а идеал человечества, едиnorodный Сын Божий; сам разум будет искуплять и оправдывать себя; моральная идея – торжествовать свое моральное совершенство. Правда, как страдания эти, мыслимые в идеале человечества, так и непонятное его соединение с нашим разумом, унижительны для идеи совершенства, но зато это – жертва, выше которой нельзя ничего представить, так что в целой религии и морали нет ничего совершеннее и возвышеннее, чем мысль о страданиях за другого или, еще лучше, за многих, за всех. От того разум и мыслит Свой идеал страждущим не за собственную вину (какой он не причастен) или за вину нескольких людей (что суживало бы значение идеала), но за вину всего человечества, за грехи всего мира.

Еще дальше наследуя идеал, мы находим его уже объективированным. По свойству человеческого разума, мыслящего в образах, отвлеченная идея морального совершенства принимает конкретно-чувственные формы и индивидуализируется. Понятное дело, что, объективируя моральный идеал разума, мы будем представлять его воплотившимся в некотором индивидууме и признавать его осуществившим во всех отношениях мыслимое моральное совершенство. Этот святой муж будет казаться нам не только исполнившим все свои человеческие обязанности, но и всеобщим учителем, который своим примером и жизнью распространяет вокруг себя добро. За ним должны следовать все, ибо он, победивши все соблазны мира и даже самую смерть, в опыте доказал чистоту и силу своего морального настроения. Нет зла, какого он не испытал бы, нет греха, какому он не подвергнулся бы; нет бедствия, какого он не перенес бы; но всегда и везде он выходил победителем. Его настроение восторжествовало над миром и его соблазнами; воля его осталась непричастна греху и потому он неизменно от самого рождения пребывал единокровным Сыном Божиим. Более того об идеале мы ничего не знаем, ибо в разуме, кроме идеи морального совершенства, ничего более нет. Не знаем даже пока, возможно ли

–267–

появление в опыте совершенного человека. Мы искали чистый идеал разума и, найдя его, указываем для подражания. Мы хотели определить условия оправдания а priori и нашли их в подражании идеалу. Итак, пока моральная религия в праве учить: вот путь, указанный вам в разуме, для оправдания. Стремитесь по этому пути к моральному совершенству, исполняйте ваш долг, подражайте идеалу, и вы будете оправданными и святыми. Чистое моральное настроение – ваш единственный и безусловный искупитель и спаситель. Не Бог, не ангел, или еще кто-нибудь спасает вас, но вы сами спасаете и спасаете себя, когда приблизитесь к моральному совершенству. Не отвне приходит блаженство к вам, но оно в вас, и вы сами совершаете его. Вообще, членом моральной религии должна

быть следующая бесспорная истина: кто верит в практический идеал Сына Божия, кто, не смотря на все страдания и искушения зла, сохранил в чистоте моральное настроение и вышел с торжеством из этой борьбы; тот и только тот достоин божественного благоволения, есть истинно верующий и спасенный. Заповедь моральной веры гласит: будь добр и будешь блажен (спасешься), ибо, по моральным понятиям, блаженство составляет необходимое следствие добродетели.

Можно, однако, с полным правом усомниться в этом выводе и спросить: не фикция ли это самооправдание в идеале, моральном добре? Где уверенность, что субъективное оправдание пред разумом есть вместе с тем и объективное оправдание пред Богом и Его святым законом? Равносильно ли спасение добродетели? Статутарная историческая вера в деле спасения опирается на божественную благодать, которая дается человеку совне и засвидетельствована самим Богом в жизни и страданиях И. Христа. Но моральная религия, как разумная и свободная вера должна отвергнуть всякий посторонний авторитет, хотя бы он и происходил от Бога. Создавши из себя практическую веру в Сына Божия, разум сам, на собственных началах, утверждает ее истину и непреложность. Идея морального совершенства заключает сама в себе свою объективную реальность, потому что она – идея законодательного разума,

–268–

который всегда повелевает только то, что возможно, и всегда с аподиктической достоверностью. Wir sollen ihr gemäss sein, und wir müssen es daher auch können; мы должны соответствовать ей, – должны, следовательно, и можем. Сомнение в этой возможности или же требование опытного доказательства достоверности идеи морального совершенства было бы равносильно отрицанию само-законодательства разума. Конечно, трудно понять, каким образом разум бывает безусловным волеопределяющим основанием нашего произвола и повелевает с безусловностью императива, – тем не менее это факт, обнаруживаемый из анализа воли. Стало быть, факт и то, что моральная идея совершенства имеет

объективную реальность в себе и становится объективной чрез разум. Как отсутствие эмпирических доказательств того, что чистая законодательная форма наиболее могущественное побуждение воли, не служит опровержением существования в разуме такой формы: так и отсутствие в опыте морально-совершенного человека не опровергает объективной состоятельности идеи морального совершенства и не покрывает ее самопротиворечия. Ибо объективная необходимость и моральная принудительность идеи безусловна, и она повелевает с таким же несомненным авторитетом, как будто опыт вполне соответствует идее и как будто в опыте есть люди, действительно достигшие морального совершенства. Сила идеи в ней самой и в авторитете разума, а не в конкретных примерах, которые, – если бы и были возможны, – не вполне адекватны идее. В том и достоинство моральной веры, что она, опираясь на собственное моральное значение, не нуждается в посторонних доказательствах. Вера, требующая иного авторитета, кроме того, что в ней самой есть, не есть вера моральная, а церковная, историческая; и кто, например, для утверждения в вере желал бы видеть чудеса, тот или вовсе ни во что не верит, или же смешивает веру с суеверием. Да и что это за вера, которая не в состоянии доказать сама себя и ищет внешнего авторитета, не связанного с внутренним ее существом? Вера должна быть разумною, практическою, самодоказательною; иначе она – не вера, а культ.

–269–

Иисус Христос

Впрочем, как ни удалена идея от опыта, нет ничего невозможного в том, что в опыте когда-либо появлялся морально-совершенный человек. Если по практическим максимам разума каждый из нас должен стремиться к совершенству по руководству идеала, то нет никакого противоречия признавать, например, Христа соответствующим моральному идеалу. Вместе с тем ничего нет странного и в том, что этот в опыте совершенный человек по чистоте своего морального настроения превосходит всех людей. Так как он воплощает в себе идеал, то все свойства идеала, мыслимые а

priori, должны быть фактически обнаружены в истории этого человека. Он, значит, как и идеал, должен перенести все страдания, победить зло, распространить свое учение и положить начало царству Бога среди людей. На Него человечество станет смотреть как на образец для подражания, ибо Он на собственном примере покажет (или уже показал), как нужно претерпевать бедствия, сохраняя моральное настроение; т.е. Он станет историческим идеалом наряду с отвлеченною идеей разума. В Него уверуют многие и будут надеяться чрез эту веру получить блаженство. Что касается отношения моральной религии к последнему идеалу, то она и не принимает, и не отвергает его. Это двойственное отношение морали к историческому идеалу объясняется тем, что этот идеал, даже будучи совершенно чистым, представляется излишним, после того как дан идеал в разуме. За то моральная религия со всею строгостью осуждает то ложное мнение, будто исторический учитель добра божественного происхождения и сошел с неба. Нет хуже заблуждения, как признавать Бога воплотившимся и переносить на Него свойства нашей природы. Божественна не личность, а моральная идея, воодушевляющая все человечество, и учитель добра – обыкновенный человек, ничем не отличающийся от нас, кроме достигнутого им морального совершенства. Долг критического философа всесторонне осветить эту мысль, чтобы раз навсегда покон-

–270–

чить с антропоморфическими заблуждениями. Следующих трех соображений достаточно для разрешения вопроса.

Нужно прежде всего знать, что, вследствие необычайной трудности мыслить чистые понятия рассудка, рассудок постоянно пользуется построительною способностью продуктивного воображения и схематизирует эти понятия в опыте. Чтобы приложить чистые категории к опыту, рассудок в схемах «реализирует их и ограничивает условиями, лежащими в чувственности».¹⁸⁷¹ Так, напр., рассудок не прямо мыслит чистые категории: величины, сущности, причины и т.д., и не прямо прилагает их к опыту, а под видом некоторого образа, созданного воображением, в чувственных условиях

пространства и времени (числа, преемственности явлений и т.д.). Как теоретический разум мыслит свои понятия, так и практически должен схематизировать свою отвлеченную идею. Сама по себе в абстрактной форме, эта идея не имеет нужной для разума ясности и конкретности. И вот воображение, соединяя в одном построительном синтезе все черты, свойственные идее, создает образ божественного человека, как будто сам Бог воплощается в нем. Морально-совершенный признан Богом, и вся Его история отнесена к чудесам. Но, очевидно, что этот святой муж должен обратиться в обыкновенного человека, после того как раскрыт обман схематизирующего воображения. С другой стороны, было бы ошибочно называть морально-совершенного человека абсолютно-совершенным. Абсолютное совершенство в опыте – *contradictio in adjecto*. Если теоретические схемы умаляют категории, потому что ни в каком образе нельзя выразить характера всеобщих понятий, то тем более не может быть выражена в опыте в соответствующей форме идея морального разума. Как *ἀλήθειαν* абстрактно, эта идея никогда не объемлется опытом; и было бы вопиющим противоречием думать, что свойственное идее и существующее только в чистом разуме, целиком переходит в опыт и обнаруживается в явлении. В заключение остается напомнить, что опыт настолько не достаточен, что в нем даже мы не можем

–271–

познать внутреннего своего настроения и истинных максим своих поступков. Как же после этого ожидать, чтобы в опыте появился когда-либо такой же совершенный человек, как идея, сфера которой в разуме? Вообще «между отношением схемы к понятию и отношением этой схемы понятию к самой вещи нет никакой аналогии, а большой скачок (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*)».

Но если теоретически богоявление невозможно, то практически оно бесполезно. Божественный Христос есть какое-то непонятное чудо, совершенно ненужное для моральной религии. В самом деле если Он – Бог, то он не может быть примером для практического подражания, и нет ничего удивительного, что Он победил зло и вышел из мира морально-

чистым и святым. Всякий на Его месте совершил бы тоже самое, так что здесь нет никакой личной заслуги и никакого морального добра. Если даже Христос не Бог, а необыкновенный человек, одаренный божественными силами, то также теряет смысл понятие моральной заслуги и свободного добра. И в этом случае процесс человеческого возрождения из морального превращается в механический, где действует произвольно Божество. Но тогда каждый в праве сказать: дайте мне святую, безгрешную божественную волю и всемогущество, и я буду Христом, причем не только охотно перенесу все страдания мира, но и самую смерть, после которой наступит мое вечное блаженство. И это требование самое справедливое и неизменное, ибо ни откуда не видно, как еще иначе может спастись человек. Сам Христос, как Бог, спасся не потому, что Он был от природы безгрешен и освящен Богом. Еще менее Он может требовать от нас подражания Себе. Подражать можно только тому, что не превосходит наших сил, что служит нашим собственным идеалом, что находится в разуме и есть произведение его. А так как Христос, по учению исторической веры, или Бог, или божественный человек, то Его идеал никогда не может быть достигнут, ибо что возможно для Бога, то невозможно для людей. Равным образом Его законы должны быть далеки от практического исполнения и различаемы от моральных законов, которые исполнимы. Законы Бога, хотя, может

–272–

быть, и совершенны, но для разума они бессодержательны и даже, как неисполнимые, противоречивы, когда нет соответствия между требованиями Бога и нашими средствами подражания. Словом, если исторический идеал – Бог, то Он один только морально совершенный, и моральное царство никогда не наступит между людьми. На лучший конец такой божественный учитель будет возбуждать к себе чувство благоговей и удивления, но никогда Он не сделается образом для подражания, и никогда он не сделается образцом для подражания, и никогда на его примере мы не убедимся, что достижение нами морального совершенства не мечта, а

действительность. Бесконечное различие между нами и Им навсегда бы охладило наше стремление подражать идеалу добра.

Наконец, если морально-совершенный человек – Сын Божий, то нужно еще объяснить, каким образом Он явился на земле. По церковному учению, Христос родился от Пресвятой Девы по наитию на Нее Св. Духа, так, что Она, как до рождения, так и после рождения, осталась святою и непорочною Девой. Понятно, что такое объяснение удовлетворительно только для того, кто верит в чудеса, но кто ищет разумной веры, для того никакое чудо невозможно. Между тем, по научным теориям никак нельзя объяснить происхождение безгрешного человека. По теории эпигенезиса (генерической преформации)¹⁸⁷², мать, зараженная по наследству от своих родителей грехом, не может родить святого дитяти. Грех и нравственная порча необходимо должны перейти на плод, и если, как в настоящем случае сверхнатурального зарождения, заменяющего собою участие мужа, рожденное дитя будет морально чище, чем другие дети, рожденные зараз от грешного отца и грешной матери, то все-таки оно должно быть настолько греховно, насколько своим происхождением обязано, кроме Бога, грешной матери. В сравнении с другими детьми, это дитя воспримет в себя половину той нравственной порчи, какую получают обыкновенные люди от своих грешных родителей. Чтобы избежать

–273–

этого безнравственного вывода, нужно разве допустить, что одно мужское семя вмещает в себе грех, а что женское семя или лучше женщина не причастна первоначальной порче, почему рождаемое от жены также должно быть беспорочным. Тогда, конечно, Христос, рожденный по наитию Духа непорочною Девой, будет святым и чистым; но тогда, избежавши одной непоследовательности, попадаем в круг новых недоразумений. Теперь нам уже нужно доказать, почему женщина, исходя наравне с мужчиной от грешных прародителей, остается безгрешною; как Дух действует на Деву, чтобы зародить в ней Сына и т.п. Таким образом откуда бы мы

ни начали, мысль о воплотившемся Боге или божественном человеке приводит к неразрешимым затруднениям и уничтожению прав разума и морали. Значит морально-совершенный учитель должен быть обыкновенным человеком, во всем похожим на других людей, как по образу жизни, так и по рождению. Правда мы, руководимые как бы некоторыми нравственным инстинктом, хотели бы, чтобы наш моральный учитель был свободен от естественного рождения, так как натуральное происхождение, сближающее нас с животными и совершающееся под влиянием половой страсти, кажется нам актом безнравственным, греховным и недостойным образцовой чистоты святого мужа. Но, во-первых, это не верный взгляд, приводящий в своем развитии к уродствам монашества, что естественное рождение греховный акт; а, во-вторых, – и это самое главное, – сколько бы моральные и интеллектуальные инстинкты ни побуждали нас принять сверхнатуральное рождение нашего идеала морали, но мы не можем этого сделать во имя самозаконотворительной моральной религии, которая ничего не выигрывает от принятия такого взгляда. Если же, наоборот, допущение чуда вредно в морально-практическом отношении, то следует тщательно избегать какого бы то ни было сверхнатурального действия в религии, чтобы не запутаться в самопротиворечиях. Да и сам учитель морали едва ли когда-либо стал бы в доказательство своего морального совершенства ссылаться на свое божественное происхождение. Зная, что он обыкновенный человек и должен служить образцом мо-

–274–

рали для других, он стал бы указывать на свое моральное настроение; а так как в опыте настроение не познаваемо, то он стал бы ссылаться на свои святые дела: «кто из вас обличит меня во грехе»? Но, говоря так, он, как истинный истолкователь разума, не в делах полагал бы оправдание, а в настроении, ибо только одно настроение имеет безусловную цену пред верховною справедливостью, и вся задача религии в том, чтобы настроение каждого из нас сделалось подобно настроению первообраза человечества.

Историческое учение об оправдании

Посмотрим теперь, как учит о том же идеале разума историческая вера. Уже а priori можно предполагать, что здесь должно быть и сходство, и различие. Сходство, – насколько и моральная, и историческая религия учат об одном и том же моральном идеале; различие, – насколько первая говорит в отвлеченных понятиях разума и опирается на его авторитет, а вторая излагает свою систему в образах, в реальных, исторических фактах и требует для своего утверждения авторитета Божества. Что это так, следует из рассмотрения христианской веры. По библейскому мировоззрению, человек вышел из рук своего Творца добрым и должен был быть блаженным. Для укрепления его воли в добре, ему дана была Богом заповедь, от исполнения которой зависело обладание всеми благами мира. Скоро, однако произошло падение. Злой дух (хотя неизвестно, каким образом сделавшийся злым), отпавши от Бога и потерявши небесное блаженство, задумал возместить свою потерю, и так как ему, как духу, обладание благами мира не могло доставлять удовольствия, то он постарался обольстить человека и подчинить его своей власти, и когда это ему удалось, то он стал фактическим владельцем земли, «князем мира сего». Хотя на весьма уместное возражение здесь, почему Бог первоначально дозволил злему духу восторжествовать над миром и почему Он не уничтожил тотчас зла своею силой, библия не дает разумного ответа и только ссы-

–275–

лается на свободу человека, как на реальную причину его падения, – тем не менее фактически царство зла наступило. Люди стала забывать Бога и, извративши свою моральную свободу, начали предпочитать пользование благами мира исполнению божественного закона. В духовном ослеплении они не замечали даже той бездны, куда их завлек злой дух. Чем дальше, тем зло распространялось больше, и, наконец, дошло до того, что в мире почти не осталось добра: все люди обратились в слуг дьявола. Чтобы помочь людям избавиться от зла и показать свое право на обладание человеком, добрый

принцип тогда дал людям закон и соединил их в общественную организацию. Возникла иудейская теократия со всеми ее отличительными признаками, перемешавшая добро со злом. Наступило время широкого развития культа и внешнего принуждения к исполнению закона. Учреждены многочисленные обряды и церемонии; образовался громадный штат духовенства, которое, вместо проповеди чистого морального настроения, думало умиловать Божество принесением жертв и перевоспитать народ посредством частого отправления богослужений. Закон обратился в принудительный обряд и мертвую форму, пригодную разве для гражданского общежития. О моральном настроении, как настроении, никто не говорил. Естественно, что эта теократия должна была сойти со сцены истории, не сделавши существенного урона царству тьмы. Зло оставалось так же мощным, как и с самого начала. Однако в отрицательном смысле и иудейская вера не прошла бесследно. Боль иудейской теократии в том, что, со времени учреждения ее, никогда более не умирала мысль о Боге, как истинном владетеле мира. Между тем зло достигало своего предела. Народ застонал под бременем иерархического гнета и порывался на свободу. Знакомство с высокою греческою философией, которая давно уже опозорила нравственное рабство, еще более возбуждало умы и готовило общий переворот. В это самое время, когда иудейский народ и материально, и нравственно готов был к революции, среди него появился величайший муж, принесший с собою еще более свободное и возвышенное учение, чем было учение греческих философов. Себя он

—276—

объявил противником злого духа и свободным от первоначального греха, так, что казался как бы посланником неба, единокровным Сыном Боса, в котором князь мира сего не имеет никакой части. Царству зла начала грозить серьезная опасность. Учитель, вместо обряда и церемоний, потребовал чистого настроения и подлинных дел добродетели. Вокруг него стали собираться слушатели и последователи, которым он внушал свои мысли и свои взгляды на спасение. Чтобы

избавиться от опасного пришельца, злой дух, по примеру в раю, задумал и его обольстить и обещал поставить его начальником всего своего темного царства, если Он подчинится злу. Когда же этот опыт не удался, то злой дух возбудил против Христа все демонские силы. Лишивши сначала Его земных благ, он сделал жизнь Его самой несчастною, и, постепенно увеличивая Его физические и нравственные страдания, предал Его, наконец, позорной и мучительной крестной смерти. По-видимому, зло снова безраздельно восторжествовало. Добрый человек, поставивший целью победу зла, умер, пораженный злым духом. Казалось, что начатое им предприятие совершенно погибло, ибо смерть – конец всему. На тех немногих последователей, которые у него остались, едва ли можно было сильно рассчитывать, ибо они сами еще не скоро поднялись до высоты морального настроения учителя. На деле между тем вышло обратное. Со смертью Христа царство Его не уменьшилось, а возросло и окрепло, быстро приобретая повсеместно приверженцев. Хотя Христос умер физически, но не умерло Его чистое настроение, не умер образ и идея добра, завещанная Им миру. Умри Он, как думает Бардт, сам ища смерти, чтобы вызвать удивление, или подобно политическому революционеру, как утверждает Реймарус (Вольфенбюттельский фрагментист), чтобы низложить ненавистное священство и самому занять его место в качестве управителя народом; – тогда Христос был бы самоубийцей, и тогда с Его физической смертью зло подлинно могло бы торжествовать полную победу. Но если царство Христа не царство мира, а царство добра и совершенной свободы, где господствуют моральные принципы и нет рабов, то и на смерть Его

–277–

нужно смотреть не физически, но морально. Это – смерть, послужившая началом жизни; это – подлинное торжество свободы детей царства Божия, реальная победа и упразднение зла. «Смерть Христа (высочайшая степень страданий человека была изображением доброго принципа, именно человечества в его полном моральном совершенстве, как пример для подражания каждого». Умирая насильственной смертью со

стороны злого принципа, но с сохранением доброго настроения, Христос навсегда показал, что зла в Нем не было никакого и что злой дух не мог подчинить Его себе, не смотря даже на угрозы смерти. Вместе с тем Он из частного иудейского учителя сделался учителем и образцом для подражания всех, так как в смерти каждый видит Его чистое настроение и так как обязанность каждого побеждать зло, не останавливаясь ни перед какими страданиями, способствующими этой моральной победе. Все должны, подобно Христу, умереть для того, что происходит от злого принципа, и ожить для Бога и доброго духа. Христос оставил пример, да последуем ему. В этом смысле нужно понимать слова евангелиста о Христе: *Пришел к своим и свои Его не приняли; а тем, которые приняли Его, верующим во имя Его, дал власть быть чадами Божиими* (Ин.1:11–12).

Но как ни велика была победа в смерти Христа над злом, все же злой принцип не был окончательно побежден. Злой дух и после смерти Христа не потерял вполне своего права на обладание миром. Как до смерти, так и после нее и даже еще теперь есть слишком много людей, над которыми зло имеет полную власть. Самолюбие и чувственность до сих пор не перестают быть главными побуждениями воли, так что царство зла доныне существует вместе с царством добра, насчитывая огромное число членов. Христос только разорвал узы зла, совершенно было затянувшие древнее человечество, проломал, так сказать, брешь в неприступных древних твердынях зла и показал пример, как следует побеждать зло и жить для добра. Окончательное же изгнание злого духа из мира – задача будущего, которую человечество не раньше исполнит, чем, когда все обратятся

–278–

к добру и станут жить по закону и разуму. Скоро ли, поздно ли наступит такое время, но оно должно когда-нибудь наступить, ибо торжество добра есть безусловный постулат практического разума.

«Легко видеть, заключил Кант свое рассуждение об историческом Христе и историческом изображении борьбы со злом, легко видеть, что если разоблачить это живое и вероятно

для своего времени единственное и популярное представление от его мистической оболочки, то оно (его дух и разумный смысл) имело практическую веру и обязательность для всего мира во всякое время; ибо оно достаточно близко к каждому человеку, так, что он может отсюда узнать свою обязанность». Нравственный же смысл всей этой истории состоит в том, что мы не иначе можем быть спасены, как радикально изменив свое злое настроение; что мы должны бороться не против чувственных наклонностей, а против первоначального зла, которое в разуме и свободе и принадлежит к первоначальным побуждениям нашей природы, что нужно неизменно до конца жизни сохранять однажды приобретенное доброе настроение в уверенности, что против него ничего не могут сделать страшные силы зла (врата ада не одолеют его), и что нужно оставить надежду умиловать Бога жертвами и внешним и подвигами благочестия; одним словом, что наше спасение в добром образе проведенной жизни. Ни молитвы, ни жертвы, ни умилования или заклинания не имеют здесь ровно никакого значения и даже вредны для чистой нравственности, когда в них, вместо доброго образа жизни, получают спасение. Также смотрит на этот предмет и вера Христова. Хотя в евангелиях иногда говорится о внешних средствах спасения, но бесспорно, достоинство их нужно измерять по правилам разума. Христос не хотел слепой веры, а тем более суеверия, и дал каждому право разумно истолковывать Его слова, сказавши однажды: *не возбраняйте никому, ибо кто не против нас, тот за нас* (ср. Лк.9:50; Мф.12:30).

—279—

Морально-религиозные антиномии и их разрешение

Достигши последнего пункта в изложении моральной религии можно было бы остановиться и потребовать веры в оправдывающее настроение. Кажется, достаточно доказано, что спасение в нас самих, и именно в вере в нравственно-практический идеал, в моральное настроение. По крайней мере можно с вероятностью рассчитывать, что приведенные доказательства вполне убедительны для каждого разумного человека, желающего знать, что такое религия и в чем состоит

оправдание. Но так как моральная религия не оставляет без разрешения ни одного возражения, поставляемого со стороны разума, то дальнейшая наша задача разрешить эти антиномии разума относительно настроения. Кант находит три таких антиномии и решает их последовательно по мере возрастающей трудности, причем вопрос кажется ему настолько важным, что он пересматривает его два раза (68–81 и 123–130 ss).

Первая антиномия касается несоответствия между требованием морального идеала и морально-практической деятельностью человека. Закон гласит: «будьте святы (в своем образе жизни), как свят Отец ваш небесный; ибо это – идеал Сына Божия, поставленного для нас первообразом»; между тем человек от природы злой и бесконечно удален от добра, так что ему, при настоящем недостатке собственной справедливости, едва ли когда-либо удастся осуществить моральный идеал, тем более, что человек не знает ни одного момента в своей жизни, когда бы он мог по справедливости сказать, что он исполнил весь закон или воплотил в себе идеал. Те добрые дела, которые мы в состоянии совершить и совершаем, не есть абсолютное добро, а лишь незначительная часть того, что мы постоянно обязаны делать. Итак, если в опыте никогда не может быть указано наступление полной святости, то как мы можем быть оправданными? Как, по-видимому, ни труден вопрос, но его легко разрешить после того, что нам известно об условиях опытного и трансцендентального познания. Но, очевидно, что,

–280–

говоря о настроении, мы должны судить о нем по трансцендентальным понятиям. Значит, антиномия призрачная и обоснована на смешении понятий, вследствие чего моральная религия, несколько не поколебленная в своих правах, по-прежнему продолжает учить, что добры не дела, а настроение, с каким они совершаются, и свят не тот, кто совершает много эмпирически добрых дел, а тот, кто принял в верховную максимум своих поступков доброе настроение. Но можно далее спросить: как настроение возмещает недостаток добрых дел? Как в нравственной области можно одно поставить вместо

другого? Проблема кажется еще труднее и неразрешимее. – Чтобы правильно понять ее и разрешить, нужно обратить внимание на сущность настроения. Было уже не раз сказано, что настроение, как произведение доброй воли, факт сверхчувственный и не познаваемый всецело в опыте, так как внешнее поведение никогда не может обнаружить всей силы доброго настроения. О достоинстве и значении его нужно составлять умозрительное заключение, образовать представление по правилам разума, на подобие того, какое существует в разуме Бога; а тогда окажется, что доброе настроение имеет бесконечную цену и действительно оправдывает нас пред Богом, восполняя пред Его правосудием необходимый недостаток временных добрых дел. Следовательно, хотя человек, рассматриваемый эмпирически, как действующий и познаваемый во времени, никогда не достоин спасения, насколько его дела никогда не достаточны для оправдания; но рассматриваемый умозрительно он может надеяться на божественное благоволение, если постоянно сохраняет в себе доброе настроение. Были бы только добрые дела и непрерывное совершенствование в моральном добре, и настроение, постигаемое Богом «в Его чистом интеллектуальном воззрении» оправдывает нас пред законодателем. Другими словами: доброе настроение, сделавшееся безусловною максимою нашей воли и доказанное в течение жизни в морально добрых делах, оправдывает нас потому, что и Бог, созерцая это настроение, признает его добрым и вменяет в нашу заслугу вместо дел.

Вторая антиномия относится к вопросу о моральном

–281–

счастье. Пусть настроение имеет абсолютное достоинство, но где ручательство, что человек может достигнуть морального счастья, т.е. навсегда сохранить неизменным моральное настроение? Очень возможно, что настроение в течение жизни будет изменяться и что не все поступки будут следовать из него, а и из других побуждений. А если настроение изменчиво или, по крайней мере, нам чрезвычайно трудно определить, изменилось ли оно, или осталось постоянным, то как можно говорить о

спасающем неизменном настроении, когда нет ничего легче, как впасть в ошибку при суждении о нем? Обыкновенный ответ: «конец добр – все добро», само собою разумеется, не имеет смысла, потому что спасение совершается не экспиациями, клятвами и обещаниями, что предполагается в этом ответе, и есть следствие целой жизни, а не части ее, хотя бы то и сопровождавшейся добрыми делами. Точно также за постоянство настроения не ручается и продолжительное пользование физическим счастьем, ибо это счастье не необходимо соединено с моральным, хотя хорошо настроенный и в праве верить, что вместе с моральным добром «и прочая приложатся ему». Таким образом, вопрос в том: можно ли безошибочно заключать о неизменности морального настроения, чтобы на ней обосновать надежду спасения?

И это затруднение легко решить, выходя из понятия чистой морали и настроения. Если в области моральной религии ничто не имеет места, что не вытекает из чистого настроения, то, конечно, само настроение должно быть нашим утешителем и надеждой на достижение морального счастья; т.е. должно заключать само в себе уверенность в своей неизменности. Морально-доброе настроение, однажды принятое в максимум воли, должно быть, по идее, постоянно добрым совершенно так же, как злое настроение неизменно остается до возрождения злым. Отсюда тот, кто долгим опытом жизни показал твердость принятой им в волю доброй максимы и разум которого свидетельствует, что он никогда более не изменит этому доброму настроению, тот в праве надеяться, что зло никогда более не приблизится к нему, а доброе настроение не оставит его, хотя бы жизнь его продолжалась в бес-

–282–

конечность после смерти, где мы будем находиться в иных условиях. Напротив, тот, чья жизнь представляет смену добра и зла, или, правильнее, чье настроение не постоянно; тот должен оставить надежду на возрождение, следовательно, и на спасение, даже если бы жизнь его, как и жизнь доброго, продолжалась в бесконечность, потому что однажды допущенное в побуждении воли злое настроение остается

всегдашнюю максимой воли. Поэтому, если для первого доброе настроение является утешением и надеждою, то для второго оно становится страшным обличителем и грозным судьей, который судит с величайшею строгостью и не сдается ни на какие компромиссы. «Следовательно, доброе и чистое настроение (которое можно назвать добрым и царственным духом), создаваемое в нас, производить веру в свою твердость и неизменность и есть утешитель (параклет), когда наши недостатки озабочивают нас относительно его (настроения) твердости». Впрочем, так как мы не в состоянии прозреть в интимнейшее содержание настроения и обнять его единство в одном интеллектуальном воззрении, то, чтобы не произошло обмана, на счет истинных побуждений нашей воли, мы должны смотреть на добрые дела и по ним судить о настроении. Но, с другой стороны, так как в опыте никогда не обнаруживается настроение в своей совершенной чистоте и дела никогда не могут быть верными показателями истинных побуждений, то антиномия опять встает в полной силе и кажется совсем неразрешимой. Значит, не может быть необходимой уверенности в деле оправдания относительно постоянства доброго настроения; значит возможны боязнь и заблуждение об истинном характере побуждений, и настроений отнюдь нельзя считать утешителем. Особенно же при конце жизни должна возникать опасность за собственное спасение, когда и настроение для нас не познаваемо вполне, и когда нет уже времени для совершения добрых дел. Чтобы избежать подобных сомнений и безнадежности, а также практически разрешить антиномию, Кант советует, по слову Апостола, *устраивать свое спасение со страхом и трепетом* (Флп.2:12), не откладывая исправления до конца и не обманывая себя

—283—

насчет настроения и его спасительности при недостатке добрых дел.

Третье и последнее возражение (антиномия) против самооправдания человека представляет наибольшую трудность. Пусть доброе настроение признано достаточным для спасения и действительно спасает, но нужно еще решить проблему о самом

настроении. Нужно именно знать, откуда у нас является доброе настроение, когда мы от природы радикально злы? Нужно доказать, как человек, испорченный от природы, может надеяться стать богоугодным человеком, когда он постоянно носит в себе сознание нравственной вины, за которую он не имеет возможности удовлетворить правде Божией? Или, если происхождение настроения не исследуемо, и оно составляет тайну в моральной религии, то нужно по крайней мере, определить, как понимать оправдание от первоначальной вины, если мы радикально злы, хотя бы мы и приняли добро в постоянную максимум действий и совершили добродетельные поступки? Ведь от того, что, после изменения сердца, мы не делаем новых преступлений и живем добродетельно, мы еще не заплатили за старый долг грехов, за первоначальное преступление, так что оно должно оставаться нашей всегдашней виной. Точно также, сколько бы мы ни стремились к моральному совершенству и сколько бы ни совершили после возрождения добрых дел, мы все-таки не делаем ничего сверх должного, ибо, стремясь к этому совершенству и умножая добрые дела, мы только исполняем то, что, по требованию самозаконодательного разума, составляет нашу постоянную обязанность и что мы должны непрерывно делать. А если мы никогда не можем совершить ничего сверх должного, то ни настроение, ни добрые дела не в состоянии загладить первоначальной вины, и человек должен прийти в отчаяние за свое спасение.

Церковная вера, рассуждает Кант, разрешает эту проблему так же легко, как и поверхностно. Признавая И. Христа Сыном Божиим, воплотившимся для нашего спасения и удовлетворившим чрез свои добровольные страдания с избытком правде Божией за грехи всего мира, эта вера ни на минуту не сомневается, что всякий может

–284–

быть спасен чрез веру в сверхдолжные заслуги Христа. Стоит только верить во Христа, учит церковь, как Бога, чтобы быть оправданным; вера – единственное средство спасения для каждого. При этом церковь, исповедующая это учение, не

делает даже различия между добрым и злым в отношении оправдания, уравнивая того и другого чрез слепую веру во Христа.

Но как, по-видимому, ни просто и ни естественно с формальной стороны такое учение, оно не может устоять пред судом разума. Скрытые в нем противоречия тотчас обнаружатся, как только коснется его критическая мысль. Конечно, всякий необразованный и особенно грешник охотно примет это учение, освобождающее его от обязанности делать добро, но ни один умный не согласится с подобною догмой. Что бы кто ни говорил, а никак нельзя понять, почему заслуга другого лица освобождает меня от вины и оправдывает. Первоначальная вина, или радикальное зло, не есть денежный долг, который можно простить или перевести на другого человека, согласившегося заплатить наш долг, но вина – «вселичнейшая» (Schuld allerpersönlichste), такая, заплатить за которую никто не может, кроме самой согрешившей личности. Поверивши даже, что когда-нибудь был такой великодушнейший человек, который своими невинными страданиями хотел освободить людей от первоначального зла, – все же нельзя думать, что это ему удалось, ибо он только принес удовлетворение за свою собственную вину и искупил от греха себя, но не за вину всех, что невозможно. Не следует забывать, что здесь речь о моральной вине, за какую должен быть наказан всяк согрешивший. По этой причине ни один разумный человек не может верить в искупляющие заслуги Христа (пользоваться ими *utiliter*), а должен сам стремиться и устраивать свое спасение. Но тут опять новое затруднение. Так как никто не может сделать ничего сверхдолжного, чтобы загладить первоначальную вину, то на долю каждого умного человека выпадет или полная безнадежность относительно своего спасения, или же вера в искупляющие заслуги Христа, т.е. суеверие. Возникает, таким образом, безусловно неразрешимая моральная антиномия. Тезис гласит: нужно ве-

–285–

рить в оправдывающие заслуги другого, чтобы начать добрую жизнь и быть спасенным; в антитезисе, наоборот,

говорится: нельзя верить в эти заслуги, чтобы не впасть в суеверие и не разрушить нравственности. Антиномия эта и действительно не разрешима, если судить о ней по принципам теоретического разума и рассматривать человеческую свободу со стороны ряда причин, определяющих ее связь с действием, потому что понятия, входящие сюда, превосходят наше теоретическое понимание, но практически антиномия не содержит никакого противоречия. Практически спрашивается не о том, что физически, но что морально должно быть первым в употреблении нашего произвола, т.е. следует ли нам начинать наше исправление с веры в то, что сделал для нас другой, или с веры в то, что мы сами обязаны сделать. В этой постановке вопрос уже не представляет трудности для разрешения; у каждого умного уже заранее готов ответ на него; так что последняя антиномия, понятая в моральном смысле, и соединенное с нею затруднение не без основания могут быть устранены.

Было уже сказано, какова сила морального настроения и как Бог, созерцая это настроение в его интеллектуальном единстве, судит по нему человека. Однако, предполагая, что доброе настроение сделалось максимой человека, возможно еще раз спросить: в какое время человек должен понести наказание за первоначальную вину, если таково требование божественной справедливости, чтобы грешник непременно был наказан? Очевидно, что наказание не может быть исполнено и ни раньше, и ни позже исправления. В первом случае оно не было бы наказанием за первоначальную вину, а наказанием за другие грехи; во втором, – когда человек уже стал предметом божественного благоволения, оно было бы несправедливо и противоречило бы правде Божией. Но если наказание не может быть исполнено ни прежде, ни после исправления, то это не значит, что божественная справедливость может быть удовлетворена и без наказания. Нужно найти такой пункт времени, когда бы наказание и чувствовалось как наказание и было бы удовлетворяющим за первоначальный грех. Именно этот пункт можно указать в

–286–

момент изменения самого настроения. И подлинно, если изменение настроения есть оставление зла и переход к добру, то этот переход не может произойти без некоторой боли. Чувство внутреннего разлада и обновления причиняет страдание тем более мучительное, что истребляемые злые наклонности воли пустили глубокие корни в природе человека, и деятельность по злым убеждениям обратилась в привычку. Человек жил возле и, не замечая моральных побуждений, пользовался покоем и физическим счастьем. Но с момента обновления этот покой и это счастье теряется. Глубокий разлад и противоположность между моральными и чувственными побуждениями, добром и злом, царством света и тьмы, выступает в первый раз пред сознанием с поражающей ясностью; грешник замечает бесконечную пропасть греха и внутренне содрогается за свое прежнее состояние. Правда тут испытывается вместе с тем и чувство моральной радости, чувство обновления и примирения с Богом. Сталкиваясь между собою, эти различные чувства причиняют то высочайшее страдание, о каком только можно составить представление; это – величайшая драма, вполне достаточная для оправдания; это – скорбь, несравнимая ни с какою другою скорбью. Здесь соединяются одновременно два моральных акта, так что это не два, раздельно существующее друг от друга, а один слитный моральный акт, где нельзя с уверенностью сказать, что чему предшествует и последует. Страдание есть зараз произведение того и другого единовременного акта, не смотря на кажущуюся их раздельность, вследствие чего здесь одинаково справедливо как первое положение, что принятие в максимум воли доброго принципа производит страдание, так и второе, что страдание происходит от возрождения и оставление зла. Такое страдание, будучи наказанием за первоначальную вину, есть действительное умирание ветхого человека, распятие плоти со *страстями и похотями*, оно, как самое болезненное из всех страданий, есть совершенное обновление сердца и принятие настроения Сына Божия в свою постоянную максимум. После этого возрождения, человек, если бы физически и оставался неизменным и казался еще заслуживающим наказания, как умо-

постигаемое существо, пред нелицемерным судом Бога, новое творение, над которым не тяготеет более первоначальная вина. Между тем страдания на том обыкновенно не оканчиваются. Изменение настроения почти всегда служит началом новых бедствий. За исключением весьма редких случаев, добрый обыкновенно подвергается преследованиям со стороны мира, переносит всяческие лишения и даже рискует собственной жизнью. Разумеется, добрый терпит эти страдания с радостью, почерпая в них новый силы для борьбы со злом. Он не ропщет на судьбу и своих преследователей, ибо его счастье – не физическое, а моральное, и он хорошо знает, что его доброе настроение – причина всех физических бедствий. Все же от такого сознания жало страданий не притупляется; они сопровождаются такою же мучительной болью, как и страдания грешника, и потому могут быть названы искупляющими страданиями. А так как, далее, чрез них и чрез настроение грешника, возмеща первоначальный долг грехов, оправдан, то страдания эти правильно называть замещающими страданиями. Настроение – начало спасения; страдания – действительная заслуга его, или, что одно и то же, само настроение и заслуга оправдания, насколько оно, будучи добрым и святым, по большей части сопровождается страданиями. Воплощая эту идею в образе исторического лица, который был добрым и вместе с тем страдал, мы станем смотреть на него и особенно на его страдальческую смерть, как на единственное средство спасения и искупления. Но и без доказательств, ясно, что это заблуждение, ибо, по содержанию идеи, мы постоянно обязаны делать то же самое и действительно умираем для мира и греха, коль скоро воспоминаем доброе настроение. Впрочем, не будет большой беды, если мы, соответственно идее совершенного человека, станем считать оправдание следствием практической веры в Сына Божия, или моральный первообраз человечества, только бы мы не забывали своих обязанностей.

Таким образом и третье затруднение устранено. Найдены средства оправдания, достойные Бога и человека. Божественная правда, по суду практического разума,

удовлетворена: чистое моральное настроение и сопровождающая

–288–

его страдания соответствуют божественной справедливости. Остается лишь указать верховное условие оправдания, постулируемое моралью. Человек не может сделать существующего несуществующим, как равно, будучи достойным оправдания, не может сам себя оправдать и уничтожить первоначального греха. Заслуги не то же, что реальное оправдание, и страдания не есть действительное искупление. Это только сродства, хотя и достаточные для того, чтобы нам быть святыми; необходимые условия, без которых оправдание не может произойти. Но сделать себя святыми не в наших силах; это может совершить только божественная благодать, вменяющая нам во спасение наши заслуги. Вот крайний пункт, до какого доходит моральная религия и во что она не отказывается верить. Благодать, «как решение Бога даровать нам блага», и оправдание чрез благодать – последнее понятное слово в системе моральной веры. Дальше этого никакое разумение не простирается. Если же историческая вера хочет нас научить большему, то она обманывает и себя, и других. Так, например, церковь заблуждается, когда, олицетворяя идею благодати в образе И. Христа, проповедует, будто благодать дается нам даром ради искупительных заслуг Христа. Разум отвергает эту мысль и, конечно, он прав в своем отрицании. Подобным же образом и в других пунктах, при единстве основных принципов, разум расходится с верою, неодинаково понимая условия освящения. То, что в морали первое и главное, то в церкви второстепенное, и наоборот. По идеям разума, настроение и добрый образ жизни – *causa efficiens*, а благодать – *causa finalis* оправдания; по учению веры, незаслуженная благодать – единственный совершитель нашего спасения. Сколько тут и там правды, теперь для всякого очевидно. Поэтому, чтобы и церковную веру сделать согласною с моральною, нужно истолковать ее по принципам разума. Тогда получится у нас одна спасающая вера, вера рациональная в первообраз богоугодного человечества, и одно средство для

оправдания (усвоения благодати) – та же вера, или чистая моральная жизнь, соответствующая настроению. Вместе с тем и главные догматы христианства о воплощении и благодати, как со-

–289–

гласованные с разумом, получать значение и станут символами моральной религии. Отсюда положение: «нужно верить, что был однажды человек, который чрез свою святость и заслуги (о чем разум ничего не говорит) принес удовлетворение не только за себя (в отношении своей обязанности), но и за всех (за недостатком в отношении их обязанностей), чтобы надеяться на возможность сделаться нам блаженными под условием этой веры, хотя и при посредстве доброго образа жизни; – это положение не выражает ничего иного, как только то, что нужно всеми силами святого настроения стремиться к богоугодному образу жизни, чтобы иметь право верить, что любовь Бога (заверяемая нам чрез разум) к человечеству из созерцания чистого настроения восполнить каким бы то ни было образом недостаток дел; только бы человечество всеми своими силами стремилось к Божьей воле». А тот догмат, будто Христос своими страданиями и смертью удовлетворил правду Божью за грехи всех и снискал у Бога спасающую нас благодать нужно понимать такт, что заслуги Христа только тогда полезны для нас, когда мы исполним все свои человеческие обязанности и не будем ожидать, что кто-либо исполнит их за нас или вменит нам чуждую справедливость.

Едва ли следует после того доказывать, какие преимущества для религии и доброго образа жизни имеет эта дедуцированная идея оправдания из чистого морального настроения. В положительном смысле эта идея означает, что спасение наше возможно только при том условии, когда мы сделаемся добрыми, восприимем в себя святое настроение и докажем его добрыми делами, причем та же идея, отвечая на спекулятивный вопрос относительно надежды на прощение первоначальной вины, является нашим утешителем, без которого нравственные побуждения и борьба со злом казались бы обманчивыми. Отрицательно же наша идея еще богаче

последствиями. Всякий, постигший ее значение, увидит, что спасение не в умиловительных жертвах, заклинаниях молитвах и т.п. формах, но в обновлении сердца и доброй жизни; а понявши это, он перестанет сомневаться насчет своей будущей судьбы. В нем будет говорить неподкупный голос со-

–290–

вести, который или оправдает его, или осудит; голос тем более строгий и справедливый, что пред ним нет извинения, ибо совести нельзя подкупить. Пусть каждый помнит это, пусть знает, какой суд совести ожидает его и, помня, пусть боится оказаться не оправданным пред самим собою. Не в покаяниях и молитвах священника наша надежда, а в сознании сделанного добра. Тут нет места для молитвы, которая, как опиум, усыпляет совесть и лишь увеличивает вину грешника. Итак, кому дорого свое спасение, тот не теряй ни минуты для совершенствования в добре. *Мирись с соперником твоим скорее, пока ты еще на пути с ним, чтобы соперник не отдал тебя судье... и не ввергли бы тебя в темницу (Мф.5:25).*

Здесь оканчивается учение Канта об оправдании, чтобы перейти затем в учение о церкви, как моральном царстве Божиим. Теперь показано не только то, что мораль единственно спасающая и разумная религия, но и то, что христианская вера должна перейти в моральную, если хочет быть верою разумною и универсальною, ибо это безусловная заповедь, «чтобы человек начинал с улучшения жизни, как верховного условия, под которым единственно может находиться спасающая вера».

Пересмотр принципов моральной религии Канта покажет, насколько справедливы эти притязания философа.

(Следует разбор).

А. Кириллович

Извеков Н.Д., свящ. Несколько документов по вопросу об открытии православной духовной академии в г. Вильне // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 11. С. 345–367 (2-я пагин.).

–291–

Первое посещение Троицкой лавры и академии Высокопреосвященнейшим Сергием, Митрополитом Московским и Коломенским

Был довольно теплый и ясный день 23-го сентября. Часы на лаврской колокольне пробили половину третьего. Торжественно гудел царь-колокол и от его мерных ударов звуки могучими волнами неслись над всем посадом. По улицам и на площади, пред святыми вратами и внутри обители толпился народ. Приближались те, давно ожидаемые, минуты, когда лавра Сергиева должна была встретить своего нового Священно-архимандрита. Вместе с народом толпились и мы, профессора и студенты академии, и тем напряженнее было наше ожидание, что мы готовились встретить не только своего Архипастыри, но и ближайшего начальника и покровителя академии. При разговорах, как всегда бывает в подобных случаях, не было конца разным, предположениям, ожиданиям и надеждам. Думали и гадали, конечно, все на одну и ту же тему: что-то будет и как-то будет? Московская академия имела, по-видимому, основание во вступлении на святительскую кафедру первопрестольной столицы Высокопреосвященнейшего Сергия видеть для себя некоторый праздник. В семьдесят девять лет своего существования не один раз торжественно встречала она новых Московских Владык. Начиная с Высокопреосвященного Августина, который был, так сказать, ее крестным отцом и при котором она получила свое начало, встречала она потом и Филарета, и Иннокентия, и Макария, и Иоанникия и Леонтия, но ни при одной из этих встреч не могла она чувствовать и ожидать того, что чувствовала и ожи-

–292–

дала теперь. Первый раз во всю свою жизнь она переживала теперь то, что другим академиям приходилось уже переживать и прежде. Первый раз ей выпадало на долю в лице своего начальника и покровителя, Архипастыря Московского, встречать своего собственного питомца. Нам приходилось читать трогательные описания того, как какой-либо архиерей приезжал в свое родное село, где его старички-родители доживали свои век в скромной доле служения сельской церкви. Нет у них сил сдержать слезы радости при виде милого сына, но и земно кланяются они своему сыну-Владыке. Их естественное чувство родственной радости еще более усиливается сознанием что теперь наступает для них хорошее время, когда никто уже их не обидит и во всех своих добрых желаниях и начинаниях они найдут всегда у сына-Владыки мощную поддержку и покровительство. Нечто подобное испытывала и Московская академия, *alma mater* Высокопреосвященнейшего Сергия, приговариваясь встретить своего сына-Владыку.

Зазвонили все колокола лавры и посадских церквей, прозвучал свисток локомотива и давно ожидаемый московский поезд подошел к платформе. Для встречи Владыки собрались на станции ко времени прибытия поезда: ректор академии архим. Антоний, ректор Вифанской семинарии архим. Антоний, казначей лавры арх. Никон, эконо́м о. Досифей, настоятель Гефсиманского скита о. Даниил, соборные иеромонахи, полицеймейстер Сергиевского посада, и.д. городского головы, многие другие представители местной администрации и масса народа. По остановке поезда духовенство вошло в вагон и представилось там Владыке-Митрополиту, который затем вышел на платформу и, осенив себя крестным знамением, а народ святительским благословением, произнес: «Благословение Господне, по молитвам великого угодника св. преподобного Сергия, да пребудет над вами». Преподав благословение присутствующим, Владыка проследовал в парадные комнаты вокзала, где и.д. городского головы г. Кочерыгин, поднося на блюде хлеб-соль от жителей Сергиевского посада, обратился к нему с следующим приветствием: «Ваше Высокопреосвященство, милостивый

Архипастырь и Отец! От имени всех граждан Сергиевского посада осмеливаюсь выразить чувство глубокой радости по случаю назначения Вашего Высокопреосвященства на Московскую святительскую кафедру. Память о Вас уже более тридцати лет живет в сердцах наших: мы хорошо помним то время, когда еще только начиналось Ваше великое многотрудное служение на пользу церкви, когда Вы были поставлены во главе духовной академии. Поднося хлеб-соль, этот малый знак нашего глубочайшего уважения, смею испрашивать Вашего архипастырского благословения и Ваших святительских молитв». – На это приветствие Владыка-Митрополит отвечал милостивым благожеланием: «Да будет Божие благословение, молитвами угодника Божия, на вас, семействах ваших и во всех делах ваших. Желаю, чтобы хлеб-соль не оскудевала в домах ваших, а добрые предания и нравы процветали в этом святом месте». – Благословив всех присутствовавших, Владыка по разостланным коврам проследовал к парадному подъезду станции и вошел в приготовленный для него экипаж. При неумолкаемом звоне всех посадских колоколов парадная, запряженная четвернею-цугом карета, предшествуемая и сопровождаемая длинным рядом экипажей, с торжественною медленностью двинулась по улице, на обеих сторонах которой толпился народ, стремившийся получить благословение нового Архипастыря. Возле Пятницкой церкви на встречу Владыке с святыми иконами и хоругвями вышло в облачения все духовенство посадских церквей. Владыка-митрополит вышел из кареты, приложился к св. кресту, благословил всех священнослужителей и, осенив народ, проследовал далее ко вратам святой обители. Здесь, можно сказать, уже вся лавра ожидала своего пастыря. По обеим сторонам святых ворот блестящими рядами выстроились восемнадцать хоругвей и тридцать восемь иеромонахов и иеродиаконов в золотых парчовых облачениях. Во главе встречавшей Владыку братии были: настоятель Махрищского монастыря игумен Амфилохий, ризничий лавры архимандрит Афанасий со св. водой и о. наместник архимандрит Павел со

святым крестом. Выйдя из кареты, Владыка-митрополит приложился ко кресту,

–294–

облачился в мантию, принял в руку посох и, осенив народ, переполнявший площадь, вступил во врата обители. При ясной погоде, крестный ход, шествовавший чрез весь монастырь к Троицкому собору, представлял собою в высшей степени красивое и внушительное зрелище. Впереди всех, облаченные в стихарях, послушники несли хоругви, за ними следовал громадный лаврский хор с мальчиками, одетыми в парадные кафтаны, при громком и стройном пении тропаря: «Благословен си Христе Боже наш». За хором певчих тянулся длинный блестящий ряд облаченных иеродиаконов, иеромонахов и архимандритов, затем несли запрестольные крест и икону, иподиаконы следовали с трикирием и дикирием в руках и наконец шествовал сам Владыка в мантии, белом клобуке и с посохом, сопровождаемый несметною толпой народа. На пути к собору Владыка неоднократно останавливался и на все четыре стороны благословлял народ.

Вступив в Троицкий собор при пении тропаря «Иже добродетелен подвижник», Владыка-митрополит приложился к местным иконам и святым мощам Преподобного Сергия и затем удалился в алтарь и стал возле св. престола. После провозглашения архиdiaконом краткой ектеньи и многолетия, Владыка вышел из алтаря и приложился к св. кресту и еще раз к мощам Преподобного Сергия. В это время о. наместник лавры от лица всей братии поднес Его Высокопреосвященству св. икону Преподобного Сергия в серебряной вызолоченной с эмалью ризе и сказал краткое приветствие. Владыка-митрополит принял и облобызал икону, выразил свою благодарность о. наместнику и затем, став на амвоне, обратился к братии и народу с следующим словом:

«Много лет тому назад вошел я в эту древнюю и святую обитель и водворился в другой, учебной обители, находящейся в стенах ее. Там я не только учился наукам, но и навикал послушанию. Для меня было утешением быть в подчинении. Потом, чтобы лучше навикнуть послушание, я приняли

иноческое звание и в этом самом храме, на этом месте неожиданно для меня наречено мне имя, которое недостойно ношу. Вскоре затем

–295–

у этого св. престола я получил первую священную степень: был рукоположен в иеродиакона. Господу Богу угодно было, чтобы в течение шестнадцати лет я оставался в этой святой обители и находился в послушании у моих добрых незабвенных начальников, которым да будет вечная память».

«Не по своему хотению я вышел отсюда, но был выведен изволением Божиим. Прошло время послушания и наступило для меня бремя начальствования. В нескольких епархиях мне пришлось быть пастырем словесных овец. Теперь если бы кто меня спросил: что легче – жить в послушании, или начальствовать; то не только по учению Св. Отцов, но и по собственному опыту, при всех, не обинуясь, скажу: легче быть подначальным, нежели повелевать. Был я послушником, исполнявшим мне повеленное с готовностью, и я был спокоен. В моих недоумениях я обращался к начальникам и приснопамятному архипастырю Московской церкви, в Бозе почивающему митрополиту Филарету. При моих ошибках получал указание, как их должно исправлять. Малое стадо, мне вверенное, юношество учащееся, шло за мной, и мы под общим руководством начальствующих вели жизнь безмятежную. Но когда пришло для меня время повелевать, – я почувствовал себя одиноким: не у кого мне было спрашивать советов, другим надобно было их давать; никто меня не предупреждал, как должно было действовать, надобно было других вразумлять, за других отвечать».

«Ныне, призванный руководить здешнюю паству, я чувствую бремя более тяжким, потому что к нему присоединяется еще и управление этою великою обителью. В сем затруднении повергаю себя в настоятельство тому, кто первый здесь возрастил многих чад послушания, кто в течение пяти веков настоятельствует в сей обители. Ему возвещаю печаль мою, от него требую помощи и таинственного наставления, как мне действовать. Достоин подражания дух его

кротости, которым он и строптивых обуздывал; любезен моему сердцу дух той простоты, в которой он жил; вожденен дух его совета, силою которого он давал вразумления не только своим ученикам, но и лицам высоким в обществе.

—296—

Приходя сам, привожу и вас, братия, к сему целебоносному гробу. Не столько меня почитайте настоятелем, сколько сего приснопамятного настоятеля, свыше во святых благодатно на нас призирающего. В его наставлениях ходите, в его духе живите и действуйте. Когда он жил на земле, то свет добродетельной жизни исходил из пустыни и приводил к нему многих. В настоящее время множество богомольцев посещают эту обитель. Их должны мы утешать богослужением, назидать словом, кто может, а все примером, ибо добрый пример есть лучший учитель, и поэтому мы должны вести себя так, чтобы никто не мог сказать о нас укоризненного слова, а наоборот, вынес убеждение, что и в настоящее время здесь есть люди, крепкие правами, благим житием и молитвою».

«Миряне, входящие в эту святую обитель, более всего да помнят, что они пришли сюда для молитвы пред мощами Преподобного, и по его молитвам каждый получит утешение, какое кому потребно. Всем же, меня сретившим и здесь предстоящим, желаю здоровья, мира и спасения. Господь Бог молитвами Своего угодника Преподобного Сергия да помилует и спасет нас, яко благ и человеколюбец».

Благословив затем всю лаврскую братию и всех присутствовавших, Владыка-Митрополит проследовал в южные двери собора и обошел все святые обители, прикладываясь к св. мощам: преп. Никона, святителей Серапиона и Иоасафа, преподобных Дионисия, Михея и Максима грека. Посетил Владыка и Филаретовскую церковь, где положил земной поклон пред гробницей своего приснопамятного наставника и руководителя, великого иерарха русской церкви митрополита Филарета, и поклонился гробницам митрополита Иннокентия и наместника лавры архимандрита Антония. Лишь в исходе четвертого часа Владыка, непрестанно благословляя теснившийся к нему народ, вступил наконец в свои

митрополичьи покои. – Здесь его уже ожидала вся академическая корпорация, чтобы представиться своему новому начальнику и покровителю. Когда Владыка-митрополит вошел и остановился на середине зала, ректор академии арх. Антоний обратился

–297–

к нему с следующим кратким приветствием: «Ваше Высокопреосвященство, Милостивый Архипастырь и Отец! Московская духовная академия, преимущественно пред прочими, издавна, стояла в особенно близких, сыновних отношениях к своим архипастырям. Тем с бóльшей любовью встречает она ныне, в качестве своего Архипастыря, Ваше Высокопреосвященство, как ее прежнего ближайшего начальника, и просит на будущее время не оставить ее Вашим Архипастырским руководством и отеческою любовью, а теперь преподать ее представителям Ваше Святительское благословение». В ответ на это, Владыка, обращаясь к о. ректору и всей академической корпорации, произнес:

«Мне очень приятно слышать это. Всматриваясь в ваши лица, я едва ли найду в числе их тех, кто были моими сослуживцами, едва ли многие здесь даже помнят меня; но мне хорошо знаком дух той церковной науки, которая насаждена была при самом основании академии и пребывала здесь всегда. Верю, что она и теперь живет в вас, представителях академии: ибо умирают люди, а дух церковной науки всегда жив».

«Желаю всем вам успеха в вашей научной деятельности. Я поставлен блюстителем закона, уставов и обрядов и от вас я не буду требовать ничего более того, что требую и от себя самого, – чтобы вы строго соблюдали все законы и уставы, которые вам даны. Мое дело – наблюдать, а ваше – исполнять. Если вы будете сохранять эти должные отношения, мы всегда будем жить с вами в полном мире, согласии и спокойствии».

«Каждый из вас, кто имеет личную нужду во мне, пусть обращается ко мне с полною доверчивостью, а с своей стороны я буду делать для вас все, что могу и что должно, с полною готовностью».

Все профессора и должностные лица академии были затем поочередно представлены о. ректором Его Высокопреосвященству, который, благословляя каждого, ко многим из них обращался с милостивым словом. Отпуская после того академическую корпорацию, Владыка припоминал, как во времена святителя Филарета справлялся лаврский праздник 25-го сентября, и удостоил пригласить

—298—

на этот день всех профессоров и должностных лиц академии после литургии на завтрак в свои митрополичьи покои. — Затем о. наместником лавры арх. Павлом представлена была Его Высокопреосвященству старшая монастырская братия, а также настоятель Гефсиманского скита о. Даниил и настоятель Махрищского монастыря игумен Амфилохий, которые поднесли Владыке св. иконы Черниговской Богоматери и преп. Стефана Махрищского.

Утром 24-го числа Владыке-митрополиту представлялись: духовенство церковей Сергиевского посада, игуменья Хотьковского монастыря Варсонофия, а также депутация от общества хоругвеносцев Сергиевского посада, поднесшая Его Высокопреосвященству, превосходно исполненный на кипарисе образ. Препод. Сергия и хлеб-соль. Владыка, приняв от хоругвеносцев свят. икону и благословив их, расспрашивал об их обществе и пожелал им и впредь трудиться на пользу и благолепие св. церкви.

С трех часов пополудни этого дня начались торжественные богослужения пятсот первой годовщины памяти великого подвижника и молитвенника земли русской Преп. Сергия. Не обычно-теплые и ясные дни, стоявшие во все продолжение сентября, а также пребывание в лавре нового Архипастыря Московского, привлекли в обитель Сергиеву такое множество богомольцев, что и многочисленные монастырские храмы не могли вместить и удовлетворить их всех, и густыми толпами теснились они при всех церковных дверях. В Троицком соборе после вечерни началось торжественное молебствие Преп. Сергию, которое совершал Высокопреосв. Сергей в сослужении ректора академии архим. Антония, ректора Вифанской

семинарии арх. Антония, наместника Сергиевой лавры арх. Павла, казначея арх. Никона, ризничего архим. Афанасия, наместника кафедрального Чудова монастыря арх. Товия и сорока двух иеромонахов и иеродиаконов в блестящих облачениях из золотого глазета. Весь акафист Преп. Сергию у его нетленных мощей читал сам Владыка-митрополит. – В седьмом часу пополудни, при торжественном колокольном звоне, Его Высокопреосвященство снова «со славою» прибыл в собор ко всенощному бдению. Всенощное начал чередной иеромонах, а Владыка молился

–299–

на настоятельском месте, возле правого клироса. После шестопсалмия читано было житие Преподобного Сергия. На литию и величание выходил сам Владыка-митрополит вместе с Преосвященным Угличским Никоном, а во время пения канона он помазывал освященным елеем всех богомольцев, прикладывавшихся к св. мощам Преподобного. Всенощное бдение закончилось в одиннадцать часов вечера и Владыка «со славою» возвратился в свои покои.

В девять часов утра 25-го числа раздался благовест царя-колокола к божественной литургии. После водосвятия из митрополичьих покоев началось торжественное шествие «со славой» Высокопр. Митрополита в Троицкий собор. Впереди шли попарно лаврские певчие в парадной форме, исполнявшие тропарь Преп. Сергию, а за ними диаконы с кадилами, иподиаконы с трикирием и дикирием, иеромонахи и архимандриты в мантиях и, наконец, сам Владыка в мантии и с посохом в руке, благословляя народ. Божественную литургию совершал Высокопреосвященнейший Митрополит Сергей в сослужении викария Ярославской епархии, Преосвященного Никона, епископа Угличского. На всех священнослужителях были надеты дорогие облачения из золотого глазета. При окончании литургии Владыка-Митрополит вышел на амвон и обратился к молящимся с следующим словом:

«Приидите ко Мню вси труждающиеся и обремененнии, и Аз упокою вы» (Мф.11:28).

«Это голос Спасителя. Кого же зовет Он? – Зовет всех тех, которые живут в міре и находятся в заботах, скорбях и грехах». *Приидите*, говорит Он, чтобы Я разрешил грехи ваши; *приидите*, – ради вашего спасения; *приидите* – и Я упокою нас, упокою в тихой пристани, вдали от опасностей».

«На свете нет человека, который проводил бы свою земную жизнь без забот, без печалей, без грехов. Но где то тихое пристанище, в котором можно обрести Спасителя, и под кровом его жить в спокойствии духа? – Эго пристанище есть наша церковь православная, вне которой нет спасения и в которой есть то, что нужно для жизни безмятежной, благодатной и благочестивой. Но так

–300–

как молвы житейские, волны страстей и печали века сего более или менее обуревают людей, где бы они ни жили, и к какому бы обществу ни принадлежали; то издревле многие души, искавшие Христа и спасения, стремились удалиться из міра в места, уединенные и пустынные. Такое удаление угодно Богу, ибо Сам Христос сказал о девстве, а вместе и всяком подвижничестве, в каком бы виде оно предпринимлемо ни было: *»могий вместити да вместит»* (Мф.19:12).

«Сему гласу внемля и *міра мятеж* рано оставив, преподобный отец наш Сергей вселился на сем месте, которое в его время было обиталищем только зверей. Здесь положил он начало подвижничества, устроил пустынную обитель, в которую стеклось много возжелавших быть учениками его, и многих он не только воспитал в иноческом послушании, но и поставил руководителями других. Здесь братия, ведомая примером и словом своего настоятеля, усердно подвизалась в трудах иноческих, изнуряя себя телесно, пребывая в бдениях и молитвах, довольствуясь сухоядением и скудным одеянием, обуздывая язык безмолвием, поработая духу страстные влечения».

«После сего иные подумают, та ли ныне здесь обитель, какую была пять веков назад? По внешности уже совсем не та: пустыня приняла вид многонаселенного града; на месте хижин, служивших келлиями, величественные здания; уединение

заменилось шумом молвы житейской; обитель, прежде обитаемая только иноками, теперь наполняется мирянами, приходящими и уходящими, а отчасти и в ней живущими. Но то, что составляет основание сей обители, можно назвать неизменным; *твердое основание Божие стоит, имущее печать сию; позна Господь сущия своя* (2Тим.2:19); дух монашества присноживущ и не позыблем. Он остался в наставлениях и преданиях наших первоначальников; он дает себя ощущать в продолжительности и порядке богослужения церковного; он еще дышит в доброй и назидательной жизни благочестивых старцев. Кто захочет, тот и ныне может жить духом подвижничества».

«Братия святые обители сия! Если вы, обременяясь скорбями и заботами мирскими, пришли сюда, чтобы обрести
–301–

себе спасение; то и живите духом подвижничества, которым одушевляет нас присноживущий настоятель наш, преподобный Сергий. Но, как внушает апостол, – *еще живем духом, духом и да ходим* (Гал.5:25). Хождение есть делание, сопровождаемое духовными плодами, которые в жизни иноческой выражаются в послушании, кротости и терпении, в целомудрии и воздержании, в нестяжании и незлобии. Если мир кругом вас; старайтесь, чтобы его приражения, хотя бы и касались ваших стоп, не проникали в наше сердце, и обрящете покой душам вашим».

«Все же, приходящие сюда, не того ищите здесь, что могло бы быть подвергнуто осуждению, но тем пользуйтесь, что служит ко спасению. В молитве пред мощами угодника Божия, в благоговейности и умиленном здесь богослужении, в наставлениях, духовных отцов и старцев, в посещении окрестных обителей, – вот в чем вы можете обрести отраду душам вашим. Аминь».

На торжественных богослужениях 24 и 25 числа в Троицком соборе, кроме массы посадского населения и собравшихся отовсюду богомольцев, присутствовали и некоторые почетные лица, как напр.: исполняющий обязанности Московского генерал-губернатора, начальник Московской губернии, д.с.с. А.Г. Булыгин, прокурор синодальной конторы, т.с. А.Н. Шишков, а

также представители местной администрации, профессора и студенты академии и преподаватели Вифанской семинарии.

После божественной литургии, которая окончилась в половине первого часа, Владыка-митрополит еще более трех четвертей часа благословлял теснившийся к нему народ и лишь около половины второго, при торжественном колокольном звоне «со славою», прибыл в свои покои. Здесь залы уже полны были множеством ожидавших Владыку приглашенных им гостей, в числе которых находились и все профессора, преподаватели и должностные лица академии и Вифанской семинарии. Преподав свое благословение всем присутствовавшим, Владыка благословил и громадный стол, уставленный разнообразными закусками, радушно приглашая гостей подкрепить свои силы после продолжительного молитвенного подвига. Из своих покоев,

–302–

отдохнув некоторое время, Владыка-митрополит проследовал в братскую трапезу. По пути туда, с галереи трапезной церкви, Он благословил обед, приготовленный внизу на дворе для странников-богомольцев. Обычная благотворительность лавры в этот торжественный день отличалась и большею щедростью, и гораздо большими размерами. Каждый обращавшийся к ней богомолец получил по белому хлебу, по два фунта ржаного хлеба и обед, состоявший из холодной рыбы, щей с рыбою и пшенной каши с маслом. Во все чередовавшиеся одна за другою, смены обедавших накормлено было до пяти тысяч человек. За братскою трапезой наверху присутствовали: Владыка-митрополит, преосвященный Никон, все оо. Архимандриты, лаврская братия и почетные гости. По окончании обеда архидиакон провозгласил многолетие Государю Императору, Царской фамилии, Владыке-митрополиту, братии и благотворителям св. обители, причем с колокольни раздавался, по принятому в лавре в подобных случаях обычаю, торжественный звон.

В понедельник, 27 сентября, Высокопреосвященнейший Владыка посетил Гефсиманский и Пещерный скиты, Спасо-Вифанский монастырь и Вифанскую духовную семинарию.

Прибыв в семинарии в десятом часу утра, Владыка, в сопровождении о. ректора семинарии арх. Антония и других лиц семинарского духовенства, проследовал в новоустроенный при заведении домовый храм. Здесь, по окончании второго урока, собрались к Его Высокопреосвященству все преподаватели и воспитанники семинарии. Владыка-Митрополит, преподав всем свое архипастырское благословение, обратился к воспитанникам с назиданием и внушал им, чтобы они скромно вели себя, со вниманием слушали преподаваемое им учение, а в богослужении своего домашнего храма принимали деятельное участие чтением и пением, обращая особенное внимание на их раздельность и вразумительность.

Во вторник, 28-го числа, Владыка-Митрополит посетил московскую духовную академию. Прибыл он около девяти часов утра и, встреченный о. ректором арх. Антонием, исправляющим должность инспектора, ординарным профессором А.И. Лебедевым и должностными

—303—

лицами академии, проследовал в верхний этаж того академического корпуса, где помещаются аудитории. В это время студентам первого курса экстраординарный профессор А.И. Смирнов читал лекцию по библейской истории. Прослушав минут десять о причинах переселения Израиля в Египет, Владыка выразил свое сочувствие выводам профессора и затем обратился к студентам с несколькими словами назидания. Он высказал ту мысль, что события библейской истории известны студентам по их прежним занятиям в семинарии, но тем не менее они с большою пользою могут слушать этот предмет и с академической кафедры, так как здесь он читается в гораздо более широком объеме и всестороннем научном освещении. Покинув аудитории, Владыка проследовал в домовый академический храм. Здесь, согласно выраженному им заблаговременно желанию, ему не было устроено обычной при архиерейских посещениях, торжественной встречи и Владыка-Митрополит, осмотрев храм, вошел в св. алтарь чрез южные двери и довольно долго рассматривал все его принадлежности. Между тем первая

лекция окончилась, и все студенты собрались в храм, чтобы получить благословение Архипастыря. Выйдя из алтаря, Владыка-Митрополит обратился к студентам с отеческим назиданием. «Для чего у вас устроен этот храм?» – говорил, он. «Если сказать: для того, чтобы здесь ближе и удобнее было молиться, то не знаю, так ли это будет. Вы со всех сторон окружены храмами. Прежние студенты ходили за богослужения в лаврскую трапезную церковь и не отягощались этим. Помню, как и я, будучи здесь инспектором и затем ректором, ходил со студентами в церковь; шли по два в ряды младшие впереди, старшие за ними, – ближе ко мне, а позади всех я, – и мы нисколько не тяготились этим. Значит, есть причины более высокие и более важные, почему устроили для вас особый храм. Приближая к вам храм Божий, начальство, я думаю, хотело и вас приблизить более к церкви. Все вы можете получить от храма Божия; об этом вам, конечно, скажет и ваше верующее сердце. Здесь благодать, озаряющая от престола Божия, будет приходить на вас, на ваши мысли, на ваши умственные

–304–

работы, смотря потому, кто и как способен усвоить эту таинственную помощь. Вторая – нравственная цель того, что для вас устроен особый храм: чем ближе кто живет ко храму, тем больше одуховляется, и это удерживает волю его от неблагоприятных действий и сердце от греховных помышлений».

«Есть и еще причина, но не знаю, имелась ли она в виду, когда устроили этот храм: чтобы и по внешности, по своему внешнему состоянию и будущему положению вы не удалялись от храма Божия и от служения нашей святой церкви. Ныне всем вам известно, но, однако, это очень печально, что многие студенты духовной академии только и остаются духовными до выхода из нее; а потом расходятся в разные стороны служить в различных ведомствах и, – общеизвестного нельзя утаить, – иногда уходят на службу даже в ведомство питейное. И это те, которых считают людьми духовными! Мало того, – находятся между ними даже такие, которые имеют несколько не благородное намерение, служа в том ведомстве, уклониться от

платы за духовное свое обучение и ходатайствуют пред Святейшим Синодом о сложении с них этой платы, кажется, не без внутренней насмешки прописывая и доказывая, что и они тоже приносить пользу государству. Кто из вас и куда пойдет, – это известно только вам самим, ибо *кто весть от человек, яже в человеце, точию дух человека живущий в нем.* (1Кор.2:11). Но вы не детьми поступали сюда, а взрослыми, рассуждающими; стремление было у вас неудержимое, курсы ваши переполнены; старались поступить не только студентами, но хотя бы и вольными слушателями; вы могли рассудить, поступая, к чему стремились. Не честно было бы чрез духовную академию и святую церковь идти в другие ведомства, если это делается предумышленно. Ваша обязанность: если вы пришли сюда, то идите прямым путем царским, как и св. Григорий Богослов называет этот путь именно царским, – идите к той цели, выше которой не может быть на земле. Служение церкви Божией есть высшее служение на этом свете; к нему и приготовляйте себя, одушевляемые благодатью Божией и руководствуясь наставлениями вашего начальника и его сотрудников, ибо и они учат

–305–

вас и наставляют не покидать и не удаляться от этого служения. В таком расположении и желаю, чтобы вы успевали в науках, а затем получали места и начинали свое служение, и это не трудно. Мы – епархиальные архиереи – нуждаемся в людях, потому что наши от нас уходят. Если кто не получит должности по духовно-учебному ведомству, то кто же мешает ему прийти к епархиальному преосвященному и просить об определении на священнослужительское место? Если бы был тот ответ, что места нет, говорите: я хочу быть церковнослужителем. Я с утешением встретил трех кандидатов богословия и, кажется, все они из здешней академии, которые просились на места причетнические, захотели быть псаломщиками, и одного из них, – москвичи это знают, – я определил уже к Московской Казанской, у Калужских ворот, церкви. Думаю, что идут они по призванию и это их стремление искреннее. Св. Григорий Богослов говорит, что в церкви все

служения высоки, значит, не низко быть и псаломщиком. Случилось мне рассуждать с московскими протоиереями и священниками, и я говорил, что это весьма важно, когда кандидат богословия хочет быть псаломщиком. Некоторые с улыбкой мне на это говорили: да пригоден ли он к тому, устав-то знает ли? Вот какое возражение делали мне и вам я задам этот вопрос: а устав вы знаете? Он был прежде предметом науки, но эта наука, кажется, теперь позабыта. А знать устав – дело не маловажное. Когда простые христиане приходские, даже дети, могут часто исполнять церковные песнопения и службу, то как же не знать этого вам, которые должны быть их руководителями? Положим, студенты поют в церкви своей и читают, но не все. А никто не должен отговариваться хотя бы и слабостью голоса: здесь, я полагаю, кто и тихо читает, будет слышен; между тем, это и чтецу честь, и порядок соблюдается, и мы упрека избежим. Быть чтецом нисколько не унижительно. Кто читает святых отцов, тот может вспомнить, что и св. Иоанн Златоуст был чтецом... Так вот моя заповедь, которую всем вам заповедую, – заповедь, чтобы вы, готовящиеся быть служителями церкви, были свои в ней;

–306–

знали, что в ней происходит, что видится и слышится в этом святилище; знали, что надобно петь и читать в какой день и почему. Не знаю, что еще сказать... Кажется, на первый раз довольно и этого... Мне остается призвать на вас благодать Божию, чтобы она осеняла вас и внушила вам не забывать наших благожеланий... О. ректор передал мне, что все вы желаете получить мое благословение. Рука моя готова, и я на всех вас призываю Божие бдагословение».

Окончив назидание, Владыка-Митрополит благословил каждого из студентов, причем студенческий хор исполнял тропарь Покрову пресв. Богородицы. Когда же, в ответ на его заключительное общее всем благословение, все студенты пропели: εἰς πολλὰ ἔτη δέσποτα, Владыка еще раз обратился ко всем и сказал: «благодарю вас за благожелание греческое, но при этом желаю, чтобы было и ваше сердечное русское».

Из академического храма Его Высокопреосвященство проследовал в квартиру о. ректора, – ту самую квартиру, где некогда, слишком три года обитал и Владыка, занимая должность ректора академии. Понятно, что эти, унаследованные академией от царских чертогов, достопримечательные покои с бережно сохраняющимися в них лепными украшениями и медальонами по стенам и на потолках, живо напомнили Владыке былое время и, осматривая теперь свою прежнюю квартиру, он делился с сопровождавшими его лицами своими воспоминаниями о прошлой жизни в академии. После ректорской квартиры Владыка посетил еще актовъ зал, служивший в его время местом для заседаний академической конференции, и затем выбыл из академии. Проходя садом, Его Высокопреосвященство не преминул зайти в ту часть его, которая занята академическим кладбищем. Здесь возвышаются надгробные памятники над такими могилами, который дороги и незабвенны для всякого питомца Московской академии. Почивают в этих могилах, вблизи родной академии, такие, посвятившие ей всю жизнь свою, деятели, как протоиерей Александр Васильевич Горский, протоиерей Сергей Константинович Смирнов, и профессор Петр Симонович Казанский, имена которых неизгладимыми чер-

–307–

тами написаны в летописях Московской академии. И сердцу Владыки-Митрополита близки были эта люди. Александр Васильевич был его незабвенным наставником. Серий Константинович – товарищем по курсу, а все вместе – сослуживцами и сотрудниками в течение многих лет академической службы. Посетив теперь место их последнего упокоения, Владыка-Митрополит вознес за них свою молитву Богу, благословил их могилы и поклонился им. Затем он благословил могилы студентов, вышел из академического сада и возвратился в свои покои около одиннадцати часов.

В этот же день в четыре часа пополудни Его Высокопреосвященство, сопровождаемый до станции представителями лавры, академии, Вифанской семинарии и города и напутствуемый благожеланиями, при колокольном

звоне лавры и всех посадских церквей, выехал обратно в Москву.

Первое посещение Владыки-Митрополита поселило в Московской академии твердую уверенность в том, что, под Его Архипастырским руководством она будет жить, как угодно было выразиться Его Высокопреосвященству, «в полном мире, согласии и спокойствии», ибо Владыка выразил намерение требовать от деятелей академии лишь «строгого соблюдения тех законов и уставов, которые им даны», а такой образ действий составлял и составляет для них и священный долг, и самое искреннее желание.

В. Соколов

Лебедев А.П. Берлинский профессор церковной истории Адольф Гарнак и возбужденные им в настоящее время споры по поводу символа Апостольского¹⁸⁷³ // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 11. С. 308–344 (2-я пагин.). (Начало)

–308–

I. (1) «Верую в Бога, всемогущаго (Вседержителя) Отца, Творца неба и земли. II. (2) И во Иисуса Христа, Его Единороднаго Сына, нашего Господа, (3) зачатaго от Св. Духа, рожденнаго от (ея) Марии Девы, (4) страдавшаго при Понтии Пилате, распятаго, умершаго и погребеннаго, (5) снисшедшаго во ад, (6) в третий день воскресшаго из мертвых, (7) вознесшагося на небо, сидящаго одесную Бога Отца: (8) откуда Он придет судить живых и мертвых. III. (9) Верую во Святаго Духа, (10) святую кафолическую церковь, общение святых, (11) оставление грехов, (12) воскресение плоти и вечную жизнь». Апостольский символ¹⁸⁷⁴

Споры в протестантской Германии по поводу Апостольского символа возникли назад тому год с несколькими месяцами. С самого же начала они получили необычно-

–309–

венную силу и жар. Poleмика не прекратилась еще и в настоящее время.

Ближайшим поводом к возникновению этих споров послужило следующее.

При одной сельской церкви Виртембергскаго королевства пастором состоял некто Христофор Шремпф (Schrempf), человек, судя по отзывам, прекрасный

–310–

во всех отношениях: он был хорошо образован, отличался ученостью, известен был и как писатель; нравственные качества его заслуживали всякой похвалы. Как человек честный и правдивый, Шремпф при самом вступлении в должность протестантскаго пастора заявил надлежащим духовным властям, что он питает сомнения относительно Апостольскаго

символа, так как не со всеми истинами, здесь изложенными, соглашался он. А нужно заметить Апостольский символ имеет очень большое значение в немецком протестантском мире: этот символ читается при крещении детей, произносится при конфирмации, оглашает слух протестантов за воскресным богослужением и признается в качестве нормы

–311–

вероучения каждым теологом, принимающим на себя должность пастора. Но как ни велико значение Апостольского символа, духовная власть, снисходя к слабостям человеческим, возвела Шремпфа в достоинство пастора, возвела – в том уповании, что время и самое служение указанного лица помогут ему утишить сомнения и укрепить веру. По этим надеждам не суждено было оправдаться. Пасторское служение не рассеяло сомнений Шремпфа. Прошло семь лет, как он вступил в должность, тем менее недоверие к символу не прекращалось. Тогда Шремпф решился на очень смелый и непохвальный шаг: он не стал употреблять Апостольского символа при таинстве крещения и начал крестить просто во имя Господа нашего Иисуса Христа. Впрочем, он не делал тайны из своих действий: скептик – пастор как своему приходу, так и духовному начальству объявил, что и впредь он будет поступать точно так же. Возникло дело в Виртембергской консистории. Это духовно-административное учреждение не только не позволило Шремпфу отступать от принятых церковных обычаев, но и самого вольнодумного пастыря лишило должности. Шремпф вдруг таким образом и с женой, и с детьми остался без куска хлеба. Конечно, тем все и кончилось бы, если бы отрешенный от должности Шремпф не нашел себе сочувствия и поддержки в издателе очень распространенного и влиятельного журнала под заглавием: «Христианский мир» (Christliche Welt). Издатель этого журнала пастор D-г Радэ принял сторону потерпевшего, как по сочувствию к его несчастному положению, так и по согласию в убеждениях с ним. Радэ начал писать статью за статьей в своем журнале в защиту Шремпфа. Сотрудники журнала последовали примеру издателя. Все это случилось в начале лета

прошедшего года (1892) года. Дело Шремппфа возбудило толки и шум в обществе.

Выступает на сцену Адольф Гарнак... Под влиянием газетного шума и общественных толков, возникают волнения между студентами богословского факультета в Берлине. Наконец большинство их, опираясь на согласие в этом случае студентов теологии других прусских университетов, отправили депутацию к своему извест-

–312–

ному в науке и популярнейшему профессору Гарнаку, прося его дать им совет по следующему случаю: студенты теологии в Берлине решились вместе с другими учащимися прусскими теологами подать коллективную петицию в евангелический оберкирхепрат о том, чтобы на будущее время исключили так называемый Апостольский символ и из богослужебной практики, и из присяжного листа духовных лиц; имеют ли они право выступить с такой петицией – спрашивали студенты у Гарнака. Профессор обещал дать свой ответ на ближайшей лекции в здании университета. Дело происходило летом того же года, когда последовала отставка Шремппфа от должности, и когда в Берлине продолжался еще так называемый летний учебный семестр в университете. В это время Гарнак излагал своим слушателям историю церкви XIX века. Чтобы теснее связать свой ответ на вопрос студентов с курсом своих лекций, профессор темой для лекции взял один эпизод из прусской церковной истории 1846 года, эпизод, касающийся вопроса о церковных символах. Гарнак рассказал с кафедры о том, как назад тому почти 50 лет (в указанном году) прусский генеральный синод большинством голосов определил составить новый присяжный лист для лиц, поступающих в пасторы, и в этом листе уже был исключен Апостольский символ, так как находили, что он содержит частью слишком много, частью слишком мало. Новый этот присяжный лист не вошел в практику только потому, что его не согласился утвердить тогдашний король. Разъяснив эту историю, профессор дал ответ и на вопрос, предложенный ему студентами; он заявлял, что вполне разделяет мнение их о необходимости отменить Апостольский

символ, но при этом разъяснил им, что обращаться с подобною петицией в высшее духовно-административное учреждение не их дело. «Дело студентов учиться, а не заниматься агитацией» – так иллюстрирует мысль Гарнака один из повествователей о событии и иллюстрирует ее резонно (Battenberg, S. 22). Дав ответ устно в аудитории тем из студентов, которые присутствовали на лекции, для прочих вопрошавших Гарнак изготовил письменно свой ответ, составлявший

–313–

резюме его лекций. Таким путем он надеялся избежать перетолкований и извращения его слов.¹⁸⁷⁵

Но Гарнак обманулся. По его словам, на его лекцию посыпалось великое множество клевет. Чтобы положить конец такому течению дела, он решился напечатать свой ответ студентам, что первоначально не входило в его планы. Но это еще более подлило масла в огонь. «Ответ» Гарнака появился в журнале: «Христианский мир» (№ 34:1892 г., от 18 августа нов. стиля). Статья эта изложена автором в виде тезисов. Сделаем более или менее значительные извлечения из этой Гарнаковой статьи:

Гарнак писал. «Я разделяю взгляд спрашивавших меня, что для евангелической церкви было бы прилично ввести вместо Апостольского символа или рядом с ним другой краткий символ, который наиболее соответствовал бы теперешнему пониманию Евангелия и который устранил бы тот соблазн, какой возбуждается буквой Апостольского символа во многих серьезных и искренних христианах, мирянах и лицах духовных. Поэтому, мало-помалу наши усилия должны направляться к тому, чтобы или устранить Апостольский символ лишь из церковного употребления или же по крайней мере сохранить за приходами право не пользоваться им и заменять его другим евангелическим исповеданием веры. Но эти усилия только тогда могут рассчитывать на успех, когда краткое вероизложение, которым пожелают заменить или восполнить Апостольский символ, так будет формулировано, что оно своим образом и силою будет стоять выше древнего. – Принятие Апостольского символа в его буквальном смысле не может считаться

свидетельством христианской и теологической зрелости; напротив, действительно зрелый, проникающий в разум Евангелия и образованный по части церковной истории, христианин должен испытывать затруднения, при встрече со многими положениями этого символа. Впрочем, от зрелого и образованного теолога можно ожидать, что он сумеет, насколько это воз-

—314—

можно, найти в Апостольском символе древнее свидетельство для собственной своей веры». Но затем Гарнак дает понимать, что и зрелый теолог не может истолковать Апостольский символ так, чтобы он вполне мирился с просвещенною мыслью его. К числу положений символа, с которыми не может примиряться современный теолог, Гарнак относит такие изречения, как: (верую в) «воскресение плоти», Зачатаго от св. Духа и Рожденнаго от Марии Девы». Первое из сейчас указанных изречений, по Гарнаку, противоречит учению апостола Павла, а второе он считает соблазнительным потому, что здесь, как факт утверждается, то, что «представляется невероятным для многих верующих христиан». В особенности в последнем случае «заключается, по Гарнаку, действительная беда для всякого искреннего христианина, который хотел бы пользоваться этим символом, как выражением своей веры, но который не может убедить себя в истинности слов: «Зачатаго от Св. Духа» и пр. Затем Гарнак задается вопросом, как поступать при встрече с подобным затруднением — и отвечает. «Простейший выход из затруднения был бы тот, если бы лица духовные, не признающие сейчас указанного члена символа, оставляли духовное звание, а миряне, находящиеся в таком же положении, покидали церковь. В самом деле поступать против совести нельзя, ибо в высшей степени ужасно поступать вопреки совести. Но нужно сказать, что подробная добросовестность не может быть всеобщим законом. Если бы ради несогласия с каким-нибудь членом символа, в особенности не относящимся к центральным истинам христианства, каждый стал бы покидать церковь, в которой он возродился, поучался и во внутренней жизни которой он принимал участие, то, пожалуй,

совсем не было бы и церкви. Ибо возможно ли поставить церковное учение и культ, так, чтобы они ни в каком случае не противоречили бы чьему-либо убеждению, ни в ком не возбуждали соблазна? Да и мыслимо ли, чтобы такого рода постановления всегда соответствовали прогрессивному пониманию христианства? Отнюдь нельзя считать бессовестным того человека, – хотя бы он был и духовным руководителем народа, того человека, ко-

–315–

торый продолжал бы пребывать, в церкви, несмотря на то, что в том или другом пункте учения он не согласен с церковью. Такой поступок находить нравственное оправдание (!). Впрочем, такое нравственное оправдание известный теолог может находить при следующих условиях: а) если он согласен с своей церковью в главных воззрениях; б) если он не делает тайны из того, с чем он не соглашается, – тайны для тех, кто способен его понимать, хотя бы то было лицо ему враждебное; в) в тех границах, какие определяются его призванием, он обязан действовать к устранению затруднения, к устранению самой причины соблазна. Только при таких условиях он сохраняет добрую совесть. Способы в этом случае могут быть различны, смотря по профессии и способностям». – «Что касается вопроса о том, могут ли студенты теологии, пока они учатся теологии, принимать попечения о своем будущем, вмешиваться в движения по поводу Апостольского символа, то я даю ответ отрицательный на следующих основаниях: во-первых, по моему мнению, студенты вообще должны удерживаться от публичного заявления мнения по таким вопросам, как настоящий; во-вторых, в противном случае более зрелые (?) студенты увлекут за собой начинающих и младших, которые потом и очень скоро могут горько раскаиваться в своих поступках». Затем Гарнак дает студентам теологии два совета: прилежнее изучать историю догмы и символику, чтобы получить правильное понимание первоначального смысла тех или других символов; а потом – если у них укрепятся религиозные воззрения, противные так называемым преданиям, то они, принявши уже на себя должности, обязаны стараться о проведении таких

убеждений в жизнь; «тогда-то и наступить золотое время для церкви Иисуса, и тогда-то будут уничтожены те затруднения, которые испытываются теперь». К «Ответу» Гарнак сделал краткое приложение (Anhang), в котором указывает, какой смысл следует соединять с Апостольским символом, чтобы он не возбуждал соблазна в душах «зрелых» христиан, и тем самым начертывает образец того краткого символа, которым мог бы быть заменен «Апостоликум» для протестантов.

—316—

«Существенное содержание Апостольского символа — пишет Гарнак — состоит в исповедании следующих истин: что в христианской религии дарованы такие блага — *святая церковь, оставление грехов, вечная жизнь*, что обладанием этими благами мы одолжены вере в Бога, всемогущего Творца, в Сына Его Иисуса Христа и во Святаго Духа и что они (т.е. блага) уготованы чрез Иисуса Христа, Господа нашего».

Само по себе понятно, что такого рода печатный «Ответ» Гарнака несколько не мог успокоить встревоженные умы. Даже сами приверженцы берлинского профессора находят, что некоторые обороты его «Ответа» или невразумительны, или неосторожны и чересчур сильны» (Bornemann, S. 55). Примешалось притом же одно обстоятельство, которое увеличило и без того большой общественный шум. Случайно или же преднамеренно, но только в том же номере «Христианского мира», где напечатана статья Гарнака, появилась еще статья самого издателя Радэ, написанная в том же духе, как и статья берлинского профессора, но более энергическая и резкая. Радэ возвращается к делу пастора Шремифа, и защищая его делает решительные нападки на церковную протестантскую власть. Приведем некоторые отрывки из статьи издателя «Христианского мира». Радэ писал: «дело Шремифа есть обвинительный акт против всех тех, кто облечены церковно-административною властью в евангелической церкви, в том, что они довели дела до такого состояния. Эти синоды, напр., — пишет автор, — должны бы быть выражением жизнедеятельности церковного общества! А вместо того, они тратят дорогое время на то, для приведения в порядок

чего достаточно было бы почерка пера какого-нибудь рассудительного члена консистории, и оставляют без внимания важнейшие новейшие кризисы и конфликты. Они заняты только отцеживанием комаров и проглатыванием верблюдов»! Затем Радэ в отдельных положениях выражает свои *pia desideria* по отношению к управлению делами протестантской церкви. Он изрекает: «Новейшая теология идет своим путем и будет им идти. Ее шероховатости будут исправляться ее собственной работою. Историко-критическая наука останется всегда тем,

–317–

чем она есть; поскольку она наука, она и не может быть ничем другим. Новейшая теология истинная дочь реформами и оказала церкви настоящего времени общепризнанные услуги... (?) Никакое церковное правительство, никакой синод или синодское определение не в состоянии поставить препятствий в ее делании. Могут, пожалуй, попытаться передать образование нашего духовенства в другие руки, но удалить его из-под влияния теологической науки им не удастся: влияние науки будет тогда еще могущественнее и сделается еще опустошительнее (!). Появится замечательный профессор, выдающаяся книга – и все ограничения церковно-административной мудрости потерпят крушение. Мы серьезно понимаем важность воспитания членов нашего церковного общества и доведения их до духовного совершеннолетия. Для этого нужны авторитеты, а такими и будут пасторы, духовные сановники и профессора, если они не только будут знать истину, но и сами высказывать ее и другим позволять делать так же. Наука не дает нам веры (церковной). Она устраняет одни препятствия и создает другие. Но кто бранит науку, как будто она корень всего зла, те не могут дать нам правой веры» и проч.

«Лишь только сделалась известною статья Радэ и главным образом печатный «Ответ» Гарнака – замечает Баттенберг (S. 28), как со всех сторон, и в особенности с консервативных севера и востока Германни посыпались протестации и потёк поток большею частью едких возражений». «Война из-за Апостольского символа – заявляет другой автор (Rendorff, S. 11)

возгорелась по всей линии». При виде этой войны третий автор выразил небезосновательное желание следующего рода: «было бы поистине весьма желательно, чтобы для церковного спора был изобретен бездымный порох» (Bornemann, S. 56). Это значит, что и для самих немцев не все ясно в ожесточенном споре о невиннейшем произведении христианской древности.

Не прошло и двух месяцев после появления «Ответа» Гарнака и статьи Радэ, как редакция «Христианского мира», которая с самого начала принимала такое живое участие в споре, напечатала коллективное заявление ее сотрудни-

–318–

ков с Гарнаком во главе, в котором еще раз и определеннее выражается – чего именно хотят приверженцы Гарнака и сотрудники упомянутого журнала, когда дело идет о символе Апостольском. Мы не знаем, с какою целью сделано было это заявление, или точнее сказать: чем оно было вызвано. Заявлено (Erklärung) коротко, и потому мы можем поместить его целиком.

«Многочисленные церковные протестации, вызванные недавно появившимся «Ответом» Гарнака по поводу Апостольского символа, вынуждают нижеподписавшихся, сторонников и сотрудников «Хр. мира», собравшихся в Ейзенахе, сделать следующее заявление: 1) Мы не думаем о том, чтобы лишить евангелическую церковь т.н. Апостольского символа; но мы не соглашаемся с тем, что будто значение этого символа и его церковное употребление в юридическом смысле обязывает как духовных, так и мирян, к принятию всех его отдельных положений. Евангелическим христианином называется тот, кто в животе и смерти возлагает свое упование единственно на Господа своего Иисуса Христа; мы хотим, чтобы вместо неевангельского перетряхивания (Pochen) отдельных вероисповедных тезисов, эта несомненная мысль евангелического христианства была открыто признана, как таковая. 2) Эта правая евангелическая вера сама по себе включает право и обязанность давать значение добросовестной и правдивой науки также и в церкви, не исключая отношений к преданиям церковного прошлого. 3)

Поэтому, мы считаем за тяжкое смущение совести, если напр., в одном официальном заявлении протеста значится: «что Сын Божий, *зачат от Духа Святаго, рожден от Марии Девы*, это есть основание христианства, есть краеугольный камень, о который сокрушается вся мудрость века сего». Ни Писание, ни евангелические символические книги не приписывают этому, заключающемуся в первом и третьем Евангелиях, рассказу такого по отношению к вере решительного значения. В спасительной проповеди Иисуса и его учеников не находится никакого указания на этот рассказ. Поэтому, нужно признать извращением веры и смущением совести, если во имя Писания и символических книг выставляется ут-

—319—

верждение, которое на них не опирается. Эйзенах, 5 октября, 1892 г.» (Christi. Welt, № 42. Battenberg, S. 30–31). Под заявлением подписалось, кроме издателя Радэ и Гарнака, много лиц, между которыми значится немало имен выдающихся профессоров теологии. Вот имена подписавшихся в алфавитном порядке: проф. Ахелис (в Марбурге), профос. Lic. Баумгартен (Иена), соборный диакон (Domdiakon) Биторн (Мерзебург), проф. Борнеманн (Магдебург), пастор Бурбах (Гота), пастор Клазен (Эйхенборлебенъ), диакон Клювер (Мюльгаузен), архидиакон, Lic. Древс (Дрезден), пастор Экк (Румпенгейм), пастор Эйтель (Calw?), проф. Готтшик (Тюбинген), проф. Граве (Бонн), профессора: Гуте (Лейпциг), Герман (Марбург), Кафтан (Берлин), Каттенбуш (Гиссен), пастор Кёштер (Берель), профессора: Крюгер (Гиссен), Лоофс (Галле), Мюллер (Бреслау), консисториальрат аббат (?Abt), проф. Шульц (Геттинген), проф. Вейсс (там же), проф. Вендт (Гейдельберг).

Итак, мы раскрыли первоначальную стадию споров из-за Апостольского символа, указали на первых их возбудителей.

Выше мы сказали, что известная лекция Гарнака и заявление его самого вместе со статьей издателя журнала «Христианский мир» в этом последнем произвели не бывалый шум в обществе, возникли различные движения и жестокая борьба. Как велико было возбуждение умов, это отчасти видно из воззваний в роде следующего: «у древних считалось

позором, даже преступлением, держать нейтралитет в случае гражданских войн. При этом споре (из-за символа) тоже правило должно иметь всю силу: ни один евангелический христианин не должен оставаться в стороне» (Rendtorff, S. 31). И действительно, хотя войны всех против всех и не произошло, но что-то похожее произошло. Главной причиной такого возбуждения служит то, что противники винили друг друга в споре в злейших поползновениях: друзья символа обвиняли своих противников, что они стремятся искоренить в умах самую христианскую религию, а противники символа обвиняли своих врагов, в том, что они желают

—320—

уничтожить богословскую науку и отнять свободу научных исследований.

Мы уже указали, из кого главным образом слагалась партия противников символа. Она состояла из профессоров и более либеральных пасторов. Как велика она была и стала впоследствии на этот вопрос – отвечать довольно трудно. Если поверим словам одного автора, сочинение которого у нас под руками, то должны будем допустить, что половина всех профессоров богословия в немецком протестантстве и столько же пасторов принадлежат к оппозиции в вопросе о символе. (Battenberg. S. 32). Сторону этой партии приняла известная часть прессы. Рендторфф замечает: «часть ежедневной политической печати с невыразимою ненавистью накинута на Апостольский символ, клеймя всякое противное мнение, как обнаружение невежества, и сметала с пылью защитников указанного символа» (S. 10). Само собой, понятно, что речь здесь идет о той печати, которая служит выразительницей идей так называемой левой политической партии.

Опишем теперь состав и охарактеризуем свойства другой партии, возникшей по поводу символа, – партии противников Гарнака и защитников неприкосновенности Апостольского символа. Баттенберг в таких чертах описывает эту партию. Очень возможно, что его описание не чуждо пристрастия, но в существенном конечно оно верно действительности. «Со всех сторон посыпались заявления протеста. И вот что при этом

особенно характеристично: не один религиозный интерес руководил протестом против новейшего понимания христианских убеждений, но сюда присоединялся консервативно-политический, реакционный дух. Газета: Krenzzeitung («Крестовая Газета») руководила рядами протестующих, а рука об руку с ней идет ультрамонтанская Германии. К ним присоединились: газета Reichsbote («Имперский Вестник») и вся масса консервативных и ортодоксальных церковных газет, и листков, а также пасторские конференции. Даже «немецкое дворянское Общество», имеющее своими членами лиц обоих вероисповеданий, сочло своею обязанностью вмешиваться в этот религиозный спор, выступая на защиту

–321–

алтаря, как верного союзника трона. Для полноты картины и сам Штеккер (известный берлинский пастор), побуждал свое народное собрание совершенно также, как и при известном антисемитическом движении, «возвестить свидетельство» в пользу угрожаемой «всесвятейшей веры», а «Крестовая Газета» требовала, чтобы такие же собрания были созваны во всех местах. Выражались также требования, чтобы церковная власть вооружилась против проф. Гарнака и слышались вообще желания, чтобы церковь получила большее влияние, именно – чтобы синодальная власть взяла на себя замещение профессорских должностей и наблюдение за их деятельностью на богословских факультетах». (S. 29). В общественных собраниях и в журнальной прессе, поставивших целью борьбу с мнениями Гарнака и его приверженцев по вопросу о символе, замечалось много излишнего увлечения. Ораторы на общественных собраниях говорили от лица «церкви», от лица «верующих» так, как будто они были «уста́ми церкви», причем поставляя себя в центре церкви, они же позволяли себе говорить о несогласных с ними ученых, как о «неверующих», как таких лицах, которые перестали уже «принадлежать к церкви». Подобное же замечалось и в прессе. «Журналисты, безо всякого на то права, брали на себя роль представителей всех верующих» (Von Soden, S. 22). Принимая на себя задачу борьбы

с неправильными мнениями, газеты, однако ж показали, что они часто сами не знают, что говорят. «Так одна большая политическая газета в длинной статье доказывала, что Гарнак вопреки справедливости утверждает, что символ Апостольский произошел не от апостолов, и тем она обнаружила великое невежество по религиозным вопросам» (Battenberg, S. 16), так как в этом случае Гарнак и его противники, да и все скольконибудь знакомые с наукой, совершенно единомышленны.

Не остался безучастен к спору и германский император Вильгельм, но степень и характер его участия к сожалению, трудно определить. Несомненно, под влиянием общественного возбуждения, он совещался по этому случаю с протестантскими владетельными особами, воспользовавшись для этого съездом протестантских государей

–322–

на праздник освящения замковой церкви в Виттенберге, 31 октября (н. ст.). Но какой был результат совещания Вильгельма с другими царственными особами, об этом известия не одинаковы. По одним, Вильгельм в чисто протестантском духе высказался за свободу евангелической веры и, по-видимому, мало показал склонности прямо вмешиваться в спорный вопрос. (Battenberg, S. 29). По другим, дело было иначе. Император, «как высший епископ евангелической церкви» будто бы почел себя вынужденным отклонить нападения на древнюю веру. Вследствие чего, будто бы по его личной воле в самом непродолжительном времени, после 31 октября, произошло собрание всех суперинтендентов прусской евангелической церкви для рассуждений о деле, и что будто бы результатом этих совещаний и был указ прусского Оберкирхенрата, направленный против врагов веры (Bendtorff, S. 10–11). Нам известно очень немного об этом указе. В нем между прочим выражены были следующие положения: «Те, которые имеют религиозное убеждение, противоречащее основным истинам всеобщей христианской веры, – не могут быть искренними служителями церкви». – «Каждая попытка устранить Апостольский символ из церковного употребления составляет удар, наносимый в лице Христовой церкви». – «Что Сын Божий

зачат от св. Духа, рожден от Девы Марии, это основание христианства; это краеугольный камень, о который сокрушается вся мудрость века сего» (Achelis, S. 32:38. Rendtorff, S. 11).

Так встречен был спор о символе Апостольском в обществе, журнальной печати и административных церковных сферах Германии. Здесь, однако ж нельзя находить вполне компетентного и точного решения вопросов, вызванных спором: партийность слишком дает себя чувствовать в тех или других отношениях указанных деятелей к интересующему нас делу; уже одно то, что сюда приметались разные «левые» и «правые», либералы, реакционеры, антисемиты, указывает, что здесь выступали на поприще и элементы совершенно сторонние чисто церковному вопросу. Важнее знать, как отнеслась к делу более серьезная научная печать, литература в строгом смысле слова. Сюда теперь и обратимся.

–323–

I.

На первых же порах возникшего спора лично к Гарнаку обращено было множество протестов. Враги его без церемонии сравнивали его с Эгиди, известным провозвестником общечеловеческой религии, имеющей заменить все теперешние вероисповедания, именовали его ненавистным для верующего слуха именем Штраусса и даже упреками его в идолопоклонстве. В виду бесчисленных нападков на свою личность, Гарнак решился составить небольшое сочинение, в котором он ясно и определенно, в устранение всяких перетолкований, выражает свои мысли относительно Апостольского символа (Bertling, S. 3. Battenberg, S. 5:30). Так появилась его брошюра: *Das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Брошюра эта заинтересовала очень многих, как можно судить потому, что у нас под руками девятнадцатое издание ее, 1892 года. Значит в несколько месяцев ее разошлось десятки тысяча экземпляров. Сколько еще изданий имело тоже сочинение в текущем году – мы не знаем.

Изложим с некоторою подробностью содержание брошюры Гарнака, так как вся полемическая литература касательно

символа главным образом вращается около этого труда берлинского профессора.

Автор начинает с краткой истории Апостольского символа. Теперешний апостольский символ, употребляемый протестантами и католиками – говорить он – по его букве не мог явиться ранее второй половины V-го века. Есть достаточный основания утверждать, что эта форма символа около середины V-го века впервые появилась в южногалльской церкви. Из этого следует: *Апостольский символ в его теперешней форме есть крещальный символ южногалльской церкви* указанного времени. Вследствие близких отношений Каролингов к Риму, из Галлии этот символ перешел во всемирную столицу, – по крайней мере неизвестно, чтобы он встречался здесь раньше, – а из Рима распространился по всем странам Запада. Его можно называть *ново-римским* символом, потому что, как показано будет ниже, существовал также

–324–

древнеримский символ. Рассматриваемый символ по крайней мере в 9 и 10 веках не считался простым поместным символом: ему придавали высший авторитет, называли его Апостольским, потому что выдавали его за составленный апостолами. Предание о его составлении гласило: «в десятый день по вознесении, когда ученики из страха пред иудеями собрались вместе, Господь послал им обещанного Утешителя. Чрез снисхождение Его они воспламенились, как раскаленное железо, исполнились знания всех языков и составили символ». Причем предание добавляло, что каждый из 12 членов изречен кем-либо из апостолов, начиная с Петра. Такое представление о происхождении символа никем не оспаривалось в течение всех Средних веков и было господствующим во всех областях римской церкви. Только Греки заявляли, что они не знают никакого Апостольского символа.¹⁸⁷⁶ Можно себе представить – замечает Гарнак – каким авторитетом обладает символ, таким образом возникший! И, однако ж, он считался по достоинству наравне с св. Писанием. Поэтому, каким страшным ударом должно было показаться, когда пред временами реформации Лаврентий Валла стал говорить против указанного

происхождения символа, и когда подобное же сомнение выражал Эразм. С этих пор предание об апостольском происхождении рассматриваемого символа стало падать: протестанты постепенно совсем отрешались от него, а римский катехизис по крайней мере уже более не принимает рассказа о том, что каждый член изречен кем-либо из числа апостолов. Но спрашивается: каким образом случилось, что поместный галльский символ мог получить имя Апостольского символа и с этим именем широко распространиться? Такой факт был бы совершенно необъясним, если бы не существовало еще ранее другого символа, который носил уже имя Апостольского и с ко-

—325—

торого это почетное наименование, перенесено было на галльский символ, заменивший собою более ранний символ в Риме. Дело в следующем: от середины III века до середины V-го в. римская церковь при богослужении пользовалась символом, который был у нее в высоком уважении и к которому она не позволяла делать никаких добавок; об этом символе она думала, что он составлен 12-ю апостолами и что он Петром был принесен в Рим. Вот весьма вероятный текст этого древнеримского символа. *«Верую в Бога Отца, всемогущаго, и во Христа Иисуса. Его едиnorodнаго Сына, нашего Господа, рожденнаго от св. Духа и Марии Девы, распятаго при Понтии Пилате и погребеннаго, воскресшаго в третий день из мертвых, вознесшагося на небо, сидящаго одесную отца, откуда Он придет судить живых и мертвых; и во Св. Духа, св. церковь, оставление грехов, воскресение плоти»*. Руфин и Амвросий (кон. IV в.) рассказывают нам, что этот символ произошел от апостолов; возможно, что они знали и сагу о том, что каждый член составлен кем-либо из апостолов. Но это представление об апостольском происхождении символа не так древне, как древен сам символ. Как это можно заключать из того, что другие западные церкви (начиная с конца II в.) имели такие крещальные символы, которые хотя и были дочерьми древнеримского символа, но в них свободно допускались добавки. Такая свобода в обращении с текстом символа со стороны других западных церквей доказывает, что все эти

церкви приняли их символ от Рима в то время, когда еще не существовало предания об апостольском происхождении его. Если бы такое предание уже было бы, они не осмеливались бы по своему усмотрению распространять его. Значит и в самом Риме представление об апостольском происхождении древнего местного символа появилось много позже самого возникновения этого символа, – появилось после того времени, когда проповедь евангельская вместе с символом из Рима распространилась в западных провинциях». Давая окончательный вывод касательно того, когда возник римский символ в древнейшей его форме и когда сложилась легенда об апостольском его происхождении,

–326–

Гарнак говорит: если африканская церковь во времена Тертуллиана (около 200 г.) имела твердо сформированный крещальный символ и если этот последний, в чем нельзя сомневаться, был дочерью римского, то можно утверждать, что сам римский символ возник несколько раньше середины II века; легенда же о его апостольском происхождении появилась значительно позже, между 250 и 330 годами, – появилась в Риме; поводом к возникновению ее послужила общая уверенность, что учение церкви и главные направления в ней проистекли от апостолов.

Часть дальнейших рассуждений Гарнака, для краткости речи, мы опустим; потому что полемика его противников и возражателей не на ней сосредоточивается. Так мы опустим сделанное Гарнаком сравнение текста древнеримского символа с текстом так называемого ново-римского символа и указание им тех прибавок и распространений, какие появились в этом последнем по сравнению с первым. Также опустим довольно подробные объяснения берлинского профессора о том, почему в исходе V-го века древнеримский символ в самом Риме был заменен другим символом (именно символом константинопольским или 2-го всел. собора, теперь употребляющимся в нашей русской церкви), причем древнеримский символ был совершенно забыт на самом месте его возникновения; и о том, почему в VIII и IX веках в Риме пне

удержался символ и константинопольский, будучи подменен символом древнегалльским, ведущим свое начало от древнеримского символа, но в то же время и отличного от этого последнего. Приведем лишь заключительные слова, которыми автор заканчивает свои рассуждения по поводу сейчас указанных двух вопросов. «Какое удивительное – имеет он – течение истории! Римская церковь некогда одарила Галлию своим символом. Этот символ здесь с течением времени обогатился разными прибавками. Между тем сама римская церковь создала легенду о чисто апостольском происхождении ее символа, сохранявшегося без изменений. Затем под давлением обстоятельств она же отказалась от него – и он совсем исчез. Но потом, когда Франция сделалась всемирной империей (подобно древнему Риму), она стала и владычицей Рима; в

–327–

это время Рим отсюда же получил обратно свой собственный символ, но в расширенной форме; приняв этот подарок, Рим с своей стороны придал ему свой авторитет и короновал дочь короною матери, потому что легенда о истинно-апостольском происхождении была перенесена на эту новую форму символа».

Не вдаваясь в какую-либо критику этих выводов Гарнака, считаем не излишним заметить следующее: с особенным ударением останавливаясь на факте заимствования той формы апостольского символа, в какой он теперь принимается в католичестве, а за ним и немецком протестантстве, – заимствовали Римом из Франции, автор тем самым как будто бы апеллирует к национальному чувству своих соотечественников, направляя их расположению в пользу отмены апостольского символа при богослужении, чего так хочет сам он, Гарнак. Нам кажется, что автор, указывая на французское происхождение теперешнего немецко-протестантского символа, дает понять своим соотечественникам, что едва ли уместна подобная зависимость немцев в таком важном деле, как богослужение, и зависимость от кого же? *Horribile dictu*: от французов!

С вышеуказанным намерением мы оставим в стороне и, находящиеся в этой же части исследования Гарнака, замечания автора о некоторых отступлениях в употреблении основного текста символа Апостольского, имевших место, как в некоторых местах католического мира в Средние века, так и в протестантстве (у Лютера). Отметим в этом случае лишь вывод, к какому приходит Гарнак. Эти отступления служат «доказательством – говорить Гарнак – что живая церковь не может прилепиться к букве, если она знает лучшее слово (для выражения своего исповедания) или если она не уверена в том смысле, какой соединяется в том или другом случае с буквой». К чему клонится этот вывод, понять легко: автор дает разуместь, что изменения в теперешнем символе и законны, и полезны, и оправдываются предыдущей историей такого религиозного произведений, как т.н. Апостольский символ.

Для нас всего больше интересна критика Гарнака, ка-

–328–

кой он подвергает текст символа Апостольского, по его содержанию. Интересна эта критика не сама по себе, потому что наперед можно представить – какое направление примет работа немецкого ученого, – а по отношению к тем спорам, какие возгорались в настоящее время в немецком богословии. Полемика немецких защитников Апостольского символа направляется главным образом против тех объяснений, какие сделаны Гарнаком относительно содержания рассматриваемого символа. В виду этого, нам необходимо войти в некоторые подробности предложенной Гарнаком критики символа. Сначала этот ученый подвергает критике содержание древнеримского символа, а потом содержание тех прибавок, какие сделаны в этом символе в Галлии и какие дали ему форму древнеримского символа, принятого и протестантами.

Анализируя содержание древнеримского символа, Гарнак занимается такими вопросами: какой смысл первоначально соединялся с тем или другим членом символа и в каком отношении этот смысл находится «к древнейшему евангельскому благовестию»? Последние слова автора нуждаются в некотором пояснении. Гарнак усвоит себе то

рационалистическое воззрение, что христианское учение развивалось и постепенно видоизменялось, что Христос и апостолы держались более простых религиозных представлений, чем каких стала держаться церковь II-го и дальнейших веков. Поэтому, задавая себе вопрос: в каком отношении Апостольский символ, в древнейшей его форме, принадлежащей ко II веку, находится «к древнейшему евангельскому благовестию», Гарнак тем самым объявляет, что его задачей будет раскрыть, насколько данный Апостольский символ близок *или* *неблизок*, гармонирует или *расходится* с первохристианской проповедью, как понимает эту последнюю сам критик? Разумеется, самую постановку вопроса православный богослов должен признать неправильной. Но как бы то ни было, Гарнак твердо держится указанной точки зрения, и нам, если мы желаем вполне уяснить его критику, приходится вникать в его аргументы, предоставляя полемику его возражателям, с сочинениями которых ознакомимся ниже.

–329–

Обращаемся к критическим замечаниям Гарнака на древнеримский символ по его содержанию. «С первого взгляда можем представляться – говорит немецкий ученый, – что отвечать на вопрос о том, что «исповедует» символ и возвещает – чрезвычайно легко. Большая часть его положений заимствуется буквально из древнейшего христианского благовестия, и в его целом символ кажется исповеданием настолько прозрачным и простым, что не видится как будто бы и никакой надобности в объяснениях. Но если мы взглянем пристальнее и войдем в смысл теологии того времени, когда произошел символ, то дело представится в другом свете».

«Символ есть распространение крещальной формулы: «во имя Отца, Сына и Св. Духа». Поэтому, он состоит из трех членов, как и эта формула. Деление же символа на 12 членов есть очевидно позднейшая искусственная операция, против которой говорит весь состав его. Распространение крещальной формулы получилось вследствие того, что имелось целью точнее определить все три члена этой формулы: Отец, – Сын, – Св. Дух».

Критика Гарнака «первого члена» символа вполне благоприятна для его достоинства. Он находит, что в словах: «верую в Бога, **Отца**, всемогущаго» выражена мысль первоначального благовестия о Боге, именно как Отце. По его суждению, эта древнехристианская мысль потом утратилась в церкви, и взамен ее стали говорить о Боге, как Отце мира, т.е. Творце последнего. Чем чище выражена первохристианская истина о Первом лице в данном члене, тем совершеннее представляется Гарнаку этот член.

Второй член. Начало этого члена Гарнак ставит так же высоко. Слова: «Христос Иисус, Единородный Сын Божий, наш Господь» он называет простыми и сильными, заключающими евангельскую и апостольскую веру. Здесь употреблено, по суждению автора, два самых многозначительных предиката в отношении ко Христу: «Единородный Сын Божий и – Господь». Из различных евангельских наименований Христа избраны здесь такие, которые заключают в себе все прочие евангельские наименования Его. Но вслед затем Гарнак входит в не-

–330–

которые подробности касательно выражения: «Единородный Сын, а в которых он разъясняет, что очень рано в церкви потерялся первоначальный смысл выражения и с этим выражением стали соединять смысл неправильный. «Во времена после никейского собора со словами: Единородный Сын – пишет Гарнак – начали соединять представление о превременном, вечном Сыновстве Христа, и всякое другое понимание стали считать ересью. Нельзя указать, чтобы около середины II века (т.е. во времена происхождения символа) с выражением: Единородный Сын соединялся сейчас указанный смысл; напротив, история показывает, что тогда не так понимали рассматриваемые слова (?) В эти времена если употребляли по отношению ко Христу выражение «Сын» или говорили о Нем, что Он «рожден», то думали об историческом Христе и Его земном явлении; исторический И. Христос есть Сын. Впервые христиане апологеты и гностические теологи в своих спекуляциях придали разбираемым словам другой смысл и стали соединять с ними представление об отношении, еще не

явившегося в мир, Христа к Отцу. Позднее с теми же словами старались соединять понятие о двоякой природе Христа, находя в них полное учение об этом предмете. Поэтому – выводит заключение Гарнак – кто отыскивает в древнеримском символе учение о превечном Сыновстве, тот даст ему совсем другой смысл, чем какой заключался в нем первоначально».

Затем Гарнак переходит к разбору остальных выражений, составляющих содержание второго члена. Приведши эти выражения, немецкий ученый замечает: все эти выражения в существе дела согласны с первоначальным евангельским благовестием, – согласны, но не вполне. «Если бы здесь находились только слова: распятого при Понтии Пилате и погребенного, в третий день воскресшаго из мертвых, сидящего одесную Отца, откуда Он придет судить живых и мертвых», то нельзя было бы усматривать никакого различия между символом и первоевангельскою проповедью. Но прибавка здесь слов: «рожденного от св. Духа и Марии Девы» указывает, что дело имеем не с первоначальным евангельским благовествованием; в пользу моего воззрения можно привести

–331–

самые основательные исторически показания; ибо 1) таких слов нет во всех посланиях ап. Павла и вообще во всех посланиях Нового Завета; 2) их нельзя находить в евангелии Марка и с какою-либо уверенностью в евангелии Иоанна; 3) генеалогии Иисуса, находящиеся в евангелиях Матфея и Луки, ведут происхождение Его от Иосифа, а не от Марии; 4) все четыре евангелия – два непосредственно, а два посредственно – свидетельствуют, что первоначальная евангельская проповедь о Христе Иисусе начиналась Его крещением. – То несомненный факт, что учение о рождении Христа от св. Духа и Марии Девы уже в середине II века и даже несколько раньше сделалось твердым звеном христианского предания; но с другой стороны несомненно и то, что такое учение не находило никакого места в древнейшем благовествовании. Это благовествование открывалось возвещением о Иисусе Христе, Сыне Давидовом по плоти, Сыне Божиим по духу (ср. Рим.1:3 и д.) или же возвещением о крещении Христа Иоанном и сошествии св. Духа

на Него. Если же в Апостольском символе не встречается указания на его Сыновство по Давиду, на крещение и нисшествие Духа на Христа, и если вместо всего этого внесено учение о рождении от Духа св. и Марии, то это составляем новость, по сравнению с древнейшим благовестием; а это в свою очередь доказывает, что символ принадлежит не к самому древнему времени и наравне с евангелием Матфея и Луки не составляет древнейшей ступени евангельской истории. Впоследствии, уже вскоре после времени появления нашего символа, церковь стала требовать, чтобы выражение «Дева» было понимаемо по отношению к Марии, в смысле приснодевства».

Другим отступлением во втором члене от древнейшей проповеди евангельской Гарнак считает очень яркое указание на вознесение Христа. «В древнейшем благовествовании не было такого учения. В первом Павловом послании к коринфянам, в посланиях Климента, Игнатия и Поликарпа и в Пастыре Эрма вообще не упоминается о вознесении; нет указания на это же и в первых трех евангелиях. А если мы в настоящее время в этих евангелиях читаем подобное известие, то эта позднейшая прибавка, как доказывает история текста(?) В некото-

–332–

рых из древнейших свидетельств указание на воскресение Христа сливалось в одно с представлением о сидении Его одесную Бога, но без всякого упоминания о вознесении; по посланию Варнавы воскресение и вознесение совершились в один и тот же день; в Новом Завете только книга Деяний указывает, что между этими фактами протекло 40 дней: другие древние свидетельства отмежевывают еще иной промежуток и даже определяют его 18-ю месяцами. Из такого колебания, продолжавшегося долго, открывается, что древнейшее благовествование один и тот же факт (воскресение) описывало различными словами и что разделение (дифференцирование) одного факта на многие отдельные акты относится к позднему времени. Во всяком случае указание на «воскресение Христа из мертвых» требовало пополнения, ибо нужно было верить не в одно Его восстание из мертвых, но и

в то, что Он столь возвысился, что получил власть и господство на небе и земле. Последнее верование в древнейшем благовествовании выражалось не одинаково: *или* представлением о Его вознесении, *или* же о Его седении одесную Бога».

Третий член. – «Верую в св. Духа». Кажется, что Дух св. – говорит Гарнак – понимался в символе не в смысле лица (ипостаси), а в смысле силы или дара божественного. По крайней мере так вообще понимали тогда Духа святого. Около середины II века, когда возник символ, еще не веровали в Духа св., как отдельное лицо. Подобное верование появилось много позже, даже в середине IV-го века большая часть христиан не держалась этого верования (?) Поэтому, кто вносит в символ – пишет Гарнак – учение о трех лицах Божества, тот объясняет его вопреки его первоначальному смыслу и перетолковывает его. – И так Дух св. понимается в символе в качестве божественного дара. Обнаружением и выражением этого дара служат три блага, которые затем и исчисляются в символе, это – «св. церковь», «отпущение грехов» и «воскресение плоти». Но не все эти три блага входили в состав первохристианской проповеди, заявляет Гарнак. В самом деле, ап. Павел говорит, скажу вам, что плоть и кровь не могут насле-

–333–

довать царствия Божия, и тление не наследует нетления (1Кор.15:50); и в евангелии Иоанна написано: «Дух животворит, плоть не пользует нимало» (6:63). Значит, если символ понимает воскресение из мертвых и вечную жизнь в смысле *воскресения плоти*, то в этом случае послеапостольская церковь переступила ту грань, которая отделяет эту церковь от древнейшего благовестия. Правда, едва ли можно сомневаться в том, что некоторые из первохристиан учили о воскресении плоти, но это не было общим учением. Церковь тогда учила или о воскресении вообще, без дальнейших подробностей, или о жизни вечной. Учение же о «воскресении плоти» возникло в церкви вследствие борьбы с гностицизмом. Значить, церковь приняла

это учение в виду временной нужды; а если так – замечает Гарнак – то рассматриваемая формула не заслуживает защиты.

На последних страницах своей книжки Гарнак подвергает оценке те прибавки и распространения, которые стали принадлежностью символа ново-римского. Автор немного занимается этим делом, также поступим и мы. Большую часть этих прибавок он считает несущественными стилистическими распространениями. С несколько большим вниманием он останавливается лишь на трех: «снисшедший во ад», «кафолическая церковь», «общение святых». Мы с своей стороны передадим его замечания лишь по поводу двух первых тезисов символа. – «Снисшедший во ад». Это выражение, по мнению Гарнака, привнесено в символы не раньше IV века на Западе, на Востоке же его не встречается ни в никейском, ни константинопольском символе. Но самая мысль о снисшествии Христа во ад встречается у писателей как церковных, так и еретических еще во II веке. (Вот может на основании: 1Пет.3:19). После того, как этот тезис внесен быть в символ, его начали истолковывать, но объяснения были не одинаковы. «Насколько я знаю говорит Гарнак, в древности едва ли кто при этом думал о действительном аде, но скорее разумели преисподнюю, темное место, царство мертвых». Что касается выражения «церковь католическая», то берлинский ученый делает по этому поводу такие замечания: «название церкви «кафолическою» очень

–334–

древне в церковной литературе, по крайней мере так же древне, как символ древнеримский и встречается впервые на Востоке. Оно первоначально означало ничто другое, как «общая» церковь, все христианство. Оно относилось к невидимой церкви». Позднее оно изменило свой смысл: этим именем стали означать видимую православную церковь в отличие от обществ еретических. Последнее понимание автор очевидно считает натянутым.

В заключение критической части своей работы Гарнак делает несколько похвальных замечаний по адресу древнеримского символа. Вот эти похвальные замечания: «кто

после чтения мужей апостольских и апологетов обратится к древнеримскому прощальному символу, тот с благодарным удивлением признает в этом символе чистоту веры римской церкви. Если примем в расчет какие странные и необыкновенные (?) идеи уже и тогда стали проникать в христианское благовествование, как хилиазм и апокалиптика с одной стороны, номизм (?) и греческие философы с другой грозили повредить евангелию; то древнеримский символ покажется вдвойне велик и достопочтенен. Но не должно скрывать – добавляет автор – что в символе напрасно стали бы мы искать указание на Христову проповедь, на Христа, как Спасителя бедных и больных, мытарей и грешников, вообще указание на Его личность, как Она освещена в евангелиях. В этом отношении символ не совершенен, ибо ни один символ нельзя назвать совершенным, как скоро он не рисует пред нашими глазами и не запечатлевает в сердце – Спасителя».

В рассматриваемой книжке Гарнака находится «последствие», в котором есть несколько мыслей, которые мы считаем нужным отметить, так как они знакомят нас с общими воззрениями этого ученого на символ вообще. «Мы желаем – пишет он – свободного, но ясного исповедования (символа) и не выносим несовершенств древнего исповедания (символа). Мы считаем себя обязанными указывать на эти несовершенства, стремиться к тому, чтобы не почитали их чем-то существенным, и содействовать изменению их к лучшему». «Мы должны направлять свои усилия к тому, чтобы наступило время,

–335–

когда бы все соблазнительное в символе было исправлено более решительно, чем как это возможно теперь. Кроме этого нужно, чтобы наша совесть не отягощалась формулами, которые не содержат прямого учения о спасении, хотя бы они и находились по букве в соответствии с библией или древнейшим благовествованием, ибо и эти последние также носят на себе преходящие черты своего времени». «Преимущественное право и священная обязанность евангелических теологов состоят в том, чтобы, не беспокоясь о чьем-либо благоволении или не благоволении, трудиться в интересах чистого понимания

евангелия и открыто объявлять о том, что, по их убеждению, соответствует или не соответствует истине».

Как не много можно находить в вышеприведенных рассуждениях Гарнака такого, что сильно поражает чувство верующего христианина, тем не менее встречаются между самыми сторонниками этого ученого такие лица, которые находят, что Гарнак несмело и нерешительно идет по своей дороге. Подобного рода крайние приверженцы свободных воззрений изъявляют недовольство рассмотренным нами этюдом берлинского ученого и не обинуясь говорят, что это «ни рыба ни мясо» и что – это представляет собою что-то «комолое».

II.

Другие приверженцы Гарнака смотрят с великим уважением на его произведение, посвященное Апостольскому символу, и стараются лишь о том, чтобы глубже внедрить его идеи в умы протестантского общества и содействовать практическому разрешению вопроса о названном символе. Впрочем, сколько мы знаем, немного лиц выступило в свет с печатным заявлением своих симпатий по отношению к делу, предначатому и защищаемому Гарнаком. Это и понятно. Знакомясь с литературой по вопросу о символе Апостольском, вышедшей из-под пера приверженцев Гарнака, мы скоро замечаем, что нового в этой литературе очень немного. При таких условиях много писать сторонникам Гарнака совсем было ни к чему. Посмотрим, однако, что именно высказано партией

–336–

Гарнака в интересах дела, принятого под свою защиту этим берлинским профессором.

Что касается показаний относительно истории происхождения, развития и судьбы так называемого Апостольского символа, то сторонники Гарнака или обходят ее молчанием или же повторяют известия и результаты исследований своего главы. В этом случае литература эта не представляет интереса.

С большим вниманием представители Гарнаковой партии относятся к тем вопросам, какие затронуты вождем партии в той

части его произведения, которую мы назвали критической, и которая ставит своей задачей произвести оценку содержания Апостольского символа. Но и здесь рассуждения рассматриваемых лиц не блещут ни разнообразием, ни находчивостью, ни ученостью.

Так почти все они подвергают и с своей стороны критике тезис символа: «рожденный от Св. Духа и Марии Девы», или по более полному тексту: «зачатый от Св. Духа и рожденный от Марии Девы». Все они судят по этому вопросу в духе скептицизма, но скептицизм этот развился еще раньше интересующего нас спора. Один из литературных сторонников Гарнака усиливается обратить внимание на то, что будто бы «пункт символа: зачатый от св. Духа и пр., возбуждает сомнение не только в рационалистических умах, но и смущает мысль многих искренно-благочестивых людей» (Battenberg, S. 17). Другой приверженец Гарнака заявляет, что «сомнение касательно смысла вышеуказанного тезиса проистекает не из неверия, а из чистой склонности к истине и точнейшего изучения св. Писания», и затем он прибавляет: «история о девственном рождении Иисуса встречается вообще в Новом Завете только в первых главах 1-го и 3-го евангелий. Сам Иисус и писатели Нового Завета никогда не делают упоминания об этом, и еще меньше соединяют с этим фактом вопрос о спасении человека. Евангелия Марка и Иоанна выразительно начинаются благовестием о крещении Иисуса от Иоанна; да и Евангелие Матфея и Луки связный рассказ начинают с этого же события. Притом история детства Иисуса у Матфея и Луки обнаруживает непреодолимые разности, что свидетель-

–337–

ствует о баснословном характере рассказа (?) Наконец, и стиль первой и второй главы у Луки совсем другой, чем в дальнейшем повествовании того же евангелия. Нужно помнить и то, что две генеалогии Иисуса, при всем их различии указывают у Матфея и Луки на происхождение Его от Давида при посредстве Иосифа, а не Марии» (Bornemann. S. 49–50). Несколько с другой стороны вооружается против разбираемого тезиса третий представитель партии Гарнака. «Это, заявляет он,

относительно говоря, не важное дело. Этот пункт нельзя находить ни в словах Христа, и нигде не указывается на него в писаниях Петра, Павла, Иакова, Иоанна. Мы не должны причислять его к главным пунктам. Нужно признать путаницей в понятиях, тяжким заблуждением, если думают «богосыновство» Христа основывать на тезисе: «зачатый от Св. Духа» и пр. Вышеупомянутые Новозаветные Писания – пишет тот же автор, – показывают, что «богосыновство», точнее – божественность Христа, может быть основанием нашего спасения и в том случае, если устранимся вообще от рефлексий о чувственном рождении и происхождении Иисуса». (Bertling. S. 16). Один и вышеуказанных критиков тезиса: «зачатый от Св. Духа и рожденный от Марии Девы» указывает еще на то, что практическое применение этого тезиса в проповеднической деятельности невозможно. «Вероятно ли – замечает он – чтобы проповедник стал говорить пред смешанными слушателями проповедь на эти слова? И если бы это случилось, то подобная бестактность не повлекла ли бы за собой самые не желательные последствия? Да и как проповедник или учитель стал бы толковать на эту тему пред тринадцатилетними мальчиками и девочками» (Bornemann, S. 48).

Последователи Гарнака, подобно своему вождю, нападают и на некоторый другие выражения Апостольского символа. Им почему-то особенно не угодно выражение: «снисшедший во ад». Какая польза в том – заявляет по поводу этого выражения Ахелис, – что станем исповедовать голые слова, когда известно, что церковь совершенно равнодушна к тому, какой смысл будем соединять с этими словами» (Achelis, S. 10).

–338–

С своей стороны Борнеманн, по этому же поводу пишет: «смысл этого факта понимался неодинаково. Одни думали, что здесь (во аде) Христос долгое время претерпевал адские муки: другие, в числе их и Лютер, утверждали, что Христос здесь ниспроверг диавола в его собственном царстве. В настоящее время мы едва ли можем понять, как можно задавать подобные вопросы, не говоря уже о том, есть ли возможность отвечать на них; да и напрасно мы стали бы стараться подобные вопросы

поставить в непосредственную связь с нашей религиозной жизнью» (Bornem. 48). Не обходят своим вниманием критики Апостольского символа и выражение: «воскресение плоти». Ахелис пользуется словами Лютера, который находил, что выражение это неприятно звучит. Вт! немецком переводе, напоминая торговлю мясом на рынке, который и предлагал заменить выражение «плоть» словом «тело или труп». Приведши замечания Лютера, рассматриваемый автор говорит: «Апостольский символ понимает воскресение не в смысле ап. Павла, а в грубом смысле Тертуллиана и Августина, поэтому недостаточно заменять это выражение другим, но нужно изменить и смысл его» (S. 9). Борнеманн к этому добавляет: «выражение: воскресение плоти взято не из библии и производит впечатление как будто бы дело идет о восстановлении нашей чувственной материи», и затем указав на различия в понимании слова, замечает: «как можно защищать такое двусмысленное выражение символа» (S. 42).

От нападков на символ Апостольский некоторые из противников его обращаются к нападкам на самих защитников указанного символа, как скоро эти последние начали говорить против современных врагов символа – во имя своей церкви и принадлежащего им церковного авторитета. Так, Прусская евангелическая церковь, как нами было указано выше, в лице ее высших духовных лиц, обнародовала несколько тезисов в защиту Апостольского символа. Некоторые из этих тезисов подверглись критике со стороны приверженцев Гарнака. Если представители церковного авторитета в Пруссии заявляли, что учение о рождении Христа от Девы есть *основание христиан-*

–339–

ства, то приверженцы Гарнака сочли себя не вправе соглашаться с таким тезисом. Они возражали: «Позволим себе вопрос: неужели лица, подписавшие этот тезис, состоя в духовных должностях, берут на себя обязанность точно разъяснять для принимающих конфирмацию это *основание христианства*, именно – ясно раскрывают им: что значит: «зачатый от Святого Духа», и что значит: «рожденный от *Девы Марии*»? Само по себе понятно – замечают оппоненты, – что те

лица совсем этого не делают. Имея дело с приходящими для конфирмации, они скрывают под покрывалом «основание христианства», они удовлетворяются чтением символа с непонятной формулой, в которой, однако ж, по их мнению, заключается «основание христианства»; для них довольно и того, что конфирмуемый как бы говорит: «хоть я и не понимаю «основания христианства», но я согласен с ним». Впрочем, не навсегда же конфирмованные остаются в неразумии по отношению к этому пункту; придет время, когда они узнают плотскую тайну зачатия и рождения, – и тогда «основание христианства» для них станет понятным. А если же такого времени для них не наступит, если они преждевременно умрут или, благодаря Бога, (Gott sei Dank) останутся на всю жизнь девственниками, так что не будут иметь ни плотского вожделения, ни плотского опыта, в таком случае они конечно никогда не постигнут, в чем заключается «основание христианства», которое, однако ж, должно составлять их единственное утешение в животе и смерти. Ist es so? wirklich so»? Заключают с торжествующей иронией свою диатрибу противники символа (Achelis, S. 35). К этому еще они же добавляют: «в двух рассказах о детстве Иисуса (именно Лк.1:31; Мф.1:22 и дал.) мессианское достоинство Христа поставляется в связь с исповеданием: «зачатый от Свят. Духа и рожденный от Марии Девы». Весь же остальной Новый Завет ничего не знает ни о такой связи, ни о соотношении между вочеловечением Сына Божия и сверхъестественным зачатием, и девственным рождением Господа. Таково положение вещей; и при всем том еще находятся люди, которые вслух всех объявляют, что «зачатие от Духа и рождение от Марии

–340–

Девы» служит необходимым ручательством Божественного достоинства Сына Божия, столь необходимым, что здесь полагают и самое «основание христианства»? (ibid. 36).¹⁸⁷⁷ Не оставляют без соответствующих замечаний противники символа и еще одного тезиса, обнародованного от лица высших церковных органов Пруссии. В заявлении этих последних говорилось: «всякая попытка отменить Апостольский символ в

церковной практике есть удар в лицо церкви Христовой». Оппоненты по этому поводу говорят: не станем спорить о самой фразе, хотя она и не соответствует достоинству того предмета, о котором идет речь. Заметим только, что составители заявления не имеют никакого права, ни юридического, ни морального, отлучать всю греческую церковь от «церкви Христовой». Ибо известно, что во всей греческой церкви ни в какое время не был принимаем Апостольский символ; и, следовательно, она при такой «попытке» совсем не ощущала «удара в лицо» (ibid. S. 38).

Мы сказали выше, что критика содержания Апостольского символа приверженцами Гарнака представляет мало нового в сравнении с тем, что сделано по этой части самим Гарнаком. Приведенные примеры их критических операций в указанном отношении, надеемся, вполне подтверждают наше прежде вышесказанное суждение. Больше нового удалось высказать приверженцам Гарнака, когда они в своих, посвященных злобе дня, произведениях касаются таких вопросов, которые мало интересовали их вождя. Разумею вопросы о том: грозит ли какою-либо опасностью для протестантской церкви отмена символа, если бы такая отмена произошла? Могли ли бы члены протестантской церкви извлечь какую-либо пользу для себя, вследствие такой отмены? Положим, что решение таких вопросов не легко. Но темпо менее интересно узнать, как смотрят на это дело лица, который желали бы подобной отмены символа.

—341—

Противники символа собирают факты, которые должны удостоверить, что употребление Апостольского символа в протестантском мире никогда не было общеобязательным. «До середины текущего столетия — уверяет Борнеманн — Апостольский символ во многих немецко-евангелических церквях не читался за воскресным богослужением. При самом совершении крещения, как свидетельствуют агенды конца прошлого и начала нынешнего столетия, этот символ или совсем не употреблялся, или же употреблялся в сильно измененном виде. Даже и в настоящее время тот же символ не

езде применяется к практике в протестантских обществах. Так в Швейцарии при крещении читается не символ Апостольский, а другая формула. В королевстве Саксонском в протестантских церквях за воскресным богослужением Апостольский символ не принято читать. Вместо этого символа здесь употребляется или свободное переложение содержания этого символа, сделанное Лютером, или какой-либо еще символ. Легко убедиться – замечает автор – что церковное употребление Апостольского символа никогда не было ни всеобщим, ни прочным, а разнообразилось оно, смотря по месту и времени» (S. 37–38). Вывод отсюда сам собою понятен.

Другие противники символа доказывают или стараются доказывать, что вообще держаться определенных строго сформулированных вероизложений нет ни нужды, ни пользы. Баттенберг заявляет: «если бы Христианство стояло в зависимости от необходимости согласоваться с догматикой (т.е. определенно сформулированной христианской истиной), тогда бы сам Христос письменно изложил ее. Но и следа нет ничего такого! Христос не формулировал в строгом смысле этого слова – ни одной истины» (! S. 10). Ахелис полагает, что не было бы никакого вреда для церкви, если бы обязательное исповедание веры сведено было до последнего минимума. «Прежде всего расскажу небольшую историю – говорит Ахелис, – которую я прочел в проповеди Спуржона. Молодой пастух, выросший без всякого образования и воспитания, был ознакомлен с христианством каким-то баптистическим проповедником. Он пришел к Спуржону или

–342–

другому проповеднику и просил принять его в церковь. Проповедник спросил его: считает ли он за истину верования церкви? Спрашиваемый на это ответил: я ничего не знаю о таких верованиях, я знаю только, что я грешник и что Господь Иисус помилует меня. Но проповедник не удовлетворился таким ответом и стал спрашивать его: в чем заключается то или другое верование, – кто есть Господь Иисус, – какой путь ведет к спасению? Но ответ был тот же: я ничего не знаю, знаю только, что я грешник и что Господь Иисус помилует меня. При

чем пастух был, при том он и остался, а пресвитер рассудительно согласился с проповедником, что молодой пастух достоин принятия в баптистическую общину, почему и был крещен. Эта история – замечает автор, – которую я давно читал, оставила во мне глубокое впечатление и всегда к ней возвращается моя мысль, когда я раздумываю о церковных затруднениях наших дней. В чем заключалось научение молодого пастуха? Он видел только веру в евангельском смысле слова, веру далекую от всякого знания, всякой теологии, всякого учения». Какой практический вывод можно сделать из этой истории с пастухом? А вот какой. По суждению Ахелиса от кандидата на должность протестантского пастора нужно спрашивать единственно следующего: 1) «держится ли он веры, понимаемой в евангельском смысле, т.е. станет ли он требовать не больше того, что потребовалось от вышеуказанного пастуха: знаешь ли ты, что ты грешник и что Господь может тебя помиловать? 2) Признает ли кандидат на церковную должность, что в символах церкви заключается та вера, которая нас спасает, хотя бы эта вера выражена была в форме, отвечающей лишь условиям прошедшего времени, когда возникли символы? 3) Соглашается ли кандидат с конфессиональным мировоззрением той церкви, на службу которой он поступает, и желает ли он следовать учреждениям этой же церкви, поскольку они не нарушают веры? Вот, что должно быть обязательно для ищущего духовной должности, но это обязательство не юридическое, а духовно-нравственное (Achelis, 17–18:30). Фон-Зоден идет еще дальше и находит,

–343–

что символы совсем не достигают тех целей, который имеются в виду церковью. Об этом автор рассуждает очень подробно. Он пишет: «если взглядемся точнее, то увидим, что Апостольский символ служит скорее слагбаумом (преградой), чем объединяющею связью, так как о находящихся в нем изречениях многие думают различно. Если же этот символ не имеет достаточно силы для того, чтобы установить связь единения между отдельными христианами, – а это несомненно – то падает главное основание, почему должны были бы

заботиться о его неприкосновенности и почитать отпадением от веры всякое несогласие с тем или другим членом этого символа. Не может служить защитой этого символа и то, если для всех его членов будут найдены параллели в новозаветных Писаниях; потому что все же может оставаться вопросом: да вся ли сумма христианской веры заключена в его 12 членах»? Затем автор находит, что всякое строго-формулированное вероизложение приносит прямой вред. «Каждый человек опытный по части церковной жизни согласится – говорит Фон-Зоден – с тем положением, что обладание таким формулированием веры, которое составлено раз-навсегда и которое изъято от споров, скрывает в себе, хотя бы оно было и абсолютно правильно, великие опасности и искушения. В подобном случае очень легко символ веры занимает место самой веры(?). Это одна опасность. Другая опасность заключается в том, что однажды навсегда запечатленная формула, мало-помалу теряет свою живую силу. Если те поколения, когда возникла формула, дорожат ею, как духовным приобретением, то не такую она становится для позднейших поколений. Интересы меняются, углы зрения и перспективы перемещаются. Что для одних было близко, то для других стало далеко. Так, было время, когда с представлением о «зачатом от Св. Духа и рожденном от Марии Девы» пред глазами восставали необыкновенная чистота и слава Христа. Теперь же, проповедник едва ли возбудил бы в своих слушателях расположение, соответственное празднику Рождества Христова, если бы стал рассуждать о лице Иисуса, становясь на ту же точку зрения (?) А, равно и проповедь о воскресении плоти только

–344–

разве немногим доставит особенное утешение. При настоящем положении вещей, мы стоим близко от искушения в непонятном искать возвышенное, или же торжественно исповедовать то, о чем нельзя составить никакого представления. Здесь уже мы не далеко от богохульства (Blasphemie). Не следует выпускать из внимания и того, говорит еще автор, – что для подвижного человеческого духа интерес к

предмету быстро исчезает, как скоро известный предмет принял такую форму, которая более не требует никакой дальнейшей обработки» (Von Soden, S. 14–18).

Между противниками символа Апостольского есть и такие, которые приверженность к этому символу или к какому бы то ни было вероизложению объявляют изменой свободным началам реформации, низводящей протестантов к темным Средним векам с их католицизмом (Аноним. *Das Apost. Glaub.* S. 24–25).

Таким образом, мы видим, что приверженцы партии Гарнака в своих рассуждениях об отмене Апостольского символа простираются несколько дальше тех границ, которых держится сам Гарнак.

Теперь нам следует ознакомиться с выраженными в печати воззрениями защитников символа и противников Гарнака. Этим далее и займемся. Считаем делом справедливости наперед заметить, что полемика защитников символа и многосторонняя, и убедительна.

(Окончание следует).

А. Лебедев

Извеков Н.Д., свящ. Несколько документов по вопросу об открытии православной духовной академии в г. Вильне // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 11. С. 345–367 (2-я пагин.)

–345–

Одним из признаков плодотворных идей служит их живучесть. Раз сознанные и воплотившиеся в форму ясновыраженной мысли они энергически отстаивают свое существование, не смотря на людскую инертность или даже прямое к ним нерасположение в массе, всегда с упорством противящейся всякой новине. Та энергия, с которою они отстаивают свое существование, есть в тоже время и знак, что они находятся под особенным покровительством зиждительного Промысла, пекущегося о благе людей даже и при нерасположении их к восприятию этого блага. Этот признак весьма ясно выступает в мысли об открытии в Вильне духовной академии. Какою энергией обладает она – показывают следующие данные. Родилась на свет эта мысль 30 лет тому назад и была не только горячо приветствована, но уже перешла и в дело, но потом затерялась в массе других гениальных мыслей... В 1890 г. она снова явилась на свет, опять была встречена с восторгом (см. Ц. Вест. 1890 г.) и опять затерялась. В нынешнем году, именно 10 сентября весьма влиятельным столичным органом она была приветствована следующим образом:

«Если нужно... еще более поднять уровень духовенства, то для этого есть *радикальное и прекрасное средство*: стоит только учредить в Вильне духовную академию».

«Давно уже об этом пишут. *Учреждение Виленской духовной Академии* будет для Северо-западного края *началом его обновления* и не может быть достаточно серьезных причин, чтобы откладывать это дело в долгий ящик. Академия будет в состоянии оживить деятельность духовенства привлечь к этой

–346–

деятельности новые силы даже издалека... Как высокий духовный центр края, академия в состоянии будет объединить и направить к одной цели все разрозненные доселе местные силы и повысить уровень местной русской жизни... Трудно теперь даже приблизительно указать какую громадную пользу может принести краю учреждение Виленской духовной Академии. Не даром все местные деятели ждут этого как манны небесной. Скоро ли суждено их мечтам осуществиться? Скоро ли будет обращено должное внимание на нужды этого многострадального Северо-западного края? » (Москов. Вестн. № 249).

Можно ли кого-либо, или что-либо приветствовать еще более восторженно, тепло, сердечно? – Трудно.

Богословский Вестник вполне присоединяется к этим приветствиям, но... рассуждая вообще о судьбе многих гениальных мыслей, и в частности имея пред глазами ниже прилагаемые документы, он не может отделаться от грустного, элегического настроения и под давлением его не прочь счесть его за, предчувствие чего-то еще более элегического. Да, не пора ли озаботиться и на счет эпитафии в честь мысли об открытии в Вильне духовной академии?

30-т лет тому назад мысль об открытии Академии в Вильне перешла уже в дело – в «дело» и в общем, и в специально-канцелярском смысле; в обоих сих смыслах это дело было двигано таким сильным человеком, каким был знаменитый М.Н. Муравьев и не смотря на то, все-таки застряло.

Но... насколько основательно в виду сего похоронное предчувствие, на столько сильно и желание – чтобы оно, это предчувствие не оправдалось...

Да, по-видимому, и нет достаточных оснований ему оправдываться, нет и не может быть – в принципе. А в применении?

Ниже печатаемые документы показывают, что единственным препятствием остановившим, в то время благое дело открытия Виленской академии были денежные затруднения. Были, впрочем, указаны и другие обстоятельства, не благоприятствовавшие в то время открытию Академии и

высказаны лицом, мнениями которого Св. Русь давно привыкла дорожить, – Филаретом М. Московским. Мы приведем это мнение сполна.

–347–

На вопрос: *удобно ли* открытие духовной академии в Вильне владыка отвечал: «Духовноучебное ведомство не так богато людьми, чтобы легко было составить комплект начальствующих и наставников для целой новой академии, сильных знанием, испытанных, твердых, которым придется действовать в местности, более, нежели другие, угрожающей искушениями».

«Найдутся ли достаточные хозяйственные средства – продолжает владыка – новую академию устроить, содержать и в скорости удовлетворительно снабдить не ученическими только, но преимущественно наставническими пособиями? Чем менее удовлетворено будет сей последней потребности, тем сильнее нападет на умы, так широко и неудержимо распространяющаяся зараженная литература иностранная и отечественная.

– «Нужна ли для Вильны или по крайней мере, *теперь ли* нужна, духовная академия?

Преимущественно нужны образованные и верные священники для сельских церквей. Необходимы ли и возможны ли для сего доктора и магистры? Не достаточны ли хорошо наставленные и руководствованные студенты семинарии? Академия не скоро может принести свои плоды. *А настоящая нужда требует скорого удовлетворения.* От академии же в начале надобно ожидать того, что студенты с жаром ринутся в нее и *недостаток кандидатов* священства окажется еще в большей силе. – Улучшение и усиление местной семинарии – вот что действительно нужно».¹⁸⁷⁸

Таково мнение знаменитого иерарха, высказанное по поводу «виленских предположений» (употребляем выражение самого Филарета). Остановимся на этих соображениях с вниманием, подобающим авторитету лица их высказавшего и их внутренней основательности.

Что в принципе митрополит Филарет признавал нужду академии и в Вильне – этого, конечно, не признавать нельзя, не

оскорбляя памяти иерарха, до последних дней жизни горячо любившего свою (т.е. московскую) академию. Посему при всей кажущейся решительности его отрицательного мнения о бытии виленской академии, нельзя по

–348–

приметить в нем начального тона, дающего себя знать жалобой на недостаток в людях и в материальных средствах к открытию академии: и тех и других недостаточно для удовлетворения церковных потребностей первой необходимости. Там, где еще не достает духовного млека, благовременно ли думать о духовном брашне? Таков смысл мнения знаменитого иерарха

Но оставляя в стороне этот скрытый смысл и печаль, присущую, конечно, и каждому иерарху православной церкви, рассматриваемое мнение для нас дорого и тем еще, что в нем исчерпаны конечно все не благоприятствовавшие 30 л. тому назад условия к открытию академии: глубокий, пронизательный и опытный глаз иерарха не мог опустить из виду ни одного и тем более какого-либо важного обстоятельства, препятствовавшего открытию академии. Следов., придумать что-либо еще против открытия академии виленской уже невозможно было даже и такому всесторонне охватывавшему и глубокому уму, как ум митрополита Филарета.

Переживаемое нами время к утешению всех любящих духовное просвещение несравненно счастливее для осуществления «виленских предположений», чем время митрополита Филарета: ибо большинства и притом важнейших из препятствий к их осуществлению в настоящее время нет.

Так, Виленская духовная семинария в настоящее время настолько усилена и улучшена, что стоит на одной высоте со всеми остальными духовными семинариями.

О недостатке в кандидатах священства в настоящее время речи быть не может: теперь – их избыток.

О недостатке в людях к замещению академических кафедр речи быть также не может: ибо несмотря на более усиленные (по сравнению со временем Филарета) требования, предъявляемые к магистерским диссертациям, в настоящее

время их представляется весьма достаточно и представлялось бы еще более, если бы только были сколько-нибудь улучшены внешние условия для магистрантов к составлению диссертаций и, хотя немного расширена перспектива, соединенная с получением магистерской степени. Ибо в настоящее время одна только Московская академия

—349—

ежегодно выпускает столько кандидатов богословия, которые могли бы представлять диссертации на степень магистра, что она одна могла бы приготовить комплект профессоров для виленской академии. Но эти кандидаты-магистранты рассылаются в отдаленные захолустья на скудное жалование в качестве учителей духовного училища и, понятно, оставляют всякую мысль о диссертациях, обреченные увядать духовно в атмосфере уездного города.

Остается, следов., одно препятствию к открытию виленской академии — найдутся ли достаточный хозяйственный средства новую академию устроить, содержать и проч.

Нам неизвестно, в каком состоянии имеются хозяйственные средства Св. Правительствующего Синода: предположим самое печальное, что они недостаточны — для устройства и содержания новой академии. Но если вопрос об устройстве новой академии теснейшим образом связан с вопросом о средствах обороны целого западного православного края, то к отысканию средств для сего должен быть призван не один Свят. Синод, но *вся русская церковь*. Но не ужели ее хозяйственные средства так скудны, что их не достанет для устройства и содержания новой академии? Нет, да не будет сего. Ежегодно миллионы жертвований стекаются в православные храмы на украшение их, и мы верим, что и в будущем не оскудеют ни число жертвователей, ни руки жертвующих. Но если по духу и по букве уставов православной церкви в крайнем случае позволяется продать даже драгоценные священные сосуды, и цену их употребить на нужды братий: то, конечно, еще согласнее с буквой и духом сих уставов благочестивым жертвователям приостановиться на время тратою на гиганты колокола, драгоценный хоругви и проч. чтобы кратковременным

лишением внешних украшений украсить церковь православную внутреннюю духовною красотою. Пусть из многочисленной семьи чад ее выступят люди состоятельные чтобы сделаться ктиторами одной древней славной обители в Вильне, и принести жертвы свои на украшение ее не златом и драгоценными камнями, а устроением в стенах ее духовной академии. Эта славная обитель – Святодухов монастырь – издавна прославившийся не только героями–исповедниками и мучениками за право-

–350–

славию, но и светочами высшего богословского знания. В стенах этой обители подвизался Св. Димитрий Ростовский. Едва ли какой иной лучший дар, чем устроение православной академии, может быть принесен и к гробам свитых и славных мучеников Виленских, блаженно почивающих своими нетленными телами в стенах этой обители.

Обращаясь с этим призывом к благочестивому сознанию верных чад православной церкви, мы выражаем надежду, что на помощь нашему слабому голосу присоединит и свой более убедительный голос, и православные архипастыри, и пастыри, склоняя пастырским убеждением своих пасомых на принесение великой жертвы – в помощь нашим братьям западного края, и этою надеждою препобеждаем грустное предчувствие, о котором упоминали вначале.

Как близка была к осуществлению мысль об открытии православной академии в Вильне 30 лет назад – об этом свидетельствуют печатаемые далее документы.

Ред.

Граф М.Н. Муравьев, 13-го ноября 1863-го года, обратился к Высокопреосвященному Митрополиту Литовскому Иосифу с следующим отношением.

«Ваше Высокопреосвященство Милостивый Архипастырь.

Возвышение нравственного значения духовенства составляет главную основу преуспевания религии в народе. В здешнем крае это тем более необходимо, что духовенство наше должно постоянно выдерживать борьбу с чуждой религиозной пропагандой, усиливающейся покорить себе народ. Имея в виду

поддержать как нравственное, так и материальное положение православного духовенства в этом крае, я полагаю, что учреждение в Вильне православной духовной Академии было бы соответственным тому значению, какое должно иметь духовенство наше в стране, не раз уже бывшей поприщем религиозной борьбы верований.

С этою целью предварительно какого-либо начинания по сему предмету, я почитаю необходимым обратиться к Вашему Высокопреосвященству с покорнейшею просьбою – сообщить мне касательно этого обстоятельства Ваше заклю-

–351–

чение, по получении которого я постараюсь озаботиться о приискании материальных средств к осуществлению означенного выше предположения».

В ответ на это, 15-го ноября 1863 г., митрополит Иосиф писал:

«По мнению моему, учреждение таковой Академии было бы благотельно для утверждения православия как в самой Вильне, так и в здешней стране. Но я не могу положительно сказать о действительной потребности сей Академии в общих видах русской православной церкви, в которой имеется уже 4 духовных Академии, особенно при нынешней скудости средств духовного ведомства. Однако же я не сомневаюсь, что церковь эта была бы признательна к осуществлению предположения Вашего Высокопревосходительства, если для него будут изысканы средства экстренные».

По сношении с митрополитом Иосифом граф Муравьева повел дело далее. 9-го июня 1864 года, исправлявший должность обер-прокурора св. Синода князь Урусов сообщил митрополиту Иосифу, что граф Муравьев в числе мер, служащих к обеспечению православного духовенства в западном крае, признает полезным учредить в Вильне высшее духовное училище в виде добавочных классов в семинарии, с допущением в оное светских учеников, а также увеличить число училищ для воспитания дочерей священников, учредив на первый раз таковое в г. Слониме. Предположения сии были внесены гр. Муравьевым в западный комитет, и по положению

сего последнего, удостоенному Высочайшего утверждения, переданы обер-прокурору св. Синода с тем, чтобы делу сему дан был дельнейший ход в установленном порядке. На основании состоявшегося 3-го июля 1864 г. определения св. Синода, Урусов просил митр. Иосифа сообщить ему для предложения св. Синоду подробные соображения по предположению об устройстве в Вильне высшего духовного училища. При сем он присовокуплял, что было бы весьма полезно, если бы означенные соображения были составлены по взаимному соглашению его, митрополита, с генерал-губернатором, тем более, что в виду недостаточности собственных средств духовно-учеб-

–352–

ного ведомства к осуществлению представленных предположений генерал-губернатор благоволил выразить Обер-Прокурору св. Синода полную свою готовность содействовать атому делу назначением необходимых сумм из имеющихся в его распоряжении средств. На сем отношении была положена резолюция пр. Иосифа: «проект учреждения в Вильне высшего духовного училища с допущением в оное и светских учеников требует тщательного и многостороннего обсуждения. Таковое обсуждение возлагаю на вас, преосв. Александр с отцом ректором семинар и с членом по назначению г. главного начальника края Михаила Ник., которого я о сем прошу ныне же. В сомнениях, в течение обсуждения встречающихся, вы можете обращаться к его Высокопревосх. и ко мне. Затем, свои соображения и предположения представите мне с возвращением настоящей бумаги. 17-го июля 1861 г., о сделанном распоряжении митрополит Иосиф сообщил генерал-губернатору и исправлявшему должность обер-прокурора св. синода князю Урусову. Между тем от 24 июля Муравьев писал митр. Иосифу, что он согласно его мнению, полагал бы полезным составить комитет для обсуждения сего вопроса под председательством преосв. Александра из архимандрита Иосифа, священника Антония Пщолко, со стороны же гражданской: попечителя Виленского учебного округа Корнилова, окружного инспектора, надворн. совет. Кулина,

инспектора местной гимназии надворн. совет. Изюмова и инспектора народных училищ Снитко. Соглашаясь с сим составом комитета, пр. Иосиф однако же писал Муравьеву: правда большинство членов светского звания в комитете назначенном для обсуждения организации духовного учебного заведения может иметь свои неудобства и затруднить несколько самое дело, но неудобства сии, если они действительно возникнут, устранятся при дальнейшем ходе дела».

В деле об учреждении духовной академии в Вильне не находим указания на то, насколько деятельное участие принимали в составлении проекта об учреждении сего заведения лица, назначенные Генерал-Губернатором. Под проектом есть подписи только пр. Александра, бывшего тогда Ковенским епископом и ректора семинарии, архи-

—353—

мандрита Иосифа, которые, как видно, немало потрудились над составлением проекта. Проект бы таков:

«Соображения комитета, назначенного для составления программы Высшего училища при Литовской Духовной Семинарии.

Уяснив себе цель, для которой, по мысли и распоряжению Его Высочайшего Величества, г. Главного Начальника края, должно быть в Вильне открыто Высшее Духовное Училище в виде добавочных классов Семинарии, с допущением в оные и светских учеников, Комитет подверг рассмотрению следующее вопросы:

- 1) Кто и на каких условиях будет принимаем в Училище?
- 2) Во сколько лет определить курс предполагаемого Училища?
- 3) Какие предметы должны быть преподаваемы в Училище?
- 4) Какие предметы должно будет считать главными и какие второстепенными?
- 5) По сколько часов в неделю должно назначить для каждого предмета?
- 6) Определить приблизительно, сколько будет стоить учебная часть Училища?

Комитет разъяснил себе цель упомянутого учебного заведения следующим образом: она есть приготовление истиннорусских деятелей в духе православия на поприще духовном и гражданском для борьбы в здешнем крае с католицизмом и полонизмом, т.е. с фанатическою пропагандою религиозною и политическою, могущею иметь успех только при равнодушии и недостаточном научном образовании богословском и историческом со стороны их противников.

Сознавая эту цель, Комитет видит необходимость устроить Высшее Духовное Училище – так, чтобы молодые люди, окончившие курс в это училище, снабжены были всеми теми основательными и обширными научными знаниями, какие дает высшее специальное учебное заведение.

Вследствие этого Комитет полагает дать следующее устройство Училищу.

1) В него поступать будут лучшие воспитанники семинарии и гимназии, и из последних только православ-

–354–

ного исповедания, не иначе как с отличным поведением, так как на нравственность молодых людей должно быть обращено самое строгое внимание. Это последнее условие должно быть поставлено даже выше научных познаний. Большая часть кончивших курс в училище, по самому свойству наук, которые предполагается там преподавать, будут выходить священниками на лучшие места в крае; а нет сомнения, что безукоризненная нравственность первое условие для этого высокого призвания. Комитет поэтому думает, что необходимо было бы требовать от заведения, из которого поступает в Высшее Духовное Училище молодой человек, более подробной аттестации касательно его нравственности и даже образа мыслей.

Что же касается познаний, каких необходимо будет требовать от вступающих в Высшее Духовное Училище, то полезно было бы подвергать хотя краткому испытанию из Закона Божия тех молодых людей, которые будут переходить из гимназий, по прочим же предметам довольствоваться хорошою или достаточною отметкой прежнего училищного начальства.

Это особенно нужно в отношении тех, которые захотели бы поступить в Училище по прошествии одного или нескольких лет по окончании гимназического курса, или для тех и других, если бы кто из них пожелал вступить в духовное звание.

II) Время пребывания в Училище определяется в два года, с разделением его на два курса, по одному году в каждом. Затруднение в этом случае будут представлять двухгодичные курсы семинарии, откуда воспитанники, следовательно, могут поступать только по прошествии каждых двух лет. Но, во-первых, как ныне в Духовные Академии поступают они и по окончании одного года в богословском классе, так же точно могут поступить и в Училище, не оканчивая полного богословского курса, тем более, что как здесь, так и там богословские науки составляют главный предмет преподавания. Во-вторых, при известных условиях, в училище будут поступать из всех семинарий и гимназий империи, и след., так же, как и в Академии прием может быть ежегодный. Впрочем, Комитет полагает что гораздо

—355—

лучше было бы, если бы позволили средства, распространить курс училища и до четырех лет.

III) Согласно, с этими соображениями, Комитет полагает ввести следующее предметы преподавания в Высшее Духовное Училище.

1) Богословие основное или учение о религии вообще и в частности Богооткровенной. В виду борьбы с латинством, пустившим здесь глубокие корни, по основанным на кафизмах и ложно-произвольных толкованиях свищ. Писания о непогрешимости папы, об исхождении св. Духа и прочих догматах, необходимо самое основательное изучение Богословия вообще, особенно же;

2) Богословия полемического. Это последнее одно в состоянии обличить всю неполноту и неправильность выводов папства, так как в здешнем крае всего более нужно будет бороться с католицизмом, опирающимся главным образом на фанатизме его исповедующих, со всеми утонченностями иезуитов, старавшихся поддерживать ими фанатизм, и вместе с

тем придется встречаться с кальвинизмом, также не мало фанатизированным и имеющим также свои мнимо неоспоримые доказательства, то особенное внимание училища должно быть обращено на эту часть Богословия.

3) История церкви вообще и Русской церкви в особенности. Вся ложь учения о вымышленном главенстве римского первосвященника в христианском мире основывается на искажении исторических фактов церкви. Следовательно, самое тщательное изучение этих фактов по самым непреложными источникам, необходимо для того, кто хочет быть истинно православным деятелем в этой стране, чтобы мало-помалу истреблять влияние иезуитов и кальвинизма не только в простом народе, но и в высших его классах, посредством сочинений об этом предмете и т.д.

4) Св. Писание и Гомилетика дадут всем, кто будет готовиться к священному сану иерея, самое важное для него оружие живого слова поучения, которое, к сожалению, гораздо реже раздается к православной церкви с амвона, нежели у иноверцев с их кафедр. Комитет полагает, что студенты училища только тогда будут выходить из

—356—

него возможно совершенными проповедниками, когда, изучив гораздо обширнее и основательнее, нежели в семинариях, гомилетику и св. писание, будут в то же время произносить свои проповеди в Виленских храмах.

5) Изучение теории словесности, совокупно с историей всеобщей и русской литературы, изучение университетское, необходимо как для будущих проповедников, так и для всех других деятелей в здешнем крае. Эта наука даст им средства узнать глубже отечественный язык, покажет образцы словесных произведений во всех родах и у всех образованных народов, разовьет вкус ко всему изящному и главное даст ясное понятие о бесчисленных проявлениях духовной жизни вообще и русской в особенности.

6) Церковное и гражданское право будет одинаково необходимо как для готовящихся к духовному званию, так и к гражданскому поприщу. Что необходимо для священников

полное знание канонического права, об этом нечего распространяться. Для молодых же людей, которые будут поступать в гражданскую службу, имеет преподаваться энциклопедия русского права и его история, причем, по мнению Комитета, весьма полезно было бы ознакомить их с Литовскими Статутами, как самым наглядным выражением желаний и стремлений польской шляхты и католического духовенства к порабощению низших классов и всего православного здешнего населения. При этом же необходимо будет знакомить слушателей с церковною и юридическою археологией, а главное с законодательными памятниками здешней страны, с которыми легко можно проследить всю историю систематического угнетения всего православного народа шляхетскими сословиями.

7) Философия и ее история. Учитель народа должен знать все попытки и заблуждения людей, сходящих с пути к истине и искавших ее вне Св. Писания или Божественного откровения, при том же не подлежит сомнению, что философия и ее история едва ли не всего более развивают самостоятельность духа и его мыслящую способность.

8) Всеобщая и русская политическая история, преимущественно возможно полная история северо- и южнозапад-

–357–

ного края России, как в связи со всеми явлениями всеобщей и русской, так и отдельно, равно без всякого сомнения необходимы для всех русских деятелей в здешнем крае; потому что противники их главным образом основывают свои притязания на обладание этою страной на основании ложно объясняемых и приводимых фактов истории.

9 и 10) Латинский и Греческий языки должны быть преподаваемы всем воспитывающимся в Высшем Духовном Училище: на двух этих языках написано Св. Писание и все творения отцов церкви. Новейшие языки могут быть предоставлены на произвол учащихся.

IV) Из этого краткого изложения необходимых для Училища предметов и из сравнения их с целью самого Училища легко

видеть можно, какие предметы будут главные и какие второстепенные, и след., которые из них потребуют большего числа часов и какие – меньшего. Что же касается самого урока, то Комитет полагает, что он может продолжаться только час, вместо двухчасового семинарского, как в большей части университетов. Полагая больше часа на каждый урок, нельзя было бы сделать более четырех уроков в день, между тем, как по обширности программы самых необходимых предметов нужно будет пять уроков в день.

Проект Высшего Духовного двухклассного Училища

§ 1) Высшее Духовное Училище открывается для доставления высшего богословско-исторического образования лицам, посвящающим себя служению церкви.

Желательно также, чтобы Высшее Духовное Училище могло готовить молодых людей и для другой светской общественной и правительственной деятельности.

§ 2) Высшее Духовное Училище открывается при православной духовной Литовской семинарии в виде добавочных классов.

§ 3) В Училище принимаются студентами:

а) без экзамена – воспитанники духовных семинарий и гимназий, окончившие с успехом полный курс, или из домашнего воспитания, но выдержавшие установленное для

–358–

сих заведений окончательное испытание; б) – по экзамену: все молодые люди, не имеющие аттестатов об успешном окончании курса в средних учебных заведениях, или не выдержавшие окончательного испытания, установленного для бывших в учебных заведениях.

§ 4) Время пребывания в Училище определяется в два года, с разделением на два курса, по одному году каждый, так что прием и выпуск будут ежегодно.

§ 5) Преподаваться будут в Училище те богословско-исторические науки, которые особенно необходимы для русских деятелей в здешнем крае, а именно:

Богословие, по преимуществу основное и сравнительное, с более подробными и точным изложением заблуждений папизма,

протестантства и раскола и

Гомилетика	2 года по	3 лекции в неделю
Всеобщая политическая и церков. история	« «	3
Церковно-гражданская история России, с подробностями из истории края		3
Энциклопедия действующего гражданского права и каноническое право		3
Метафизика и история философии		3
Теория высшей словесности и история общей и русской литературы		3
Латинский язык		2
Греческий язык		2
Один из новейших		2
Итого		24 лекции в неделю

§ 6) Все предметы, кроме языков, преподаваться будут профессорами, а языки древние – доцентами, новейшие же – лекторами. След., нужно будет 6 профессоров, два доцента и два лектора.

§ 7) Уроки полагаются в час с четвертью и по четыре ежедневно.

–359–

§ 8) При приеме воспитанников обращается самое строгое внимание на нравственность поступающих и на отметку по поведению, если он был в учебном заведении.

§ 9) Для привлечения воспитанников в Училище полагается до 50 стипендий по 200 руб. каждая. В число стипендиатов могут поступать воспитанники не только Литовской семинарии и гимназии, но и из других семинарий и гимназий, особенно западных губерний.

§ 10) Студенты Училища будут жить на вольных квартирах и будут посещать аудитории только во время лекции.

§ 11) Экстерны или вольные слушатели также допускаются к слушанию лекций; но они не платят ничего за это и

освобождаются от тех обязательств, которые возлагаются на стипендиатов.

§ 12) Стипендиаты, по окончании курса наук в Училище, обязаны прослужить известное число лет не иначе как в северо-западном крае России.

§ 13) Для кончивших курс полагаются преимущества, а именно: а) кончившие курс с отличием и поступающие во священники получают звание студента Академии, лучшие священнические места и имеют преимущества перед кончившими курс семинарии на место законоучителей при учебных заведениях здешнего округа. Первые же из кончивших курс в Училище могут поступать учителями при здешней православной семинарии и в высшие классы духовных училищ; б) поступающие в гражданскую службу пользуются правами действительных студентов университета или чином XII класса при поступлении на службу. Они даже могут быть принимаемы в учителя гимназий или прогимназий по истории и древним языкам, если отметка по этим предметам на окончательном испытании будет отличная.

§ 14) Экзамены производятся при конце каждого учебного года, для одних – переводные, для других – окончательные или выпускные в присутствии и членов конференции, и этою последнею определяются переводы и успехи студентов.

§ 15) На экзаменах присутствуют также в качестве ассистентов один или два из чиновников учебного

–360–

ведомства, по назначению высшего светского начальства.

§ 16) Экзамены должны производиться по примеру экзаменов в университете или в академии по всем предметам.

§ 17) Касательно поступающих в духовное звание, особенное внимание обращается на богословские предметы и на исторические, по которым они и должны получить отметку отличную. В отношении же желающих поступить в гражданскую службу, особенное внимание обращается на законоведение и исторические науки, по которым они должны иметь отметку отличную.

§ 18) Для получения звания студента Академии или действительного студента, кончившие курс не могут иметь отметки посредственной или неудовлетворительной ни по одному предмету.

§ 19) Замеченные в дурном поведении подвергаются наказаниям по определению конференции Училища, в случае же неисправимости исключаются из Училища.

§ 20) Не получившие перевода с одного курса на другой не по болезни или по другим уважительным причинам исключаются из числа стипендиатов и продолжают курс вольными слушателями; но получив перевод, могут быть снова приняты на стипендию.

§ 21) Жалования профессору полагается 1.200 р. сер., столовых 500 руб. и 300 руб. за квартиру – всего две тысячи в год, доценту жалования 800 р., столовых 400 р. и квартирных 200 р. – всего тысяча четыреста рублей; лекторы получают по шестьсот рублей.

Примеч. Лекторами могут быть и учителя Виленской гимназии или другие лица, доставившие доказательства права быть учителями гимназий.

Управление и надзор

§ 22) Управление разделяется на управление учебною частью и управление экономическою частью.

§ 23) Главное заведывание всеми делами Училища предоставляется Литовскому епархиальному начальнику, который есть и председатель конференций.

§ 24) Ректор Литовской духовной православной семинарии

есть непосредственный начальник Училища. Он пользуется жалованием, как профессор одного из богословских предметов.

§ 25) Профессоры Училища составляют конференцию Училища.

§ 26) Один из светских чиновников назначается со стороны учебного округа членом конференции с правом голоса.

§ 27) Конференции принадлежит попечение о мерах к улучшению научной части. Она рассматривает программы

профессоров, методы преподавания, средства к усилению успехов студентов в науках, принятие студентов в Училище, изыскания за проступки, исключение из заведения и т.п.

§ 28) Решения конференции принимаются большинством голосов.

§ 29) Из среды своей профессора избирают декана, который есть вместе с тем и инспектор Училища с добавочным за то жалованием.

§ 30) Инспектор имеет помощника из светских лиц, в роде субинспектора в университетах, который будет наблюдать за поведением студентов в Училище и вне оно, вести списки не посещающих аудитории и доносить инспектору о причинах отсутствия студентов. Ему полагается особое жалование.

§ 31) Управление экономической частью будет заключаться в раздаче стипендий студентам и в уплате жалования всем служащим в Училище. Так как Училище есть не что иное, как высшие классы семинарии, то семинарское правление занимается экономической частью и Училища, ведет отчетность и предъявляет ее куда следует вместе с отчетами по семинарии. Эконому семинарии может быть прибавлено к его жалованию добавочных до двухсот рублей серебром.

§ 32) Таким образом, все расходы по Училищу представляются в следующих цифрах:

6 профессоров	по 2.000	12.000 руб.
2 доцента	1.400	2.800
2 лектора	600	1.200
Итого		16.000 руб. сер.
—362—		
Инспектору добавочного жалования		1.000
Надзирателю или субинспектору		600
Эконому		200
50 стипендиатам	по 200 р.	10.000
На учебные пособия и библиотеку		600
На письмоводство		200
Прислуга и разные расходы		400
Итого		13.000 руб.
Всего		29.000 руб. сер.

Предположения о некоторых переменах в программе учебных предметов, преподаваемых в Литовской семинарии.

Комитет, составив проект Высшего Училища при Литовской духовной семинарии, после многих соображений, пришел к заключению, что совокупность всех предметов, необходимых для получения высшего образования, представляет слишком трудную задачу для выполнения в Училище в продолжение двухлетнего его курса. При подробнейшем рассмотрении программы предметов оказывается, что нужно по крайней мере три года для того, чтобы пройти весь означенный курс. Но для этого потребовалось бы большее число профессоров, их помощников, снабдить которых жалованием стоило бы слишком дорого. В виду этих затруднений, Комитет, исполняя мысль учредить училище с двухлетним курсом, как указано в предписании г. Главного Начальника края, и не желая отступить от этого указания, находит необходимым сделать некоторые преобразования в самом курсе Литовской семинарии, исключив из ее программы некоторые предметы преподавания, не составляющие необходимости для будущего деятеля духовного, а на место их расширить круг тех предметов, которые составляют насущную потребность для священника западного края России. Согласно с этими предположениями, он полагает, что агрономия, медицина, герменевтика, православное исповедание Петра Могилы и пасхалия с пользою для семинарии и училища могли бы быть исключены из семинарской программы и вместо их было бы увеличено число уроков некоторых предметов, которые в высших при-

—363—

готовительных классах не предполагаются к преподаванию. Эти предметы суть: Догматическое Богословие, Священное Писание, Всеобщая и Русская история, Математика, Физика и физическая география, знание которых и знание лучшее нежели какое теперь приобретается в семинариях, необходимо для всех духовных лиц здешнего края. Эти науки, перейдя в курс семинарии и преподаваясь в последней в том виде и размере, в каких следовало бы их читать в Училище, здесь оставили бы более места для предметов, предполагаемых в высшем курсе,

и тем способствовали бы большему их развитию и вместе сокращению расходов. Комитет полагает, что особенное внимание нужно обратить на исторические науки, как на науки общеобразовательные и необходимые во всяком учебном заведении, а тем более в предполагаемом Училище. Между тем известно, что в семинариях история читается только в низшем отделении, а в остальные затем четыре года не преподается; и потому при выходе из этого среднего учебного духовного заведения некоторыми воспитанниками в подробности забывается. Следовательно, нет сомнения, что усиление ее на счет агрономии, медицины и других упомянутых предметов было бы весьма полезно. Желательно, чтобы в курс семинарских наук еще была введена педагогика.

Александр Епископ Ковенский.

Ректор Семинарии Архимандрит Иосиф.

Между тем граф Муравьев оставил управление северо-западным краем, и вопроса об академии в Вильне отошел на второй план, тем более, что и митрополит Иосиф, по своей болезни, не мог уже действовать с прежнею энергией. Новый генерал-губернатор Кауфман, хотя и признавал необходимым для усиления в Литовском крае русской народности помещать возможно большее число воспитанников Литовской семинарии в духовные академии и даже в 1865 г. просил митрополита Иосифа отправить сверх назначенных в С.-Петербургскую Духовную Академию еще несколько воспитанников, преимущественно в Московскую Академию, обещая дать ими денежное пособие как для проезда в столицу, так и на

—364—

содержание там впредь до принятия по экзамену в Академию; — но не видно, чтобы поддерживал проект своего предшественника об открытии Академии в Вильне. Так, в 1865 г. 28-го июня генерал-губ. Кауфман писал митрополиту Иосифу, что при личном объяснении его с обер-прокурором св. синода признано ими необходимым для усиления в Литовском крае русской народности помещать возможно большее число воспитанников местной семинарии в духовный академии. Ныне граф Толстой уведомил его, что вследствие сего сделано

распоряжение о вызове в нынешнем году из Литовской семинарии на казенный счет в С.-Петербургскую духовную Академию двух воспитанников и в Киевскую одного и что число это могло бы увеличиться еще двумя или тремя учениками означенной семинарии из тех, которые, приехав в Академию на свой счет, в случае успешно выдержанного вступительного экзамена, были бы приняты туда на полное казенное содержание, но по причине довольно ограниченного числа учеников в высшем отделении Литовской духовной семинарии не представилось возможным в настоящее время сделать более усиленного вызова из оной воспитанников в духовные Академии.

«Вследствие сего, прибавлял Кауфман, имею честь покорнейше просить Ваше Высокопреосвященство почтить меня ближайшим отзывом вашим о том, не возможно ли будет выслать в настоящем году из вверенной попечению Вашему, М. Архипастырь, семинарии, сверх предположенных к отправлению по вызову, еще несколько воспитанников, преимущественно в Московскую Академию, которые могли бы быть приняты там для продолжения духовного образования на казенное содержание, согласно приведенному отзыву тайного советника графа Толстого, причем считаю не излишним присовокупить, что подобным молодым людям я оказал бы с своей стороны денежное пособие как для проезда в столицу, так и на содержание там впредь до принятия по экзамену в Академию. По получении Вашего уведомления я не премину войти по настоящему предмету в сношение с Высокопреосв. Филаретом, митрополитом Московским».

В ответ на это 2-го июля 1865 г. митрополит Иосиф
—365—

писал: «В Московской Духовной Академии ныне середина учебного курса, и в настоящем году нет приема новых воспитанников. С другой стороны, число кончивших теперь курс учеников Литовской семинарии весьма ограничено, и почти все они, по крайней мере, лучшие, получили уже назначение. Потому необходимо следует предположение об отправлении в Московскую духовную Академию воспитанников Литовской д.

семинарии отложить до будущего 1866 г., в котором начинается учебный курс в той Академии и имеется в виду несравненно значительнее нынешнего число воспитанников высшего отделения Литовской семинарии». А Митрополит Филарет ответил преосв. Иосифу, на его отношение к нему, что для воспитанников Литовской семинарии, назначаемых, по окончании образования в Академии, на службу исключительно в Литовский край, правление Москов. Д. Академии не может, при своих средствах, предоставить более 3-х казенных вакансий.

Между тем 28-го июня 1868 г. последовал из св. Синода указ на имя Митрополита Иосифа такого содержания:

«В виду того, что Высочайшим повелением от 4 Марта 1868 г. определено приостановить рассмотрение в Государственном Совете и во всех Комитетах даже тех вопросов и предположений по делам северо-западного края, которые уже вступили в эти учреждения, а затребованные предписанием св. Синода ½ июня 1864 г. от Нашего Преосвященства, соображения по предположениям покойного графа Муравьева об учреждении высшего духовного Училища в Вильне не представлены еще и в самый синод, и что, по изменившимся обстоятельствам, к учреждению такового Училища не предвидится ни средств, ни настоятельной надобности, св. Синод находит необходимым прекратить производство по этому предмету в том предположении, что гражданское начальство, если в последствии времени признает по своим соображениям учреждение сказанного Училища в Вильне возможным по состоянию финансовых средств и нужным по местным условиям края, – не преминет сообщить о том духовному начальству». Но в том же году от 29 Августа получается новый указ Св. Синода по поводу того, что управ-

–366–

ляющий делами Комитета Министров сообщил обер-прокурору св. Синода выписку из отчета Виленского губернатора, в котором он выражал свое мнение о необходимости открытия в Вильне духовной академии с юридическим факультетом и немногими другими дополнениями сообразно местным потребностям. Если же открытие академии

представить какие-либо затруднения или признается почему-либо неудобным, то он полагал бы увеличить по крайней мере число стипендиатов в С.-Петербургской и Московской академиях для воспитанников Литовской семинарии, с обязательством, чтобы они, по окончании курса, прослужили известное число лет в северо-западном крае и непременно в духовном сане». Эта мера могла бы, по его мнению, принести несомненную пользу для возбуждения здешнего духовенства из того апатического состояния, в котором оно находится так долго и из которого не может еще выйти без посторонней помощи, не смотря даже на материальное обеспечение». Посему св. Синод предписал пр. Иосифу, по соглашению с Виленским генерал-губернатором на счет предположений как графа Муравьева, так и Виленского губернатора относительно учреждения в Вильне духовной академии или в случае невозможности к сему, увеличить в С.-Петербургской и Московской духовных академиях число казенных стипендиатов из воспитанников западных епархий и представить св. синоду надлежащие соображения, с указанием в том случае, если бы таковые предположения по местным условиям края признано было необходимым привести в действие, и самых средств, на которые генерал-адъютант Потапов признает возможным отнести потребные на сей предмет расходы. Сообщая о сем указе св. Синода Потапову, преосв. Иосиф просил его уведомить:

1) разделяет ли он означенные предположения гр. Муравьева об учреждении в Вильне духовной академии;

2) одобряет ли предположения о сем духовного Комитета, представленные графу Муравьеву епископом Александром от 9 Сентября 1864 г.

3) на какие средства признает возможным отнести потребные на сей предмет расходы в случае одобрения им означенных предположений. В ответ на это отпишете. последовавшее 17 Сентября

—367—

1868 г., уже от 4 Марта 1869 г. генерал-губернатор Потапов писал архиепископу Макарию; «рассмотрев соображения

особого Комитета по делу об академии в Вильне, я не только вполне разделяю предположения гр. Муравьева об учреждении в Вильне православной духовной академии, но даже признаю такое заведение совершенно необходимым, как одну из радикальных мер к укреплению в северо-западных губерниях господствующей в России церкви и к распространению здесь образования в православном и чисто русском направлении при этом однако же полагаю, что духовная академия ограничивающаяся только тесным кругом богословских наук исключительно для лиц духовного сословия и приготавливающая единственно для духовного поприща не только не принесет желаемой пользы, но едва ли может иметь достаточное число слушателей; с расширением же курса академии учреждением при ней отделения, в котором могли бы приготавливаться наставники для семинарий и гимназий по предметам историческим и филологическим, и хотя неполного курса юридических наук, по преимуществу отечественного законоведении с целью образования чиновников для средних инстанций, заведение это сделалось бы в высшей степени полезным; 2) одобряя в главных основаниях предположения Комитета относительно высшего училища при Литовской духовной семинарии, представленные гр. Муравьеву епископом Александром от 9 Сентября 1864 г., я считаю долгом присовокупить, что для прохождения предполагаемого курса, по моему мнению, необходимо не менее трех лет и что при назначении стипендии за удовлетворением всех других требуемых условий, воспитанники семинарий и гимназий северо-западного края должны иметь первенство пред воспитанниками прочих семинарий и гимназий; 3) на удовлетворение расходов, потребных на содержание означенного заведения, не имеется в виду никаких других источников, кроме сумм государственного казначейства», Об этом пр. Макарий донес св. Синоду.

Так дело об академии в Вильне не подвинулось вперед и доселе.

Сообщ. свящ. Н.Д. Извеков

Голубинский Е.Е. Ответ на статью: Н. Московский академический историк о житии преподобного Сергия, напечатанную в журнале «Странник» // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 11. С. 368–393 (2-я пагин.). (Окончание) ¹⁸⁷⁹

–368–

«На странице 43-й Голубинский пишет панегирик знаменитому в своем роде Митяю. «Он был исполнен стольких же достоинств, как и Никон (патриарх), ели даже не больших. Но он почему-то не совсем нравился святому Алексею и этот предпочитал ему Сергия». Далее автор говорит, что «святой Алексей дал потом благословение свое Митяю на митрополию». Обидно читать это сопоставление Митяя с преподобным Сергием, обитель которого Митяй грозил разорить до основания. Уже по одному этому можно судить, что за птица был сей пресловутый Митяй. Ведь за что-нибудь да прозвали его современники таким унижительным именем (полуименем). Ведь сам Угодник Божий предсказал ему смерть вне отечества (об этом конечно Голубинский умалчивает благоразумно – легенда-де!). «И вдруг – святой «Алексей почему-то предпочитал» этому проходимцу Преподобного Сергия! Как вам покажется это: почему-то? Стало быть автор непонятно это предпочтение, стало быть автор полагает, что Митяй был не хуже Сергия?... «Михаила, видите ли, очернил пред потомством митр. Киприан, у которого он восхитил было кафедру митрополии», это Киприан написал «хулительное сказание» о Митяе... Удивительная страсть: все, что доселе хвалили, унижать, все, что бранили, хвалить"...

Совершенно правда, что я держусь нового мнения против предшествующих историков об архимандрите Михаиле, по прозванию Митяе; но это вовсе не по моей страсти хвалить то, что бранят другие, и бранить то, что хвалят другие, а потому, что я убежден в основательности своего нового мнения. Известны примеры несправедливости истории к людям, т.е. что люди весьма хоро-

–369–

шие слыли и слынут в ней за людей весьма худых; Митяй, по моему твердому убеждению, принадлежит именно к числу людей, к которым была несправедлива наша история; восстановить его репутацию я считаю своим долгом и исполнение этого долга я вменяю себе в заслугу (а люди, подобные анониму, могут смеяться надо мной, сколько хотят). В летописях читаются две биографии Митяя: одна, идущая из лагеря враждебного ему (как я уверен и имею основания думать, – от митр. Киприана): в этой биографии он сильно порицается; другая, принадлежащая не хулителю его, но и не пристрастному его стороннику: в этой второй биографии он превозносится до небес и выставляется человеком феноменальнейшим. Если мы несколько и сбавим с похвал второй биографии, то все-таки останется перед нами человек замечательнейший.¹⁸⁸⁰ Говорится о Митяе, что все духовенство ненавидело его и молило Господа Бога, чтобы он не стал митрополитом. Из этого заключают, что Митяй был человек нехороший. А действительное заключение из этого

–370–

есть то, что он был человек из ряда вон хороший (аноним, конечно, поспешит захохотать, но только напрасно, по пословице: поспешишь, насмешишь). Вступив в управление митрополией тотчас после смерти св. Алексия (на что уполномочен был патриархом), он тотчас же принялся за суровый «перебор» не отличавшегося тогда большой доброкачественностью духовенства, причем не щадил даже и епископов, т.е. показал желание исправить духовенство и с поспешностью приступил к исполнению желания; естественно, что духовенство, ожидая в нем строгого своего исправителя, возненавидело его и начало молить Бога, чтобы он не стал митрополитом. Св. Алексий, пытавшийся было назначить на свое место преп. Сергия, потом благословил Митяя в свои преемники и дал ему свою благословенную грамоту, – это мы знаем от такого достоверного свидетеля, как митр. Киприан (который сильно укоряет за грамоту св. Алексия). Еще при жизни св. Алексия было отправляемо из Москвы посольство в

Константинополь к патриарху с просьбою, чтобы в случае смерти его – Алексия не был признаваем от патриарха за митрополита всея Руси митрополит литовский Киприан, а был поставлен в таковые Митяй, и от патриарха была получена в Москве грамота, в которой изъявлялось полное согласие на просьбу и которую в случае смерти св. Алексия вручалась Михаилу вся власть над русскою церковью кроме рукоположения, – это известно документальным образом, из официальной бумаги.

Совершенно ни откуда не видно, чтобы прозвание или прозвище Митяй, которое имел архимандрит Михаил, дано было ему в насмешку. Но если бы это было и так, то и из сего ничего бы не следовало, ибо мы знаем примеры совершенно несправедливых насмешливых прозваний. Современника Митяева, св. Стефана Пермского

–371–

аноним, конечно, не считает за худого человека; а между тем жизнеописатель его, – тот же Епифаний, который написал житие преп. Сергия, укоряя его недоброжелателей, говорит: «знаем бо мы и тех, иже и прозвища ти кидаху, отнюдуже нецыи яко и храмом тя знаху»... (Памятники старинной русской литературы, изд. Кушел-Безбородко, I, 161). Когда я говорю, что св. Алексей почему-то предпочитал Михаилу-Митяю преп. Сергия, то я решительно не имею намерений сказать что-нибудь оскорбительное для преподобного и аноним совершенно напрасно приходит в страшное (нужно, впрочем, думать, что деланное) негодование. Слова мои относятся не к Сергию, а к Алексею (как это ясно видно в их полном виде: «но он (Митяй) почему-то не совсем нравился святому Алексею и этот предпочитал ему Сергия», – стр. 43). Я хочу сказать: св. Алексей знал, что у вел. кн. Дмитрия Ивановича Донского предъизбран был в преемники ему архимандрит Михаил-Митяй, и, однако он пытался было назначить в свои преемники преп. Сергия: очевидно, поясняя я это, что Митяй не совсем нравился св. Алексею и что святитель предпочитал ему, т.е. предпочитал видеть своим преемником, преп. Сергия. Что тут обидного для последнего и есть ли основание приходить от

моих слов в страшное негодование? Притом же я, конечно, говорю с моей точки зрения на Митяя, а не с точки зрения на него других, т.е. считая его за человека выдающегося хорошего, а не за человека очень дурного, что в книге я объясняю. Равным образом я объясняю в книге и то, что Михаил-Митяй имел гнев на преп. Сергия по извинительному недоразумению, причем высказываю уверенность, что в случае, если бы Михаила не постигла скорая смерть, недоразумение разъяснилось бы и он примирился бы с преподобным (стр. 44).

Когда аноним укоряет меня за то, что я не смотрю на житие преп. Сергия, составленное Епифанием, как на писание богодухновенное: то укор его, о чем мною говорено было выше, должен быть признан за совершенно неосновательный.

«Из стремления сказать «новое слово» Голубинский переделывает всю хронологию жития преп. Сергия. Обычно последователи стараются согласить

–372–

противоречия, по возможности, в тех данных, какие уже имеются: он не задумывается просто свои предположения выдавать за факты и ими оправдывать свою хронологию. Так Епифаний говорит, и в этом доселе никто не сомневался, что Пр. Сергей сделан игуменом в то время, когда святой Алексей был в Царьграде в 1354 г. Голубинский «полагает», что это «неладно», и говорит, что это событие «нужно» относить к 1340–1341 г. когда митрополит Феогност ездил в Орду. Голубицкий сказал, что нужно: значит, показание Епифания не имеет никакого значения, значит, брат Пр. Сергия Стефан, со слов которого Епифаний писал, забыл и спутал хронологию на целых 14 лет, значит и старцы, ученики Сергиевы, вероятно свидетели события тоже все перезабыли, когда их игумен был произведен в сей сан... Один Голубинский все это знает отлично, он спустя 500 лет все это исправляет без церемоний, и как не удивляться его прозорливости и великому уму?... Ну, в самом деле: можно ли, позволительно ли так обращаться с первоисточниками жития Преподобного?»

Что хронология жизни преп. Сергия страдает у Епифания противоречиями и не совершенно надежна, это есть факт

общеизвестный. Следовательно, не обладая положительными и достоверными сведениями относительно хронологии, мы только можем более или менее вероятным образом установить ее; а для этого мы неизбежно должны прибегать к соображениям и предположениям, за который так жестоко казнит меня аноним. Он с своей стороны говорит: «Обычно исследователи стараются согласить противоречия, по возможности, в тех данных, какие уже имеются"... Мысль высказана им не совсем ясно и мы не вполне понимаем его; но если он разумеет соглашение противоречий чрез избрание между ними середины: то он дает смешной совет делать то, что уже давно пытанно и что уже давно осмеяно (из противоречащих хронологических показаний Епифания следует, что преп. Сергей родился в 1314-м или 1322-м году; один ученый поступил было с противоречием очень просто, – взял было среднюю цифру; но другие ученые над этим только посмеялись). Не поднимая всей Епифаниевой хронологии жизни преп. Сергия, что потребовало бы слишком длинных речей, отвечаю на то частное обвинение, которое предъявляет ко мне аноним, именно – что я, отвергая ясное показание Епифания о поставлении преп. Сергия в игумены в 1354-м году, отношу это поставление к гораздо более раннему времени. Основания, по которым я

–373–

отношу поставление преп. Сергия в игумены не к 1354-му году, а к гораздо более раннему времени, суть следующие. Во-первых, мы имеем тот несомненный факт, что преп. Сергей ввел в своем монастыре общежитие по грамоте патр. Филофея. Патр. Филофей занимал кафедру два раза: в первый раз очень недолгое время с мая 1354-го года по начало следующего 1355-го года; во второй раз с конца 1364-го года по конец 1375-го года. Относить введенные общежития ко второму патриаршеству значило бы относить его к слишком позднему времени, против которого говорят и простые соображения и имеющаяся у нас положительные данные и указания, о чем см. в моей книге, стр. 90, прим. 28. Но, если введение преп. Сергием в своем монастыре общежития со всею вероятности нужно относить не ко второму патриаршеству Филофея, а к первому или к 1354-му

году: то из сего будет следовать, что поставление преп. Сергия в игумены нужно относить к значительно более раннему времени, ибо между его поставлением в игумены и между введением им в своем монастыре общежития должен быть полагаем значительный промежуток времени. Во-вторых, если бы принимать, что преп. Сергий поставлен был в игумены в 1354-м году, то нужно было бы принимать, что монастырь его оставался без игумена около 12-ти лет (как это и принимают те, которые относят поставление преп. Сергия в игумены к 1354-му году; см. напр., житие преп. Сергия, принадлежащее о. Никону, 2-го изд. стр. 76). Но принимать это я нахожу решительно невероятным. Епифаний ясно дает знать, что до поставления преп. Сергия в игумены не было в монастыре иеромонаха и что первым иеромонахом монастыря был именно сам преп. Сергий, который одновременно с тем, как быть поставлену в игумены, был посвящен и в иеромонахи. Но чтобы целым 12-ть лет преп. Сергий и братия его монастыря не находили неудобным призывать к себе для совершения литургии какого-либо игумена-старца (иеромонаха) или приходского священника, это вовсе не может быть принято. С другой стороны, игумены в древнее время были не совсем то, что ныне: они были обязательными духовниками братии, к которым братия приходили с своими гре-

—374—

хами и греховными помыслами не по два по три раза в год, а еженедельно и даже ежедневно (sic, т.е. именно так). И допустить, чтобы преп. Сергий и братия его монастыря целым 12-ть лет могли обходиться без своего духовного отца, опять представляется решительно невероятным. Епифаний рассказывает, что братия монастыря, обратившись к Сергию с просьбою о даровании монастырю игумена, говорили ему: «отче, не можем жити без игумена» (литограф, изд. л. 96); но, чтобы они сказали Сергию: «не можем жити без игумена» только уже спустя 12-ть лет жизни, это значило бы иметь о них, — а они представляли собою первых сподвижников преподобного, слишком плохое мнение. Вот основания, по которым я в своей книге отношу поставление преп. Сергия в игумены не к 1354-му

году, а к гораздо более раннему времени. Но теперь я могу привести в свою пользу положительное доказательство, которое при писании книги, благодаря тому обстоятельству, что я крайне стеснен был временем, я опустил из. Есть старый каталог игуменов – архимандритов Троицкого монастыря, и в каталоге этом по всем известным, спискам его говорится, что преп. Сергей был игуменом в продолжение 48-ми лет. Так как преп. Сергей скончался в 1392-м году, то по этому показанию лет его игуменства будет следовать, что он поставлен в игумены в 1344-м году. Это несколько разнится от того, что принимаю я в книге, не совершенно оправдывает меня относительно того, что поставление преп. Сергия в игумены я не полагаю в 1354-м году, а отодвигаю далеко назад от последнего года. В книге я предполагаю, что преп. Сергей поставлен в игумены епископом Переяславским Афанасием потому, что митр. Феогност уезжал из Москвы (стр. 89, прим. 21); но может быть предполагаемо причиной того, что преп. Сергей был поставлен в игумены не самим митрополитом, и не это отсутствие митрополита из Москвы, а то, что местность, в которой находился монастырь преподобного, была предоставлена митрополитом в управление епископу Афанасию, дабы доходы с местности служили для него – епископа средством содержания.

Но как же быть с тем, что Епифаний, писавший жи-
—375—

тие преп. Сергия со слов старцев монастыря, которые знали всю жизнь преподобного от дня его рождения, и со слов его старшего брата Стефана, прямо и ясно говорит, что Сергей был поставлен в игумены жившим в Переяславле епископом волынским Афанасием в то время, как св. Алексей находился в Константинополе, иначе сказать – прямо и ясно говорит, что преп. Сергей был поставлен в 1354-м году? Т.е. мы хотим сказать, как же Епифаний при сейчас означенных условиях мог допустить ошибку в годе поставления преп. Сергия в игумены? Обстоятельно ответить на этот вопрос, т.е. с прямым указанием, что именно ввело Епифания в ошибку, мы не в состоянии. Но что Епифаний мог сделать ошибку, это доказывается нам примером другой равносильной его ошибки. Он говорит, что

преп. Сергей, живший всего 78 лет и скончавшийся в 1392-м году, был по рождению одногодником с такими событиями, который имели место в 1322-м году (что он родился в год таких-то событий, который имели место в этом 1322-м году), тогда как на самом деле годом его рождения был 1314-й год, т.е. допускает ошибку на целые 8 лет. В области ненавистных анониму предположений может быть сказано следующее. Епифанию очень хорошо было известно, что посвятителем преп. Сергия в игумены был епископ Афанасий, ибо Сергий, личным учеником которого он был, как необходимо думать, чтит память епископа нарочитыми поминовениями (это и до сих пор считается у священников обязательным в отношении к посвящавшим их архиереям, так как служебник вменяет им в обязанность поминать названных архиереев даже за каждой литургией, см. чин проскомидии); но он писал житие Сергия спустя более чем 50 лет после поставления преподобного в игумены, когда могло быть забыто, почему именно поставил его в игумены не сам митрополит, а епископ Афанасий; доискиваясь причины этого, Епифаний предположил, что причиной этого было отсутствие из Москвы или небытие в Москве митрополита; под небытием ему почему-либо показалось самым вероятным разуместь то небытие, когда св. Алексей находился в Константинополе для поставления в митрополиты, – и вот

–376–

это свое предположение он и высказал в виде прямого положения или положительного известия (как то в старое время было обычно и как то позволяют себе делать и некоторые новые историки, не любящие предположений). Так, говорим, представляется нам вероятным объяснить ошибку Епифаниеву. Но если бы кто мог объяснить ее более удовлетворительным образом, то мы несколько не стали бы спорить.

«Можно бы и еще привести примеры суемудрая автора, но довольно и этого. Укажем в заключение на характерные особенности его неподражаемого языка. Здесь, ради оригинальности, он не щадит ни русского слуха, ни русской грамматики. Судите сами: «были застаты им старцы» (стр. 77), его само он подверг (79), был было отдан приказ (120), по-за

кельям (15), по-за рвам (161), заставленный удалиться из Киева (61), монастырь Стромьинский, или Дубенский, находившийся в 50 верстах на северо-восток от Москвы, при селении Стромьини, на речке Дубенке, впадающей в Шерпу, приток реки Клязьмы, в настоящее время несуществующей"... Что же не существует: приток или монастырь? (46) «Димитрий Донской 20 августа выступил не только из Москвы, но и из Коломны"... Как это? Ведь Коломна от Москвы в 113 верстах: как же это В. Князь успел в один день дойти до Коломны и выйти из нее? Уж не по железной ли дороге?... «Необходимо думать – так»! «Повсюду в книге пестреют слова неудобопроизносимые и не совсем благозвучные: «общинножитный», «особножитный». Страсть к оригинальничанью так и чувствуется в этих словах. А употреблять их приходится часто, потому что Голубинский считает пр. Сергия реформатором монашества на Руси: он, как известно, ввел общежитие (по его произношению: общинножитие) в монастырях на севере Руси. Автор представляет дело так: пр. Сергий, по соглашению с св. Алексием, задался целью учредить общежитие в своей обители, чтобы потом ввести его повсюду. Этою мыслью он занят был раньше, едва ли не тогда еще, когда один жил в пустыне. Все было задумано и устроено как по писанному плану. И опять этот взгляд на дело не мирится с общепринятым мнением биографов угодника Божия. Естественно думать, что и мысль об общежитии, и осуществление ее явились у пр. Сергия постепенно: ведь он смотрел на себя слишком смиренно, чтобы затевать что-либо новое самому, чтобы быть инициатором в делах, имеющих общественно-церковное значение. Он может и думал об общежитии в своей обители, но ждал воли Божией на то, ждал и молчал, тем более, что братия не особенно сочувственно относилась к этой его мысли, а ради формы он не считал себя в праве без особенного указания Промысла Божия изменять порядки, лишь бы жили так, как подобает монахам, а его ученики жили конечно примерно. Когда пришла на то воля Божия, получено от патриарха послание, тогда он и решился, с благословения своего друга св. Алексия, учредить общежитие.

Так нам представляется дело, при свете, какой идет от духовного облика

–377–

самого Угодника Божия. Но Голубинскому дело «представляется иначе», не так, как пишет Епифаний и как доселе все мы думали о том. – Да, если сказать правду, то общежитие его кажется не совсем похоже на общежитие иноческое: пожалуй, и хорошо, что он для него придумал особое слово, вместо общеупотребительного».

Хотя аноним и говорит, что он привел довольно примеров моего суемудрия, но на самом деле он не привел ни одного примера. Это весьма утешает меня. Если человек, питающий ко мне сильную личную вражду и читавший мою книгу со всем возможным вниманием, из желания найти в ней погрешности, ничего не указывает, то дается мне право думать, что книга моя – очень и очень сносная книга. Это утешает меня тем более, что, как уже я сказал, при писании книги я крайне стеснен был временем.

Когда аноним называет мой язык неподражаемым, то, конечно, понимает неподражаемость в дурном смысле, а неподражаемый в дурном смысле значит из рук вон плохой, такой худой, хуже которого ничего не может быть. Я не выдавал и не выдаю себя за первоклассного стилиста; но, чтобы мой язык был из рук вон плох, чтобы он был такой худой, хуже которого ничего не может быть, сказать это захочет только человек питающий личную крайнюю ко мне вражду за свое оскорбленное самолюбие и для которого я, разумеется, с ног до головы представляю собой неподражаемость в дурном смысле этого слова. Если действительно есть какая своеобразность в моем языке (и от некоторых, по крайней мере, людей мне приходилось слышать о ней одобрительные отзывы), так она зависит не от моего усиленного стремления к оригинальничанью, в чем настойчивым образом обвиняет меня аноним, а от натуры. Всякий, даже и самый ничтожный, человек имеет свои особенности, которые и выражаются в его языке: французская пословица говорит: *style éest l'homme*, – и тоже за долго до французов сказано греками.

Приводя примеры того, будто я ради оригинальности не щажу ни русского слуха, ни русской грамматики, аноним обращается к читателю с словами: «судите сами». Это ловко сказано. Это значит: если вы, читатель, человек умный и образованный, то должны согласиться со мной.

—378—

А так как читатель, разумеется, желает считать себя человеком умным и образованным, то возможно, что и изъявить желание согласиться с ним (анонимом). Будучи принужден отвечать вместо читателя, я должен сказать, что приведенные анонимом примеры доказывают не то, будто я ради оригинальности не щажу ни русского слуха, ни русской грамматики, а то, что он обладает чересчур нежным слухом, что он, может быть, и очень порядочный стилист, но плохо знает русский язык теоретически, что он учился не по обыкновенной грамматике, а какой-то особенной. Во фразе: «были застаты им старцы» аноним, вероятно, возмущается словом: «застаты» как формой глагола: застать неупотребительной. Очень может быть, что форма: «застаты» и на самом деле мало употребительна; но она совершенно правильна грамматически, равно как безупречна и в других отношениях: почему же бы я, не задаваясь трудно решаемым вопросом: употребительна или не употребительна, форма, не мог употребить ее? «Его само», причем разумеется существительное: житие, аноним, как нужно думать, находит выражением неправильным. Но пусть он пересмотрит все русские грамматики, начиная с грамматики Ломоносова, и он увидит, что выражение есть совершенно правильное выражение (мужск. род: его самого, женск. р.: ее саму, средн. род: его само). «Быль былò», может быть, несколько и бьет нежный слух анонима, но во всяком случае есть выражение правильное, — столько же правильное, как «взять было, дал было, пришел было, ушел было» и пр. (есть народные пословицы: «Был было конь, да изъезжен, Был было дворянин, да шут перемнил» и другие, начинающиеся с «был было»). «По-за кельям, по-зарвам» аноним может считать выражениями неправильными только при своем незнании русского языка: двойной или сложный предлог «по-за»

употребляется всеми русскими людьми и в устной и в письменной речи. Почему не одобряет аноним выражения: «заставленный» мы не вдруг догадались; причина неодобрения, как нужно думать, есть та, что слово: заставить имеет два смысла: загородить или закрыть (напр., ставнем) и принудить; но это нисколько не отнимает ни у кого права употреблять

—379—

слово: вставить, лишь бы оно было употребляемо так, чтобы речь не выходила двусмысленной (имеющею тот и другой или неизвестно который смысл). Совершенно верно, что в наших словах о Дубенском монастыре есть некоторое двусмыслие, происшедшее от недосмотра, но двусмыслие такое, которое никого не введет в заблуждение, — двусмыслие формальное, а не реальное. Итак, в целой книге, смотрев ее весьма тщательно, аноним не нашел почти ничего погрешительного в отношении к языку (одно только это истинно «жалкое» двусмыслие). Но я скажу ему вот что: статья его против меня очень невелика, и всего в 3 четвертки или 6 страничек, а я нашел в ней не воображаемых, а действительных, погрешностей против языка более, чем сколько указал он их в моей книге. В самом же начале статьи он пишет: «читателю думается, что пред ним предстанет и жизнь ... и обстоятельства»: предстанет обстоятельства, это правильно по грамматике? «Но с первых страниц читатель видит»: страниц чего?¹⁸⁸¹

Что «Димитрий Донской 20 августа выступил не только из Москвы, но и из Коломны», относится уже не к

—380—

языку; но у анонима в выписанном отделе *rôle-mêlo* или винигрет. Обмолвка может случиться со всяким человеком; мог и я обмолвиться так, чтобы выходила нелепость, для объяснения которой требовалось бы предполагать, что во времена Дмитрия Ивановича Донского были у нас железные дороги. Ликовать над кем-нибудь по поводу очевидной обмолвки, обвиняя этого кого-нибудь в том, что он сказал, т.е. будто он способе быть сказать, нелепость, почти так же глупо, как обвинять в нелепости по поводу очевидной опечатки. Но

когда пишут пасквиль, то не разбирают средств, – à la guerre comme à la guerre. Вы сделали обмолвку, из которой следует нелепость; ergo – вы сказали нелепость, ergo – вы способны были сказать нелепость: ха, ха, ха, профессор академии, доктор истории, и позволил себе сгородить такую милую нелепость, для объяснения которой требуется предполагать, что во времена Дмитрия Ивановича Донского были у нас железный дороги!... Но что могло бы случиться, того на самом деле вовсе не случилось, и аноним мой устроляет себе свой глупый, может быть – искренней, а вероятнее притворный, хохот или благодаря тому, что он читал мою книгу не как следует, или же благодаря его нахальной уверенности, что никто не будет заглядывать в мою книгу, чтобы проверить его. У меня действительно стоят слова: «20-го августа он (Дмитрий Иванович Донской) выступил не только из Москвы, но и из Коломны»; но вся моя речь есть следующая: «Великий князь приезжал к преподобному на снех, – за день или в самый день своего выхода из Москвы против неприятеля (он был у Сергия 18-го Августа, а 20-го Августа он выступил) » и пр., что выше, – стр. 47. Если я говорю, что Дмитрий Иванович Донской, быв у преп. Сергия 18-го Августа, был у него или за день, или в самый день выхода из Москвы, то совершенно ясно, что я отношу этот выход из Москвы или к 18-му или к 19-му Августа; а если я отношу выход к 18-му или 19-му Августа, то совершенно ясно, что я не отношу его к 20-му Августа; а если так, то совершенно ясно, что слова мои: «20 Августа он выступил не только из Москвы, но и из Коломны» значат не то, что 20-го Августа, в один день,

–381–

он выступил и из Москвы, и из Коломны, а то, что 20-го он выступил уже не из Москвы, а из Коломны. Затем, вот мое объяснение, что дело весьма и совершенно могло быть так, как я представляю его (представляю не сам от себя, а на основании летописи). Дмитрий Иванович Донской ездил не в карете, в которую впрягаемо было шесть возовиков и которая влекома была возовиками важным шагом, как ездил царь Алексей Михайлович во вторую, по крайней мере, половину

своего правления, а верхом, причем иногда ездил шагом, иногда рысью, а иногда скоком, – во весь опор или во весь галоп. Обстоятельства, при которых он приезжал к Троице, требовали, чтобы он ехал скоком – во весь опор, ибо во время его весьма недолговременного пребывания в монастыре к нему пригоняли из Москвы нескольких вестников с предупреждением о необходимости, в виду движений неприятеля, торопиться (как я говорю о том в моей книге, – стр. 47). Положим, что Дмитрий Иванович приехал к Троице 18-го Августа по утру, часов в 8-мь, и что он пробыл в монастыре, слушав обедню и молебен и отобедав с братией в трапезе, часов до 2-х пополудни. Поскакав от Троицы в 2 часа пополудни, когда мог он прискакать в Москву? От Троицы до Москвы 64 версты; скакав на переменных, предварительно расставленных по дороге, скакунах с своей великокняжеской конюшни, он несомненно мог скакать по 15-ти верст в час: следовательно, он доскакал от Троицы до Москвы в 4 часа и 16 минут или прибыл в Москву в 6 часов и 16 минут вечера. Что я говорю о быстрой езде не что-нибудь невероятное, вот фактическое подтверждение моих слов. В 1689-м году, ночью с 7-го на 8-е Августа, Петр Великий, спасаясь от убийц, ускакал к Троице из села Преображенского. Он разбужен был «немного за полночь»; в приготовлениях к бегству прошло времени если ее час, то полчаса, так что он поскакал в час за полночь. Поскакав в час за полночь, он прискакал к Троице около 6-ти часов утра (Соловьев. Ист. т. XVI, 2-го изд. стр. 116), причем на скакуне с своей царской конюшни скакал только верст 20-ть, а остальные 40 верст скакал

–382–

на первых, попадавшихся или на первых, какие могли быть хватаемы, крестьянских лошадях, и причем все время скакал не днем, а ночью. Приехав от Троицы в Москву 18 Августа в 6 часов и 16 минут вечера, Дмитрий Иванович пробыл в Москве вечер 18-го Августа и первую бóльшую или меньшую половину дня 19-го Августа. Положим, что 19-го он выступил из Москвы в полдень и что на торжественный его выезд из столицы был употреблен час, так что он поскакал в Коломну в один час пополудни. От Москвы до Коломны 101 верста (по Географич.

Словарю Семенова). Скакав те же 15 верст в час, Дмитрий Иванович должен был употребить времени на проезд 6 часов и 44 минуты и прискакать в Коломну 19-го Августа в 7 часов и 44 минуты вечера. Прискакав в Коломну 19-го числа вечером, могли Дмитрий Иванович выступить из Коломны на другой день, 20-го числа?

Итак, мое представление дела нисколько не требует предполагать, что во времена Дмитрия Ивановича Донского у нас были железный дороги. Но если это так, то я с своей стороны знаю одного современного биографа преп. Сергия, который заставляет предполагать существование у нас во времена Дмитрия Ивановича не только железных дорог, но и нынешних ежедневных газет и даже чуть ли не телеграфов. Сказав о поездке великого князя к преп. Сергию, биограф этот потом говорит: «Быстро пронеслась по лицу Русской земли молва о том, что Великий князь ходил к Троице и получил благословение и одобрение на брань с Мамаем от великого старца» и пр. Быстро разнестись молва могла бы именно в настоящее время при существовании железных дорог и ежедневных газет, а в то время быстро разнестись она никак не могла. Молву разнесли потом по лицу русской земли те воины, которые со всех концов земли собраны были великим князем для борьбы с Мамаем и которые после Куликовской победы были распущены по домам.

«Повсюду в книге, говорит аноним, пестреют слова неудобопроизносимый и не совсем благозвучные», и в подтверждение своего уверения о повсюдности находит возможным указать и всего на одно слово: не имею ли я

—383—

права затянуть мое обычное: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ συκοφάντης, и пр.? Слово «общинножитие» как будто действительно есть слово неупотребительное. Но как слово «общежитие» произошло от выражения: «общее житие», так слово «общинножитие» я произвожу от выражения: «житие в общине», а употребление этого последнего выражения относительно жизни монашеской я готов доказать с книгами в руках. Если аноним находит слово неудобопроизносимым и не совсем

благозвучным, то, конечно, потому, что у него очень хрупкий (разумею – могущий сломаться о неудобопроизносимое слово) язык и очень нежный слух. Употребляю я слово «общинножитие» не без намерения. Дело в том, что обычно употребляемое слово «общежитие» есть слово, так сказать, затаस्कанный, – что оно не редко употребляется о такой монашеской жизни, в которой и с внешней стороны весьма мало общежития и в которой живым духом общежития совсем и не пахнет. Так вот, для речей об истинном общежитии я и употребляю новое слово, чтобы отделить общежитие, о котором говорю и которое разумею, от всякого другого мнимого общежития...

Аноним уверяет, будто дело о введении преп. Сергием общежития в его монастыре я представляю так: «Пр. Сергей, по соглашению с св. Алексием... по писанному плану». Не совсем толковы его речи и не совсем понятно, над чем он тут глумится; но во всяком случае ничего подобного тому, что у него, я не говорю и он, по своему обычаю, просто сочиняет тут на меня; читатель легко может убедиться в этом, если заглянет в мою книгу, в которой я говорю о введшим преп. Сергием общежития в его монастыре на стр. 20–23 (замечательно, что аноним, когда не перевирает меня и не навирает на меня, прямо цитует страницы моей книги; а когда перевирает и навирает, то не делает этого; в последнем случае он отнимает у читателя возможность поверять себя, ибо хотя по приложенному к книге подробному оглавлению читатель и найдет место, в котором я говорю о каком-либо предмете нарочито, но у него всегда останется подозрение, не говорю ли я о предмете еще где-нибудь не нарочито, чего в оглавлении не указано). Слова анонима: «И опять этот взгляд"..., как

–384–

говорящие о взгляде, которого я вовсе не заявляю, не имеют никакого смысла. Что преп. Сергей еще до пострижения в монахи был особых взглядов на монашество, это совершенно ясно из того, что для пострижения в монахи и для монашества (я бы сказал: для монашествования, но боюсь переломить хрупкий язык анонима) не пошел в монастырь, что было бы

делом обычным, а, что́ было делом совсем необычным, пошел в пустыню. Пока он жил в пустыне один, конечно, он не думал об общежитии, потому что одному думать об общежитии невозможно. Скоро ли начал он думать об общежитии после того, как собрались к нему братия и около его кельи составился монастырек, я не знаю и в книге ничего об этом не говорю; но думаю и уверен, что весьма скоро. В своем поведении как игумена монастыря преп. Сергей явно старался подражать преп. Феодосию Печерскому, о чем я говорю в книге (стр. 24 fin.). С полной вероятностью должно думать, как я тоже говорю в книге (ibid.), что к введению общежития подвигнул преп. Сергия древний пример преп. Феодосия. Но, принимая это, со всею вероятностью нужно думать, что он хорошо познакомился с житием преп. Феодосия, как отца нашего русского монашества, – что он читал и перечитывал его, когда еще один жил в пустыне («с полной вероятностью должно думать... со всею вероятностью нужно думать», – это приведет моего анонима в бешенство: но пусть себе беснуется на доброе здоровье). Сражаясь с мельницами или с собственной на меня выдумкой, аноним говорит: «Естественнее думать"... Да и я вовсе не говорю, что это не естественно, и вовсе не думаю говорить, что сегодня преп. Сергей дошел до мысли об общежитии, а завтра уже начал приводить ее в исполнение.

Дальнейшие речи анонима в этом отделе представляют из себя нечто истинно плачевное по отношению к его репутации как книжника (книжного или до некоторой степени образованного человека) и как монаха (какового он заставляет предполагать в себе). «Ведь он, говорит аноним о преп. Сергии, смотрел на себя слишком смиренно, чтобы затевать (не считает аноним этого слова весьма вульгарным в данном случае?) что-либо самому,

–385–

чтобы быть инициатором в делах, имеющих общественно-церковное значение». Неужели аноним поставляет великое смирение святых в том, будто они отказывались от дел, который считали важными и желательными? Странное это было бы смирение! А что касается до инициативы, так никто и не говорит,

чтобы преп. Сергей взял ее на себя, – я именно и говорю, что преп. Сергей ввел у себя общежитие по согласию с св. Алексием, а св. Алексий представлял собою главу, верховного пастыря русской церкви. «Он может быть и думал об общежитии... жили, конечно примерно». Ждать воли Божией так, как представляет дело аноним, значило бы со стороны преп. Сергия искушать Бога, а искушать Бога есть такой тяжкий грех, что усвоить его преп. Сергию было бы великой на него хулой. Гораздо лучше было бы для анонима, если бы он не написал этих несчастных слов: «а ради формы он не считал себя» и пр. Если аноним считает замену особножития общежитием не более, как только заменю одной внешней формы монашеской жизни другою внешнею формою жизни: так он (хотя, может быть, и монах не имеет ни малейшего понятия об истинном монашестве, – так он не заглядывал в Василия Великого, который есть законоположник наших монахов, и ни в одного из древних отцов, которые говорят о монашестве, так он есть... право, я и не знаю, что он есть (не заглядывая в отцов, пусть аноним возьмет хоть богослужебный устав и прочтет в нем главы 34–46: и из него он получит настолько достаточное понятие об общежитии, чтобы не говорить, будто в отношении к особножитию оно не более как только одна внешняя форма). После своего вранья аноним самодовольно говорит: «Так нам представляется дело при свете, какой (который?) идет от духовного облика самого Угодника Божия». Уверяем его, что так представляется ему дело при свете, который идет не от духовного облика самого Угодника Божия, а от кого-то или от чего-то совсем другого, – что его обманывает какой-то ложный свет...

«Да если сказать правду, то общежитие его кажется вместо употребительного». Я говорю в моей книге о монашеском общежитии довольно обстоятельно (стрр. 20 fin. Sqq.

–386–

24–27), и любопытно было бы мне видеть, как аноним опровергал бы меня, ибо, опровергая меня, он опровергал бы Василия Великого и преп. Феодора Студита, на основании которых, как двух законоположников нашего монашества, я

говоря об общежитии. Да, тут мы увидели бы истинно поучительный пример того, как из-за личной вражды человек готов отвергать все («если ты веруешь в Бога, так я не верую в Бога"...).

«Еще об одной оригинальности языка Голубинского. Он употребляет слово «наш» в особенном, ему только свойственном смысле. Вот образцы: Кроме нашего жития монах Епифаний написал другое житие (75), ставить нашего вида монастыри (66) летопись говорит о нашей рати (85), наше предание создано (101), рукописи принадлежали нашему Елисею (103) и под. Эта манера иногда ставит читателя в тупик: автор говорит напр., «в монастыре рассказывается о попытке стрельцов убить Петра во время нашей бытности его у Троицы"... (352). Но позвольте, г. автор: разве вы жили при Петре Великом и были тогда у Троицы? «Известные основатели монастырей, прежде чем строить монастыри, более или менее подвизались подолгу нашим подвигом"... По каким же это вашим подвигом?! И пр., и пр. «.

Тут аноним может торжествовать надо мной полную и совершенную победу. О моем не совсем похвальном пристрастии к «наш, наша, наше», и о моем упорстве в этом пристрастии я не один раз слышал замечания и от некоторых из наших, т.е. наших академических. Но, дав анониму отторжествовать его победу, я скажу ему относительно всех его ничтожнейших и не основательных придирок к моему языку: если бы я не знал, что человек сжигается огнем личной вражды ко мне, и считал его не имеющим никаких личных ко мне отношений, то я без труда доказал бы, что человек этот, для которого два не совсем удачные выражения в книге и две не совсем ладно поставленные в ней занятые отнимают у книги всякое достоинство, хотя бы она и имела действительные достоинства, — что человек этот принадлежит к числу олицетворяющих собою мелкую злость и возбуждающих отвращение к себе нравственных уродов.

Наконец, «последнее» и самое важное сказание!

«Добрую половину книги г. Голубинского составляет Путеводитель по Лавре», но мы предоставляем рассмотрению

его другим, более знакомым с обителью преп. Сергия в ее прошлом и теперешнем состоянии.

–387–

Нам хотелось лишь поделиться с читателями впечатлением, полученным нами при знакомстве с новой книгой ученого московского профессора, и сделанные нами замечания направлены главным образом против общей, ему только свойственной, манеры писать, или, так сказать, против – «господствующей в нем способности – *ef eulté maitraisse*», выражаясь словами Тэна – определять и оценивать исторических личностей. Впрочем, кто знаком с его «Историей русск. церкви», тот знает, что это – историк, от которого веет холодом могилы, ученый, доводящий скептическое и докторально-пренебрежительное отношение к родному прошлому до положительного отрицания во всем этом прошлом русской жизни «духа жива». Какой науке он служит, какому богу поклоняется? ... «.

В словах: «Впрочем, кто знаком с его «Историей» «... Какой науке он служит, какому богу поклоняется"... пасквилянт хочет представить меня ужасным и загадочным чудовищем, ибо что может быть ужаснее человека, от которого веет холодом могилы и который так сказать не признает ничего святого, и не составляет ли загадки человек, относительно которого неизвестно, какой науке он служит и какому богу поклоняется? Назвать человека ужасным чудовищем, очень легко, столько же легко как сказать кому-нибудь, что вы милый и прекрасный во всех отношениях человек. Но назвать так человека без приведения каких-либо доказательств не значит ли это дозволить себе по отношению к человеку возмутительную диффамацию (возмутительное посягательство на честь и доброе имя человека)? Как, скажет пасквилянт, я не привожу доказательств, – я ссылаюсь на вашу Историю русской церкви? Это, конечно, так, но показываете ли вы и доказываете ли хоть единым словом, будто я в моей Истории русской церкви довожу скептицизм и докторально-пренебрежительное отношение к родному прошлому до положительного отрицания во всем этом прошлом русской жизни «духа жива»? Нет, вы это лишь

говорите с докторальностью пасквилянта. Не намереваясь тащить диффаматора в суд, я не справлялся у адвокатов: имел ли бы я право на это по нашим положительным законам о диффамации и мог ли бы я при этом быть уверенным, что диффаматор будет осужден. Но отдаю его на суд чести и совести или на третейский суд всех порядочных людей... Вполне уверен

—388—

я, что всеми порядочными людьми будет произнесено ему суровое осуждение.

Но когда диффаматор утверждает, будто от меня веет холодом могилы, то он не разобрал, откуда ему веет. Ему веет холодом могилы, вероятно, от него самого. Ап. Павел, вслед за псалмопевцем, говорит о людях, которых уста полны злословия и горечи, что гортань их (есть) открытый гроб (Рим.3:13; Пс.5:10). Так вот, из этого открытого гроба, нужно думать, и веет на диффаматора холодом могилы... Не знаю, правду ли он говорит, когда уверяет о своем знакомстве с моей Историей русской церкви. Но действительно ли он сам знаком с ней или знает о ней только по слухам, от других, во всяком случае он очень хорошо знает, что сказать обо мне на основании ее то, что он говорит, есть великая нелепость. Однако, ему желательно сказать обо мне что-нибудь возможно страшное и вот он, слыша веяние могилой от самого себя и совершенно справедливо принимая, что для человека ничего не может быть страшнее холода могилы, и утверждает обо мне, будто от меня веет этим холодом. Знаком ли аноним с моей Историей непосредственно или знает о ней от других, во всяком случае он знает, что я, как историк, имею своей отличительной особенностью критицизм. Конечно, он принадлежит к числу тех, которые обвиняют меня в неумеренном критицизме (а я с своей стороны, пожалуй, не стану решительным образом отвергать обвинения, за исключением того, чтобы решительно протестовать против злостного заподозрения в намеренности). Но об историке, который имеет свою отличительную особенность критицизм, можно ли сказать, что от него веет холодом могилы? Если лед можно называть горячим, а огонь холодным, вообще если

можно соединять в одно место противоположности; то, конечно, и об историке, отличительную особенность которого составляет критицизм, можно сказать, что от него веет холодом могилы. К чему стремится историк, критически исследуя подлежащий его изучению какой-либо исторический материал? Стремится к тому, чтобы дойти до возможно пра-

—389—

вильных и верных представлений о данном прошлом, чтобы устранить все то, что есть в представлениях о нем неправильного и неверного. И это могильщик? Да, конечно, могильщик в том смысле, что роет могилу всему тому, что должно стать достоянием могилы в смысле устранения и отстранения; но могильщик ли по отношению к действительной исторической жизни, которую он стремится представить, как можно правильнее и вернее? Очевидно, не могильщик, а напротив восстановитель, воскреситель.

Относительно моего критицизма я нарочитым образом оправдывался в речи, которою предварил мой докторский диспут. Отсылая к этой речи желающих знать мои оправдания¹⁸⁸², прибавлю здесь немного. Некоторые люди представляют себе дело так, будто в нашей русской церковной истории критика вовсе не нужна и будто я с моей критикой не более как выскочка, желавший стяжать себе на ее счет дешевые лавры. На самом деле в нашей русской церковной истории критика столько же необходима, сколько и во всякой другой истории. Если бы не так называемые «независящая обстоятельства», который особенно сильны у нас в области церковной письменности, то мы несомненно имели бы уже несколько опытов критически обработанной русской церковной истории, ибо уже первый опыт этой истории был написан митр. Платоном с некоторой критикой. Несомненно, что и последний по времени наш историк преосв. Макарий при других обстоятельствах писал бы свою Историю с иною критикой, нежели какую мы у него находим. В одном месте Истории он дважды настойчиво восклицает: «Критики, побольше критики, — вот чего надобно желать нам в истории нашей литературы»!¹⁸⁸³ Но читайте его Истории внимательно, и вы увидите по

проскользающим иногда у него кратким замечанием, что он желал бы

–390–

критики вовсе не для одной только истории церковной литературы, а и для всей церковной истории вообще.¹⁸⁸⁴

Когда аноним говорит, что я довожу скептицизм и докторально-пренебрежительное отношение к родному прошлому до положительного отрицания во всем этом прошлом русской жизни «духа жива»: то говорит он не имеющий смысла вздор, а намерением своим имеет взвести на меня клевету. Дух жив или дух живой есть внутренняя сущность чего-нибудь, в противоположность внешней мертвой форме. Возьмем пример из сферы жизни, по-видимому, близкой анониму и поэтому наиболее для него понятный. Можно быть монахом по внешней форме и в то же время совсем не иметь живого духа монашеского и оставаться по духу совершенным мирянином. Так, повторяю, дух жив или дух живой чего-нибудь значит внутреннюю сущность, внутреннее существо чего-нибудь. Но что же будет значить, что я отвергаю внутреннюю сущность русской церковной истории? Не будет значить ничего кроме бессмыслицы. Очевидно, что аноним хотел сказать другое, а именно – что я не нахожу ничего хорошего или светлого в нашем прошлом, – что я вижу в нем одно сплошное дурное или темное. Но это-то и будет клеветой на меня, которую он имел в своем намерении. Я вижу в нашем

–391–

прошлом не одно только хорошее или светлое, но и дурное или темное, – это совершенно верно. Но предшествующие мне церковные историки, преосвв. Фаларет и Макарий, разве видят в нашем прошлом только одно хорошее или светлое, а не так же, как и я, хорошее или светлое вместе с дурным или темным? Правда, что между ними и мной есть существенное различие: но различие это состоит не в том, чтобы они видели в нашем прошлом одно хорошее, а я – одно дурное. Как они видят, так и я вижу главную причину у нас дурного в отсутствии у нас просвещения. Но тогда как они, вслед за Карамзиным, принимают, что просвещение вводилось было к нам и

укоренилось было у нас, а потом от случайной причины исчезло, я нахожу невозможным представлять дело таким образом и утверждаю, что попытка св. Владимира ввести к нам просвещение окончилась неудачей и что мы остались без просвещения (настоящего) с самого начала у нас христианства (об этом пространно говорю я в книге, – I, 580 sqq, а также и в речи пред диспутом, на которую указывал выше.

«Впрочем, кто знаком с его «Историей русск. церкви», говорит аноним, тот знает, что это – историк, от которого» и пр., т.е. хочет сказать, будто все одного с ним, крайне плохого, мнения о моей Истории русской церкви. Находя позволительною самозащиту, отвечаю ему, что он беззастенчиво лжет и желает ввести читателей «Странника» в заблуждение. Есть немалое количество людей темных, которые действительно одного с анонимом, весьма плохого мнения о моей Истории; есть люди и нетемные, которые очень неблагосклонны к моей Истории по побуждениям или по совсем научным или совсем ненаучным; но затем, что касается до большинства людей нетемных, то, думается мне, я не схвастаю, если скажу, что оно решительно в мою пользу. Во всяком случае, я могу привести свидетельство за себя, авторитет которого, может быть, и будет оспаривать аноним с подобными ему, но которому никак не откажут в этом авторитете люди нетемные. Я представлял мою Историю в Академию Наук на соискание Уваровских

–392–

премий. Академия поручала разбор моей Истории критику, по ее мнению, вполне компетентному и, получив от критика крайне благосклонный (имею полное право сказать – блистательный) отзыв о книге, вполне согласилась с ним, почему и присудила мне полную Уваровскую премию (см. Отчет о двадцать четвертом присуждении наград графа Уварова).

Остается мне ответить на вопросы анонима: какой науке я служу, какому богу поклоняюсь.

В первом вопросе: какой науке я служу, аноним, очевидно, разумеет: что же такое есть, по-моему, история или как же я понимаю историю, когда моя История русской церкви

представляет из себя, по его наветам, нечто такое ужасное. Мой ответ ему. История бывает трех родов: *тупая*, принимающая все, что оставило нам прошлое время с именем исторического материала, за чистую монету и поэтому рассказывающая бабьи басни; *лгущая*, которая не обманывается сама, но обманывает других, которая из разных практических побуждений представляет белое черным и черное белым, хулит достойное похвалы и хвалит достойное порицания и т.д., и *настоящая*, которая стремится к тому, чтобы по возможности верно и по возможности обстоятельно узнавать прошлое и потом старается так же верно и обстоятельно воспроизводить его. Предоставляя желающим и произволящим быть сторонниками истории тупой или лгущей, я с своей стороны есмь горячий почитатель истории настоящей.

Второй вопрос анонима: какому богу я поклоняюсь, очевидно, значит: что же я уважаю и уважаю ли я что-нибудь, если в нашем прошлом, как он клеветает на меня, я не нахожу ничего заслуживающего уважения. Если я отвечу ему, что я принадлежу к числу людей, наиболее уважающих все то, что заслуживает уважения, он скажет мне, что хвастать можно. Я отвечу ему так сказать «от противного». Все признают (и многие порицают меня за то), что я с необыкновенной страстностью говорю против того, что заслуживает осуждения. Человек, говорящий страстно против того, что заслуживает осуждения, не дает ли права предполагать, что он относится с особенным уважением к тому, что заслуживает уважения?

—393—

Иначе, откуда же взялась бы у него страстность (несколько не объясняемая практическими побуждениями)? «Сильно порицают худое только те, которые столько же сильно почитают хорошее», если этого, может быть, и не сказал никто из древних, то во всяком случае это есть закон человеческой природы.

Ответив анониму на его вопросы: какой науке я служу и какому богу поклоняюсь, я возьму на себя труд сказать и ему: какой науки служителем и каких богов поклонником является он в своем пасквиле на меня. Он является служителем науки,

которая учит презирать действительные науки; он является поклонником студнейших богов лжи, клеветы, инсинуаций и диффамации.

Окончу мой ответ анониму на его пасквиль искренним пожеланием, чтобы он отказался от служения помянутой нехорошей науке, и чтобы он оплевал указанных мерзких богов.

Давая ответ на пасквиль, чрезвычайно трудно бывает удержаться от чего-нибудь такого, что и сам осудил бы в качестве стороннего зрителя. Если будет найдено, что и я не совсем удержался от этого чего-нибудь, то усерднейше прошу извинения у читателей.

А. Голубинский

**Отчет о состоянии Московской Духовной Академии
в 1892–1893 учебном году // Богословский вестник
1893. Т. 4. № 11. С. 1–34 (4-я пагин.)**

–1–

1 Октября, день основания Московской Духовной Академии в 1814 г., ежегодно празднуется в ней торжественным актом. В текущем году, накануне праздника, Его Преосвященство, Преосвященнейший Тихон, Епископ Можайский, встреченный со славой из квартиры Инспектора Академии, совершил в академической церкви всенощное бдение с акафистом Покрову Пресвятой Богородицы, в сослужении Ректора Академии Архимандрита Антония, Ректора Московской духовной семинарии Архимандрита Климента, Инспектора, Могилевской духовной семинарии иеромонаха Германа и академического духовенства. В самый день праздника Преосвященный Тихон, в сослужении Ректора Академии Архимандрита Антония, Ректоров духовных семинарии: Вифанской – Антония, Московской – Климента, члена Учрежденного Собора Лавры Архимандрита Рафаила, Инспектора Могилевской духовной семинарии иеромонаха Германа 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 «Днесь благодать Святого Духа нас собра», затем экстраординарным профессором Академии по кафедре греческого языка и его словесности Иваном

–2–

Николаевичем Корсунским была прочитана приготовленная им речь на тему: «К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской Духовной Академии». По прочтении речи хором академических певчих пропет был концерт: «Радуйтесь Богу помощнику нашему», после которого Ректором

Академии Архимандритом Антонием, провозглашено было об избрании вновь в почетные члены Академии: 1) Преосвященного Дионисия, Епископа Уфимского и Мензелинского, 2) Преосвященного Дмитрия, Епископа Подольского и Брацлавского, 3) Протоиерея Кронштадтского собора Иоанна Ильича Сергиева, 4) Протоиерея Московской Николаевской, в Толмачах, церкви Дмитрия Феодоровича Касицына, 5) Государственного Контролера, Действительного Тайного Советника, Тертия Ивановича Филиппова, 6) Товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода, Тайного Советника, Владимира Карловича Саблера и 7) Заслуженного ординарного профессора Императорского Московского Университета, Тайного Советника, Алексея Степановича Павлова. Секретарем Совета прочитан был отчет о состоянии Академии в 1892–93 учебном году. В заключении акта Преосвященным Тихоном розданы были лучшим студентам II и III 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».

–3–

Отчет. О состоянии Московской Духовной Академии в 1892–98 учебном году

А. Состав академии

1. а) Состав почетных членов

К началу отчетного года почетных членов в Московской Духовной Академии было тридцать один. В течение года вновь приняли это звание и утверждены были Святейшим Синодом: Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Иоанникий, Митрополит Киевский и Галицкий, Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший Владимир, Архиепископ Казанский и Свияжский, Его Преосвященство, Преосвященнейший Антоний, Епископ Выборгский, Ректор С.-Петербургской Духовной Академии (ныне Архиепископ Финляндский), Его Преосвященство, Преосвященнейший Александр, Епископ Дмитровский, Викарий Московской Митрополии, настоятель первоклассного Кириллова

Белозерского монастыря Архимандрит Иаков, Председатель Учебного Комитета при Святейшем Синоде протоиерей Алексей Иоаннович Парвов, Директор Московского Публичного и Румянцевского Музеев, Действительный Тайный Советник, Василий Андреевич Дашков и Директор Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел Барон Федор Андреевич Бюлер. Из числа почетных членов Академия в течение отчетного года лишилась пятерых: Высокопреосвященнейших: Леонтия, Митрополита Московского и Коломенского, Никандра, Архиепископа Тульского и Белевского, Преосвященнейших Епископов: Екатеринославского и Таганрогского Августина, Угличского, Викария Ярославской

—4—

епархии, Амфилохия и редактора журнала «Православное Обозрение», настоятеля Московской Феодора Студита церкви протоиерея Петра Алексеевича Преображенского.

б) Личный состав почетных членов Академии к 1-му Октября 1893 года:

В отчетном году почетными членами Академии состояли:

С 1872 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Макарий*, Архиепископ Донской и Новочеркасский.

С 1876 года:

Его Высокопревосходительство, Член Государственного Совета, Директора Императорской Публичной Библиотеки, Действительный Тайный Советник, Афанасий Федорович *Бычков*.

С 1877 года:

Протоиерей Московской Иоанно-Предтеченской, что под Бором, церкви Иоанн Николаевич *Рождественский*.

С 1878 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Амвросий*, Архиепископ Харьковский и Ахтырский.

С 1879 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Михаил*, Митрополит Сербский.

С 1880 года:

Его Высокопревосходительство, г. Обер-Прокурор Святейшего Синода, Действительный Тайный Советник, Константин Петрович *Победоносцев*.

С 1883 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Савва*, Архиепископ Тверской и Кашинский.

С 1884 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Сергий*, Митрополит Московский и Коломенский.

–5–

Его Преосвященство, Преосвященнейший *Мисаил*, Епископ Орловский и Севский.

Его Преосвященство, Преосвященнейший *Виссарион*, Епископ Костромской и Галичский.

С 1885 года:

Его Императорское Высочество, Великий Князь *Сергей Александрович*.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Палладий*, Митрополит С.-Петербургский и Ладужский.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Сергий*, Архиепископ Владимирский и Суздальский.

Его Сиятельство, Граф Михаил Владимирович *Толстой*.

С 1886 года:

Его Преосвященство, Преосвященнейший *Сильвестр*, Епископ Каневский, Ректор Киевской Духовной Академии.

Его Высокопреподобие, Духовник Их Императорских Величеств, протопресвитер Иоанн Леонтиевич *Янышев*.

Его Высокопреподобие, протоиерей Исаакиевского Собора в С.-Петербурге, Петр Алексеевич *Смирнов*.

С 1887 года:

Его Преосвященство, Преосвященнейший *Феофан*, бывший Епископ Тамбовский.

Его Высокопреподобие, протоиерей Александр Поликарпович *Владимирский*, Ректор Казанской Духовной Академии.

Его Высокопреподобие, протоиерей Казанского собора в С.-Петербурге, Александр Алексеевич Лебедев.

С 1888 года:

Его Высокопреподобие, Архимандрит *Антонин*, начальник Иерусалимской миссии.

С 1889 года:

Его Высокопреподобие, протоиерей Московского Кафедрального Христа Спасителя собора, Алексей Иоаннович *Соколов*.

Его Высокопреподобие, протоиерей Московской Зачатьевской в углу церкви, Михаил Симонович *Боголюбский*.

—6—

С 1890 года:

Его Высокопреподобие, профессор Императорского Московского Университета, протоиерей Александр Михайлович *Иванцов-Платонов*.

С 1891 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Феофан*, Архиепископ Новгородский и Старорусский.

Его Преосвященство, Преосвященнейший *Арсений*, Епископ Каширский, Викарий Тульской епархии.

С 1892 года:

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Иоанникий*, Митрополит Киевский и Галицкий.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Владимир*, Архиепископ Казанский и Свияжский.

Его Высокопреосвященство, Высокопреосвященнейший *Антоний*, Архиепископ Финляндский и Выборгский.

Его Преосвященство, Преосвященнейший *Александр*, Епископ Дмитровский, Викарий Московской Митрополии.

Его Высокопреподобие, Архимандрит *Иаков*, Настоятель Кириллова Белозерского монастыря.

Его Высокопреподобие, Председатель Учебного Комитета при Святейшем Синоде, протоиерей Алексей Иоаннович *Парвов*.

Его Высокопревосходительство, Директор Московского Публичного и Румянцевского Музеев, Действительный Тайный Советник, Василий Андреевич *Дашков*.

Его Высокопревосходительство, Директор Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел, Действительный Тайный Советник, Барон Федор Андреевич Бюлер.

II. Состав служащих

В начале отчетного года на службе при Академии состояли: Ректор Академии Архимандрит Антоний, исправляющий должность Инспектора иеромонах Григорий, 5 ординарных профессоров, 1 исправляющей должность орд. профессора, 9 экстраординарных, 8 доцентов, 2 исправ-

—7—

ляющих 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. Двое из доцентов были вместе и лекторами новых языков, один – французского, а другой английского.

В личном составе и служебном положении состоящих на службе при Академии лиц в течение отчетного года произошли следующие перемены:

1) И.д. Инспектора Академии иеромонах Григорий, во внимание к его усердно полезной службе, указом Святейшего Синода от 25 Марта 1893 г. за № 1313, утвержден в должности Инспектора Академии с возведением в сан Архимандрита.

2) Заслуженный ординарный профессор Академии Евгений Е. Голубинский, согласно прошению, уволен от должности члена академического Правления, а на его место Советом Академии 5 Апреля 1893 г. был избран и Епархиальным Преосвященным 14 Апреля того же года утвержден ординарный профессор по кафедре латинского языка и его словесности Петр И. Цветков.

3) И.д. ординарного профессора Академии по кафедре истории философии Петр И. Казанский и экстраординарный профессор по кафедре истории и разбора западных исповеданий протоиерей Димитрий Ф. Касицын, выслужившие в должностях штатных преподавателей Академии по 25 лет, указом Святейшего Синода от 21 Декабря 1892 г. за № 5119, утверждены в звании заслуженных профессоров.

4) Заслуженный экстраординарный профессор протоиерей Димитрий Ф. Касицын, указом Святейшего Синода от 11-го июня 1893 г. за № 2696, уволен, согласно его прошению по болезни, от профессорской должности в Академии с пенсией в количестве 784 руб. в год. Освободившуюся кафедру после профессора Касицына занял, согласно прошению и определению Совета Академии от 1 мая 1893 г., утвержденному Епархиальным Преосвященным 14 мая того же года, экстраординарный профессор Василий А. Соколов, занимавший доселе кафедру новой гражданской истории.

—8—

5) На освободившуюся вследствие увольнения протоиерея Д.Ф. Касицына вакансию экстраординарного профессора в собрании Совета 1-го Мая 1893 г. избран и указом Святейшего Синода от 11 июня того же года № 2696 утвержден доцент по кафедре догматического богословия Александр Д. Беляев.

6) Доцент по кафедре Священного Писания Нового Завета Митрофан Д. Муретов, утвержденный в степени доктора богословия указом Святейшего Синода от 10 Апреля 1893 г. за № 1478, Советом Академии в собрании 1 Мая того же года избран и указом Святейшего Синода от 11 июня за № 2695 утвержден, со дня избрания, в звании ординарного профессора на свободную вакансию, которая имеется во 2-й группе предметов, к которой относится Св. Писание Нового Завета.

7) Доцент по кафедре патристики Александр В. Мартынов, согласно выраженному им желанию и представлению Высокопреосвященнейшего Амвросия, Архиепископа Харьковского и Ахтырского, указом Святейшего Синода от 10 Апреля 1893 г. за № 1477, определен на должность Ректора Харьковской духовной семинарии с возведением с сан протоиерея и с назначением редактором издаваемого при семинарии журнала: «Вера и Разум».

8) Доцент по кафедре Священного Писания Ветхого Завета Александр А. Жданов г. Попечителем Одесского учебного Округа назначен с 1 Сентября сего года инспектором народных училищ Мариупольского уезда, Екатеринославской губернии.

9) Вследствие прошения доцента Митрофана Д. Муретова освобождена должность лектора французского языка, а по случаю определения доцента Александра В. Мартынова на должность ректора Харьковской духовной семинарии – должность лектора английского языка. Первая должность предоставлена была Советом Академии, с утверждения Епархиального Преосвященного, доценту по кафедре церковной археологии и литургики Александру И. Голубцову, а вторая – доценту по кафедре пастырского богословия и педагогики Александру П. Шостыну.

10) Помощник библиотекаря Академии иеромонах Рафаил, по определению Святейшего Синода от 2–6 Де-

–9–

кабря 1892 г. за № 3040, назначен был настоятелем Московской Синодальной двенадцати Апостолов церкви и Синодальным ризничим, а Синодальным определением от 15–20 Января 1892 г. за № 91, в виду болезненного его состояния, оставлен был при прежней должности в Академии. Затем определением Святейшего Синода от 14 Мая того же года за № 2102, иеромонах Рафаил, во внимание к его 35-летней службе в звании иеромонаха и усердному священно-служению в академической церкви более 20 лет, перемещен в число братства Троице-Сергиевой Лавры, с назначением членом Учрежденного Собора Лавры и с возведением в сан Архимандрита. На его место Советом Академии 6-го июня избран и 15 июня утвержден Епархиальным Преосвященным окончивший в отчетном году курс в Академии кандидат богословия Николай Н. Писаревский.

11) Из оставленных при Академии для приготовления к замещению вакантных профессорских кафедр один – Иван В. Попов, после публичного прочтения, согласно § 50 устава Духовных Академий, двух пробных лекций, Советом Академии 1 июня избран и Епархиальным Преосвященным утвержден исправляющим должность доцента по кафедре патристики, освободившейся вследствие назначения доцента А.В. Мартынова на должность ректора Харьковской духовной семинарии. Другой – Иван И. Николин приказом г. Обер-

Прокурора Св. Синода от 4 Февраля 1893 года определен преподавателем по основному, догматическому и нравственному богословию в Вифанскую духовную семинарию. Третий – Павел И. Борисовский приказом того же г. Обер-Прокурора от 12 Августа 1893 г. назначен на преподавательскую должность в Могилевскую духовную семинарию по гомилетике и соединенным с нею предметам.

Вместо означенных лиц оставлены были Советом Академии, с утверждения Епархиального Преосвященного, для приготовления к замещению вакантных профессорских кафедр окончившие в отчетном году курс кандидаты богословия: Илья М. Громогласов и Константин И. Сильченков.

–10–

IV. Состав учащихся

К началу отчетного 1892–93 учебного года оставались от предшествовавшего учебного года три академические курса: IV, III и II в числе 173 студентов и 7 вольных слушателей, принятых по распоряжению Высшего Духовного Начальства, а первый курс (I со времени основания Академии) образовался в начале отчетного года после поверочного испытания лиц, желавших поступить в состав этого курса.

К поверочным испытаниям явилось 98 студентов духовных семинарий; из них 19 по назначению начальства и 79 в качестве волонтеров. В числе волонтеров были: 1 священник, 1 диакон, 5 псаломщиков, 1 учитель духовного училища, 4 надзирателя духовных училищ, 1 помощник учителя городского училища, 4 учителя земских школ, 2 учителя, 1 помощник учителя церковно-приходской школы и 1 учитель Чувашской школы. Кроме них 1 студент Московского Университета, 1 студента Нежинского Историко-филологического Института, 2 окончивших курс с аттестатом зрелости в гимназиях: Вологодской и Киевской, 1 окончивший курс в Гатчинском Сиротском Институте, 1 сиротский араб и 3 болгарских уроженца. Все они держали полное испытание: устное – по Догматическому богословию, церковной истории общей и русской, одному из древних и новых языков и представили по три письменных упражнения: по

введению в круг богословских наук, Священному Писанию Ветхого Завета и философии.

По окончании испытаний 76 студентов духовных семинарии, 1 студент Московского Университета и 1 студент Нежинского Историко-филологического Института приняты были в число студентов Академии; кроме них приняты по особому ходатайству Совета Академии пред Святейшим Синодом: 1 сирийский уроженец, 3 болгарских уроженца и 1 окончивший курс в Симбирской духовной семинарии, родом из Чуваш Казанской губернии. Остальным 24 лицам Советом Академии было отказано в приеме в число студентов Академии, как недостаточно

–11–

подготовленным к слушанию академического курса наук. Из студентов, принятых в Академию, 30 были зачислены на казенные стипендии, 11 – на частные, а остальным предоставлено содержаться на собственные средства. При полном состав академических курсов в начале учебного года в Академии было 256 студентов и 7 вольных слушателей: в I курсе 83 студента, во II курсе 63 и 3 вольных слушателя, в III – 69 и 2 вольных слушателя, в IV – 51 и 2 вольных слушателя.

В этом числе казеннокоштных было 120, стипендиатов, содержащихся на, пожертвованные Академии капиталы 30;¹⁸⁸⁵ на сумму, поступающую от Высокопреосвященного Макария, Архиепископа Донского и Новочеркасского 1, на счет сумм Московской кафедры – 6, на счет специальных средств Святейшего Синода – 12, стипендиатов Троице-Сергиевой Лавры 16 и своекоштных 71. Из последних значительное большинство в течение отчетного года пользовалось пособием от Братства Преподобного Сергия.

В течение отчетного года в составе студентов произошли следующие перемены:

1) На основании указов Святейшего Синода от 1-го

–12–

июля, 27 Августа, 4 и 12 Сентября и 5 Октября 1892 г. приняты были на первый курс 5 сторонних слушателей с предоставлением им права сдавать в установленное время

репетиции и экзамены, подавать семестровые сочинения и проповеди наравне с студентами Академии и представить курсовое сочинение на степень кандидата богословия.

2) С разрешения Епархиального Преосвященного в число студентов 2-го курса Московской Академии приняты 3 студента того же курса Казанской Академии по предварительном сношении с начальством этой Академии.

3) Один студент 2-го курса и два студента 1-го курса, согласно их прошением, уволены были из числа студентов Академии.

4) Пять студентов 4-го курса и 1 студента 3-го курса скончались; из них 4 – в Академии, 1 – на родине – в Вологде и 1 – в Ялте.

По группам студенты первых трех курсов распределились в таком числе: в I курсе в первой группе 36 студентов и 5 вольнослушателей, во второй – 45, во II курсе в первой группе 25 студентов и 3 вольнослушателя, во второй 40, в III курсе в первой группе 27 студентов и 1 вольнослушатель, во второй 32 студента и 1 вольнослушатель, в IV курсе распределения по группам не было.

Греческий язык изучали в I курсе 60 студентов, во II – 49, в III – 31; латинский язык в I курсе 28 студентов, во II – 17 и в III – 29; французский язык 16 студентов I курса, немецкий – 55, английский – 14. Изъявили желание слушать лекции по естественнонаучной апологетике 83 студента и 5 вольнослушателей 1-го курса.

Б. Деятельность академии

I. Деятельность Совета Академии

В течение отчетного года Совет имел 21 собрание: 1 торжественное в день годовичного праздника, 9 публичных, из коих 7 по случаю коллоквиумов, 2 при чтении пробных лекций и 11 обыкновенных.

В ряду обычных занятий Совета наиболее важными были: 1) замещение вакантных кафедр в Академии, 2) прису-

–13–

ждение ученых степеней, 3) пополнение и устройство академической библиотеки и 4) присуждение премий.

1) За переходом экстраординарного профессора Василия Л. Соколова на кафедру истории западных исповеданий состояла к концу отчетного периода вакантной кафедра новой гражданской истории, занять которую Совет Академии в собрании своем от 1 Мая сего года предложил преподавателю Каменец-Подольской духовной семинарии Анатолию А. Спасскому, который в 1890 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, Спасский и был избран исправляющим должность доцента по вакантной кафедре новой гражданской истории с 17 Августа текущего года.

2) Ученых степеней удостоены следующие лица: а) Доцент по кафедре Священного Писания Нового Завета Митрофан Д. Муретов Советами Московской и Казанской Духовных Академий удостоен степени доктора богословия за представленную им диссертацию: «Ветхозаветный храм. Часть первая. Внешний вид храма». Москва 1890. б) Степени магистра богословия удостоены следующие кандидаты: И.д. Инспектора Академии иеромонах Григорий, представивший диссертацию под заглавием: «Третье великое благовестническое путешествие Св. Апостола Павла» (опыт историко-экзегетического исследования) Сергиев посад, 1892 г.; преподаватель Вифанской духовной семинарии Николай Виноградов, представивший диссертацию под заглавием: «Притчи Господа нашего Иисуса Христа». Москва. 1890. г.; преподаватель Таврической духовной семинарии Священник Николай Ильинский, представивший диссертаций под заглавием: «Синтагма Матфея Властаря. Исследование». Москва 1892 г. и Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах, составленное и обработанное смиреннейшим иеромонахом Матфеем или Алфавитная Синтагма Матфея Властаря». Перевод с греческого. Симферополь. 1892 г.; преподаватель Звенигородского духовного училища Николай Попов, представивший

диссертацию под заглавием: «Император Лев Мудрый и его царствование в

–14–

церковно-историческом отношении» Москва. 1892 г.; преподаватель Псковской духовной семинарии Михаил Тареев, представивший диссертацию под заглавием: «Искушения Богочеловека, как единый искупительный подвиг всей земной жизни Христа, в связи с историей дохристианских религий и христианской церкви». Москва. 1892 г.; инспектор классов. Тульского Епархиального женского училища священник Димитрий Глаголев, представивший диссертацию под заглавием: «Второе великое путешествие Св. Апостола Павла с проповедью Евангелия (Деян.15:40–18:22). Опыт историко-экзегетического исследования». Тула. 1893 г. и преподаватель Харьковской духовной семинарии Николай Страхов, представивший диссертацию под заглавием: «Брак, рассматриваемый в своей природе и со стороны формы его заключения». Харьков. 1893.

Все означенные лица удостоены были степени магистра после предварительного защищения своих диссертаций в присутствии Совета Академии и приглашенных им сторонних лиц и утверждены, кроме М. Тареева и Н. Страхова, в означенной степени, по представлению Епархиального Преосвященного, указами Св. Синода: иеромонах Григорий от 12 Ноября 1892 г. за № 4548. Н. Виноградов – от 2 Апреля 1893 г. за № 1357, священник Н. Ильинский от 10 Апреля за № 1479, Н. Попов от 27 Апреля за № 1701 и священник Д. Глаголев от 3 Августа за № 3384. М. Тарееву указом Св. Синода от 14 Мая 1893 г. № 2138 предписано – заглавие сочинения изменить, самое сочинение тщательно, при руководстве Слова Божия и святоотеческих писаний пересмотреть и по исправлении вновь представить на рассмотрение Совета Академии. Об утверждении Н. Страхова в степени магистра указа еще не последовало.

3) Степени кандидата богословия удостоены Советом Академии, с утверждения Епархиального Преосвященного, 37 студентов, окончивших академический курс; из них 19 с правом

на получение степени магистра без нового устного испытания, если представлять диссертации на степень магистра и защитят их установленным порядком; остальные 18, если выдержат устные испытания по тем пред-

–15–

метам, по коим не оказали успехов, соответствующих степени магистра и представят новые сочинения. – В звании действительного студента утверждены 6 студентов и 2 вольных слушателя, окончивших академический курс. Кроме того, утверждены в степени кандидата богословия, по представлении кандидатских сочинений, 6 действительных студентов, окончивших в 1891–92 учебном году и 1 студент, окончивший курс в отчетном году.

В 1892–93 учебном году библиотека Академии пополнилась 824 названиями книг рукописей и проч. в 1.297 томах. В том числе 542 названия в 807 томах приобретены покупкой, а 282 названия в 490 томах поступали в библиотеку как дар разных лиц и учреждений, и в обмен на академический журнал.

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 8.243 отдельных требования на книги, рукописи и проч. (более прошлого года на 528 требования), из которых 7.320 требований приходилось на студентов. Кроме исполнения текущих дел по библиотеке заведующие ею занимались и особыми трудами по приведении ее в благоустройство. Так, библиотекарь Академии Николай Колосов напечатал систематический каталог книг, поступивших в библиотеку в 1891–92 учебном году и продолжал печатать седьмой выпуск систематического каталога библиотеки (словесный отдел).

В распоряжении Совета и Правления Академии было 9 премий: одна в 654 р. из процентов с капитала, пожертвованного покойным Высокопреосвященным митрополитом Московским Филаретом по случаю исполнившегося в 1804 году пятидесятилетия Московской

Духовной Академии, одна премия в 500 р. из процентов с капитала, поступившего по завещанию покойного митрополита Макария за лучшие сочинения наставников Академии; одна премия в 300 р. из процентов с того же капитала за лучшие магистерские сочинения кандидатов Академии; одна премия в 221 р. и одна в 201 р. из про-

–16–

центов с капитала, поступившего по завещанию покойного Епископа Курского Михаила, за лучшие печатные труды наставников и воспитанников Академии по Священному Писанию и 4 премии для студентов: одна в 142 руб. из процентов с капитала, пожертвованного Московским протоиереем А.Н. Невоструевым за лучшие кандидатские сочинения, 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. 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 Епархиального Преосвященного, экстраординарному профессору по кафедре греческого языка и его словесности Ивану Н. Корсунскому. На соискание премии покойного митрополита Московского Макария за лучшие сочинения наставников Академии представлено было сочинение ординарного профессора Академии Евгения Е. Голубинского под заглавием: «Преподобный Сергей Радонежский и созданная им Троицкая Лавра». Это сочинение и удостоено было означенной премии в 500 р. Премия из процентов с того же капитала митрополита Московского Макария в 300 р. за лучшие магистерские сочинения кандидатов Академии присуждена Инспектору Академии, магистру богословия Архимандриту Григорию за сочинение под заглавием: «Третье великое благовестническое путешествие св. Апостола Павла (изъяснение Деян.18:22–21:16; Гал.2:11–12). – Опыт историко-экзегетического исследования». На

соискание премии покойного Преосвященного Епископа Курского Михаила представлено было сочинение экстраординарного профессора Академии Григория А. Воскресенского под заглавием: «Древнеславянский Апостол. Послания Св. Ап. Павла по основным спискам четырех редакций рукописного славянского Апостольского текста, с разночтениями из пятидесяти одной рукописи Апостола XII-XVI вв. Выпуск 1-й. Послание к Римлянам», которое и удо-

–17–

стоено двойной премии в 422 р. На соискание премии протоиерея Невоструева (в 142 р.) 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 присуждена была студенту бывшего IV курса Ивану Попову. Премия прот. И. Орлова за лучшие успехи в сочинении проповедей назначена студенту бывшего IV курса Евгению Цветкову. 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 одного, имеющего бал ниже 4, именно студентам IV курса Илье М. Громогласову и Павлу В. Тихомирову.

II. Занятия Правления Академии

Занятия Правления, согласно требованию академического устава, состояли в приеме, хранении и расходовании сумм, наиболее выгодном заготовлении материалов и припасов, вообще в управлении хозяйственной частью, в наблюдении за порядком и чистотой в зданиях Академии и содержанием их в 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 следующее приращение: Его Преосвященство, Преосвященнейший Николай, Епископ Алеутский и Аляскинский прислал 300 р. с тем, чтобы они выданы были лицу из

наставников или студентов Академии в виде премии, кто составит обстоятельную биографию покойного Ректора Московской Духовной Академии протоиерея Александра Васильевича Горского.

Расходование сумм производилось, по мере надобности, согласно со сметой, назначением сумм и особыми постановлениями, и предписаниями начальства. Главные предметы по содержанию студентов и академических зданий приобретаемы были с торгов, остальные – хозяйственным

–18–

способом. Деятельность Правления Академии, как по экономической, так и по другим частям, была контролируема Епархиальным Преосвященным по журналам Правления, а по окончании сметного года – Ревизионным Комитетом по отчетам и другим документам, причем 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, занимавшие штатные кафедры и преподаватель естественной апологетики имели от двух до шести лекций в неделю. При таком числе лекций наставники исполнили по преподаванию своих предметов следующее:

Ректор Академии Архимандрит Антоний сообщил студентам III-го курса по пастырскому богословию основные понятия о науке пастырского богословия вообще, о пастырском призвании в частности, о принятии благодати священства и о приготовлении к нему.

Инспектор Архимандрит Григорий по Нравственному Богословию прочитал Введение в науку, критический разбор различных систем морали и православное учение о грехе и добродетели.

Ординарный профессор Николай И. 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

–19–

раскола, причем было обращено особое внимание на доказательства против главнейших раскольнических мнений.

Ординарный профессор Евгений Е. Голубинский прочитал студентам III-го курса историю русской церкви от ее начала до конца XVII века.

Ординарный профессор Алексей И. Лебедев по общей церковной истории читал студентам II курса истории вселенской церкви до эпохи отделения от нее западной церкви и – историю Греко-восточной церкви от падения Византийской империи до настоящего времени.

Ординарный профессор Василий О. Ключевский прочитал студентам II курса общий курс русской гражданской истории до конца царствования Петра Великого с обзором дальнейшего времени.

Ординарный профессор Петр И. Цветков по латинскому языку и его словесности объяснила в течение 1892–93 года студентами I курса сочинение Цицерона «De oratore»; студентам II курса «Георгики» Виргилия; студентам III 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 Н. Казанский по истории философии студентам II и III курсов прочитал: 1) введение в науку и 2) историю развития греческой философии.

Экстраординарный профессор Павел Н. Горский-Платонов преподавал студентам I курса еврейскую грамматику в систематическом порядке и занимался с ними переводом из книги Бытия. Перевод сопровождался подробными филологическими разъяснениями.

Экстраординарный профессор Протоиерей Димитрий О. Касицын по истории западных исповеданий студентам III курса читал: 1) о реформации, 2) контр-реформации и 3) о главных богословских направлениях и сектах на западе в XVII и XVIII веках и начале текущего столетия.

Экстраординарный профессор по кафедре Библейской истории Андрей И. Смирнов прочитал студентам I-го курса истории ветхозаветной церкви от призвания Авраама до Рождества Христова.

—20—

Экстраординарный профессор Николай Ф. Каптерев по общей древней гражданской истории прочитал студентам I курса историю науки, историю Греции и Рима.

Экстраординарный профессор Григорий А. Воскресенский по русскому и церковно-славянскому языку (с палеографией) прочитал студентам II 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) историко-литературный обзор «Слова о полку Игореве» и 3) историю новой русской литературы до Гоголя.

Экстраординарный профессор Василий А. Соколов по новой гражданской истории прочитал студентам II-го курса историю Европы с падения западной римской империи до конца средних веков.

Экстраординарный профессор Василий Ф. Кипарисов по предмету Гомилетики изложил студентам III курса: главные вопросы гомилетической теории, с обозрением истории каждого

вопроса, а по предмету истории проповедничества – о проповедничестве до половины IV века.

Экстраординарный профессор Иван Л. Корсунский по предмету греческого языка и его словесности на I, II и III курсах читал историю греческого языка в связи с его словесностью, начиная с древнейших времен и кончая периодом новогреческим, причем от каждой лекции уделялось несколько времени для чтения отрывков из произведений греческих писателей, языческих и христианских, разных периодов истории языка и всех его диалектов. Чтение это сопровождается было филологическим разбором и переводом читаемого на русский язык, историческими, археологическими, географическими и другими разъяснениями.

Экстраординарный профессор Иерофей А. Татарский прочитал студентам I курса 1-й группы: 1) по теории словесности: о сущности и об основных формах поэзии; 2) по истории иностранных литератур: а) историческое

–21–

обозрение важнейших эпических поэтов от древне-классической эпохи до новейшего времени; б) историю европейской драмы от средних веков до эпохи Шиллера и Гете включительно и в) обозрение важнейших лирических поэтов Европы.

Доцент Николай А. Заозерский по каноническому праву прочитал 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 управлении; о формах окружного устройства и правления.

Доцент Александр Д. Беляев по Догматическому богословию студентам IV-го курса прочитал: введение в науку и историю ее, а из системы – догматическое учение о Боге, о сотворении мира невидимого и видимого, о грехопадении человека и об искуплении и освящении его, причем систематическое раскрытий важнейших догматов было дополняемо изложением истории их.

Доцент Митрофан Д. Муретов по Св. Писанию Нового Завета студентам III-го курса прочитал: 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 Б. Мартынов по предмету Патристики, после краткого введения в науку, сообщил студентам II курса подробные сведения: а) о мужах апостольских, б) о христианских апологетах, II и III вв. и в) о знаменитых отцах и учителях восточной церкви периода вселенских соборов, – причем каждый из указанных отделов предварялся общою его характеристикой, а о каждом отдельном церковном писателе сообщались сведения биографические и библиографические и излагались главные пункты его богословия.

Доцент Александр Н. Шостын изложил студентам III курса историю педагогики до христианской (в ее развитии у народов восточных, классических и еврейского) и христианской до появления системы Амоса Коменского, с подробным разбором этой последней и с раскрыти-

–22–

ем значения ее для всего дальнейшего развития европейской педагогики.

Доцент Александр П. Голубцов прочитал студентам IV курса по церковной археологии и литургике, после краткого введения в науку, 1) об архитектуре древнехристианского, византийского и древнерусского храмов с кратким очерком западных стилей: романского, готического и возрождения, 2) о внутреннем устройстве христианского храма и церковных одеждах, 3) о древнехристианской и византийской церковной живописи с обозрением важнейших памятников мозаики, миниатюры, скульптуры и нумизматики и 4) о литургии православной восточной церкви с историей толкования ее.

Доцент Алексей И. Введенский по метафизике изложил студентам первого курса Введение в метафизику и основные понятия гносеологии.

Доцент Александр А. Жданов по Священному Писанию Ветхого Завета читал студентам II курса введение в книги закона и пророков с изъяснением избранных мест, и отделов.

И.д. доцента Павел И. Соколов по психологии прочитал студентам II курса: 1) Введение в психологию: о предмете, задачах и методах науки, с обзором ее истории и литературы; 2) Общую психологию: исследование психофизиологических метафизических и общих психологических проблем, с подробным изучением вопроса о сознании и бессознательных душевных явлениях; 3) специальную психологию: анализ элементов познавательной деятельности.

И.д. доцента Сергей С. Глаголев по Введению в богословие студентам I-го курса прочитал: о предмете, задаче и составе науки. Часть I. Религия, как психологическая необходимость. Изложение и разбор учений о религии Канта, Фихте, Шлейермахера, Гегеля и Фейербаха. Эволюционная теория происхождения религии. Изложение и обоснование существенных истин религии (бытие премірного и личного Творца, существование свободы у созданных тварей, Промысл, бессмертие человеческой души). Часть II-я. Религия, как историческая действительность.

—23—

Религия египтян, ассири-вавилонян, перво-арийцев, персов, браманизм и буддизм.

Сверхштатный преподаватель естественнонаучной апологетики профессор Димитрий О. Голубинский студентам I курса, после вступления и изложения задачи своего предмета, разными примерами объяснил значение для Богословия точных исследований физических явлений, говорил о значении веры для знания о целесообразном устройстве міра. Далее преподавал физический отдел о строении вещества и о силах природы, с указанием на подчинение их действий высшим целям.

По французскому языку, под руководством лектора, доцента Митрофана Д. Муретова, студенты I курса занимались переводом и разбором образцов французского красноречия, преимущественно исторического, философского и церковного.

По немецкому языку, под руководством лектора Василия И. Лучинина, студенты I-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 В. Мартынов, после ознакомления студентов I курса с правилами произношения и орфографии английской, преподавал им краткий курс английской грамматики (этимологию и синтаксис) и занимался с ними переводом образцовых произведений английских писателей (по хрестоматии Паукера).

Для оценки успехов студентов в течение отчетного учебного года рассмотрено наставниками 624 семестровых сочинения, представленные студентами I, II и III курсов и 37 представленных студентами IV курса на степень кандидата богословия.

О. Ректор Академии рассмотрел, а частью и исправил, 252 проповеди студентов всех курсов. Лучшие из проповедей, после рассмотрения их о. Ректором Академии, были произносимы в академическом храме.

Для производства испытаний было составлено 80 комиссий: 12 в начале года для производства поверочных испытаний, а 68 в конце года для производства годичных испытаний.

–24–

Сосредотачивая свою деятельность на исполнении прямых обязанностей профессорского звания, наставники Академии занимались в то же время и учено-литературными трудами.

Ректор Академии Архимандрит Антоний состоял ответственным цензором академического журнала: «Богословский Вестник», профессор П.И. Горский-Платонов был редактором этого журнала до 12 апреля 1893 г., а с 12 апреля профессор В.А. Соколов.

Сверх сего, Ректор Академии Архимандрит Антоний напечатал в «Богословском Вестнике» статью: «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» и несколько слов и поучений в означенном журнале, в Церковных Ведомостях и других периодических изданиях.

Инспектор Архимандрит Григорий в «Богословском Вестнике» продолжал печатание своего магистерского сочинения под заглавием: «Третье великое благовестническое путешествие святого Апостола Павла. Опыт историко-экзегетического исследования. «В Душеполезном Чтении» поместил ряд статей об Оптином старце иеросхимонахе Амвросии и напечатал несколько слов и поучений в других периодических изданиях.

Ординарный профессор Николай И. Субботин занимался редакцией и изданием журнала: «Братское Слово»

Ординарный профессор Евгений Е. Голубинский в «Богословском Вестнике» напечатал следующие статьи: «О Значении преподобного Сергия Радонежского в истории нашего монашества (речь, произнесенная в торжественном собрании, бывшем 26 сент. 1892 г.); «Митрополиты всей России: Святой Петр и Феофан»; Порабощение Руси монголами и отношение ханов монгольских к русской церкви или к вере Русских и их духовенству» и ответ о. протоиерею И.Г. Виноградову.

Ординарный профессор Алексей И. Лебедев в «Богословском Вестнике» напечатал следующие статьи: 1) Столетний юбилей церковного историка Баура. 2) Предмет, пропущенный в программе академического преподавания. 3) Отрадное явление. (Библиографическая заметка по поводу *Византийского отделения* при «летописи» историко-филологического общества в Новороссийском

–25–

университете). 4) О проповедническом слове (библиографическая заметка). 5) Новая немецкая книга о Константине Великом. 6) Новое описание Константинополя русским туристом. 7) Ошибка (критико-библиографический эскиз). В журнале «Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения» статью: 8) Сведения и отзывы о современном состоянии христианского Востока.

Ординарный профессор Василий О. Ключевский в «Богословском Вестнике» 1893 г. напечатал речь, произнесенную на торжественном заседании Московской Духовной Академии 26 сентября 1892 г., «Значение креп. Сергия

Радонежского для русского народа и государства». В «Русской мысли» 1893 г. – публичную лекцию в пользу Московского Комитета грамотности «Два воспитания».

И.д. ординарного профессора Петр В. Казанский напечатал в октябрьской, ноябрьской и декабрьской книжках «Богословского Вестника» за 1892 год перевод с греческого языка толкования свят. Кирилла Александрийского на 3-ю главу книги пророка Иоилиа и на 1:2 и 3 главы книги пророка Амоса, а в августовской и сентябрьской книжках того же издания за 1893 г. напечатал перевод толкования того же св. отца на пророка Авдия и на первые три главы книги пророка Ионы.

Экстраординарный профессор Павел И. Горский-Платонов напечатал в «Богословском Вестнике» статьи: «Уважение к закону»; «Не противление злу»; рецензию о книге: «Систематический указатель литературы о евреях на русском языке со времени введения гражданского шрифта (1708 г.) по декабрь 1889 года».

Экстраординарный профессор проторей Димитрий Ф. Касицын занимался редакцией и изданием журнала «Душеполезное Чтение».

Экстраординарный профессор Андрей И. Смирнов в журнале: «Душеполезное Чтение» напечатал статьи: «Сергиева вотчина в Сергиев день», «и Памятник и память».

Экстраординарный профессор Григорий А. Воскресенский напечатал: 1) в журнале «Богословский Вестник» две критико-библиографических статьи под заглавием: «Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Труд святителя Алексия, митрополита Московского и всея Руси.

–26–

Фототипическое издание Леонтия митрополита Московского. Москва. 1892» и «Алексиевский список Нового Завета и четвероевангелие преп. Никона, Радонежского Чудотворца» и три статьи под заглавием: «Из церковной жизни южных славян, болгар и сербов». 2) В журнале «Душеполезное Чтение» (январь и февраль 1893 г.) статьи: «Митрополит Димитрий Сеченов» и «Архиепископ Стефан Калиновский». 3) В журнале

«Славянское Обозрение» (1892 г., окт.) статью: «Протоиерей Александр Васильевич Горский» (с портретом).

Экстраординарный профессор Василий А. Соколов в Апрельской книжке «Богословского Вестника» и отдельной брошюрой напечатал статью: «Можно ли признать законность иерархии старокатоликов?». В том же журнале за Ноябрь и Декабрь 1892 г, и за Февраль, Апрель и Сентябрь 1893 г. напечатал статьи: «Юбилей Казанской Духовной Академии». «Освящение академической церкви». «Торжество пятисотлетия со дня блаженной кончины Преподобного Сергия». «Магистерские диспуты». «Вечная память» и «Из академической жизни».

Экстраординарный профессор Василий О. Кипарисов в «Богословском Вестнике» напечатал статью; «Митрополит Московский Макарий (Булгаков), как проповедник». (Эта статья в сокращенном виде читана была на годичном акте минувшего 1892 года).

Экстраординарный профессор Иван Н. Корсунский напечатал: 1) в «Богословском Вестнике» статьи: а) «Черты из жития св. праведного Филарета Митрополита Московского», б) «Из церковной жизни православного востока»; в) «Некрологи Высокопреосвященного митрополита Московского Леонтия, архиепископа Тульского Никандра и протоиерея П.А. Преображенского; 2) в журнале «Вера и Разум»: а) продолжение исследования: «Московский период проповеднической деятельности митрополита Филарета (Дроздова)» и б) окончание статьи: «Религиозное мировоззрение историков Греции: Геродота, Оукидида и Ксенофонта; 3) в «Душеполезном чтении» а) статью: «К истории редакции русского перевода Св. Писания» (памяти Филарета, митрополита Московского) и б) некрологи Высокопреосвященных: Исидора, Митрополита

–27–

Новгородского и С.-Петербургского и Никандра Архиепископа Тульского; 4) в «Чтениях в Обществе Любителей духовного просвещения» – статью – речь: «Гармоническое развитие и проявление сил и способностей души в святителе Филарете, митрополите Московском». (Эта статья – речь, с

некоторыми сокращениями напечатана также и в «Русском Обозрении»); 5) в «Библиографических Записках» статьи: а) «Архимандрит Леонид (Кавелин)» и б) Филарет митрополит Московский, в русской и иностранной литературе; в) в «Детской Помощи» статью: «Митрополит Филарет и Феодор Петрович Гааз»; 7) в 1 выпуске I тома, издаваемого Братством Преподобного Сергия собрания сочинений В.Д. Кудрявцева – биографический очерк Виктора Дмитриевича; г) в издании Московского Археологического Общества под заглавием: «Памяти о. архимандрита Леониды, А.А. Гатцука, Н.А. Попова и А.А. Котляревского» – статью об архимандрите Леониде; 9) в некоторых иных повременных изданиях несколько более кратких статей исторического и критического содержания.

Доцент Александр Д. Беляев напечатал в «Богословском Вестнике» следующие статьи: 1) Склонение современного безбожья к упадку; 2) Отступление от веры в Бога в последние времена; 3) Два периода отступления от веры в Бога в последние времена; 4) происхождение антихриста.

Доцент Николай А. Заозерский напечатал следующие статьи в «Богословском Вестнике»: 1) Борьба с сектантством. 2) Церковно-приходские школы. 3) Ряд статей под заглавием: исследования в области науки церковного права. В «Церковных Ведомостях»: «Сектанты в их противлении Св. Церкви» (по поводу современного религиозного брожения в штунде и прочих рационалистических сектах).

Доцент Митрофан Д. Муретов редактировал, снабжал примечаниями и частью переводил с греческого творения св. Отцов для «Богословского Вестника»; напечатал в Душеполезном чтении статью: «Христианин без Христа» (против графа Льва Толстого) и несколько статей в «Богословском Вестнике» по новейшей истории

–28–

экзегеза и критики Нового Завета и издал письма святителя Филарета Московского к Степану Дмитриевичу Нечаеву за 1831–1832-й годы.

Доцент Александр П. Голубцов напечатал в академическом журнале о «Пятидесятилетии епископства Папы Льва XIII-го»; в

«Чтениях Общества любителей духовного Просвещения» «О значении преп. Сергия Радонежского в истории русского монашества» и в журнале «Радость Христианина» две заметки литургического характера.

Доцент Алексей Н. Введенский напечатал: 1) в *Богословском Вестнике* – а) ряд очерков под заглавием «Философия в современной Германии»; б) шестое письмо из-за границы «Западная действительность и русские идеалы»; в) «Памяти Виктора Дмитриевича Кудрявцева» – речь; г) «Папа Лев XIII по отзывам современников» (характеристика); д) «Петр Евгеньевич Астафьев, его философские и публицистические взгляды»; е) «Две библиографические заметки»; 2) в журнале *Вера и Разум* – а) «О религиозной философии В.Д. Кудрявцева»; б) ряд очерков под заглавием: «Философия в современной Франции»; 3) обработал для помещения в первом томе, издаваемых Братством преподобного Сергия сочинений В.Д. Кудрявцева статью «О характере, составе и значении философии В.Д. Кудрявцева»; 4) в *Московских Ведомостях* напечатал «речь при гробе редактора Православного Обозрения прот. П.А. Преображенского».

Доцент Александр А. Жданов напечатал в «Богословском Вестнике» о Библейской энциклопедии Арх. Никифора, редактировал творения св. Василия Великого (для третьего издания) и переводил творения св. Кирилла Александрийского для академического журнала.

И.д. доцента Павел И. Соколов напечатал: в «Вопросах философии и психологии» статью «О задачах и методах психологии» (по поводу книги Мюнстерберга «Ueber die Aufgaben und Methoden der Psychologie») и рецензии на книги: Каруса «The soul of man», Ерузалема «Laura Brigman», и Брентано «Das Genie». В «Богословском Вестнике» статью «к вопросу о психологическом отношении человека и животных (Критическая заметка)».

И.д. доцента Сергей Глаголев напечатал: в «Бого-
–29–

словском Вестнике» пробный лекции: «Об условиях возникновения религиозной веры (1892 № 11)». «Об отношении

философии и естественных наук к науке «Введение в богословие» (1892 № 12). Статьи: «Чудо и наука» (1893 № 6), и «Новый антидарвинистический труд» 1893. № 9). «В Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения вступительную лекцию «Предмет и задача Введения в круг богословских наук» (1892 № 11) и начало исследования «О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого» (1893 № 1:2, 4:6). Там же поместил научно-библиографические заметки: Евреи в Палестине до Моисея (1893 № 1. Странное открытие в области египтологии, (1893 № 3). Проблема жизни (1893 № 5). В журнале: «Русское Обозрение» напечатал критико-библиографические статьи: новая теория происхождения каменного угля. (1893 № 1). Что такое преступление? (1893 № 2). Дарвинизм и право (1893 № 3). В журнале: Вопросы философии и психологии отпечатал начало исследования: «Вопрос о бессмертии души» (1893 Сентябрь). В журнале «Наука и Жизнь» напечатал: число II в геометрии (1892 № 45). Время происхождения Кордильер (1893 № 4). Ледниковая эпоха (1893 №№ 27–28). В газете «Московские Ведомости» поместил статьи: «Международные конгрессы католических ученых» (1892. № 314) и «Новая книга о дарвинизме» (1892 № 359). Кроме этого помещал и еще мелкие заметки, и сообщения в периодических изданиях.

Сверхштатный преподаватель естественно-научной апологетики профессор Димитрий О. Голубинский напечатал в журнале: «Душеполезное чтение» (1892 г., часть третья-и 1893 г., часть первая) три статьи, служащие продолжением прежних, имеющих заглавие: «Макарий, основатель алтайской миссии по бумагам О.А. Голубинского» и «Слово в день Воздвижения Честного Креста» (1893 г. часть третья).

Сверх сего: 1) Ординарный профессор Василий Ф. Ключевский: а) Высочайшею волею назначен заниматься по политической истории с Его Императорским Высочеством Великим Князем Георгием Александровичем в Абастумане (сел. Тифлисской губ.) и б) он же в 1893 г.

–30–

избран и состоял председателем Императорского Общества Истории и Древностей Российских. 2) Ординарный профессор Алексей И. Лебедев принимал участие в новом издании Московскою Академией творений святых отцов – Кирилла Иерусалимского и Исаака Сирина. 3) Члены Совета Братства преподобного Сергия трудились над изданием «сочинений В.Д. Кудрявцева» и в течение года издали 2-й том сих сочинений и часть 1-го тома. 4) Экстраординарные профессора Академии Василий А. Соколов и Иерофей А. Татарский, по поручению Совета, участвовали в качестве депутатов от Академии в торжестве пятидесятилетнего юбилея Казанской Духовной Академии, бывшем в Сентябре месяце 1892 года. 5) Экстраординарные профессора Николай О. Каптерев, Александр Д. Беляев и доцент Александр Н. Голубцов принимали участие в качестве депутатов от Академии в заседаниях IX археологического съезда, бывшего с 1 по 15 Августа 1893 года в г. Вильне, причем профессор Беляев прочитал реферат «Об устройстве археологических музеев совместно и параллельно с этнографическими». 6) Ординарный профессор Петр П. Цветков, доценты: Николай А. Заозерский, Александр В. Мартынов, Александр А. Жданов и доктор немецкого языка Василий И. Лучинин занимались бесплатно обучением детей в частном женском учебном заведении г-жи Тихомировой.

IV. Занятия студентов, их поведение и состояние здоровья

Занятие 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 30 лекций в неделю, именно на *первом* курсе студенты первой и второй группы – 28 лекций, на *втором* курсе студенты первой группы – 26, второй – 30, на *третьем* курсе студенты первой группы – 20, второй – 26, на *четвертом* курсе студенты первой и второй группы – 16.

–31–

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 вели внебогослужебные собеседования в академическом храме и принимали участие в общем пении, которое учреждено было при беседах по инициативе и усердию о. Инспектора. Собеседования велись под руководством о. Ректора Академии. Содержание бесед состояло в изъяснении евангельской истории в ее полном объеме, начиная с Рождества Пресвятой Богородицы и оканчивая Вознесением Господним и сошествием Св. Духа на Апостолов. Назидательные и для всех понятные беседы привлекали в церковь от 300 до 1.300 слушателей.

По окончании годичных испытаний и рассмотрения семестровых и кандидатских сочинений, оказалось, что из 81 студента и 5 вольнослушателей I курса 69 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3, – у 15 – не менее 3:35; одному студенту, болгарскому уроженцу, не представившему по болезни одного семестрового сочинения и одному студенту – болгарскому же уроженцу, не державшему испытаний по двум предметам первого курса и не представившему одного семестрового сочинения по той же причине, Советом Академии дозволено было, с разрешения Епархиального Преосвященного, подать сочинения и держать устные испытания после летних каникул, что ими и исполнено. Все студенты и вольнослушатели 1 курса переведены в следующий курс. – Из 65 студентов и 3 вольнослушателей II курса 55 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3, у 7 студентов средний балл

3:64. Шести студентам, которые были больны в течение учебного года, Советом Академии, с разрешения Епархиального Преосвященного, дозволено было подать по одному семестровому сочинению после летних каникул, а одному студенту, кроме того, сдать испытания по двум предметам, что ими и исполнено было. Все студенты и вольнослушатели II-го курса – переведены в следующий курс. Из 58 студентов и 2 вольнослушателей III курса 51 имеют в среднем выводе по ответам и сочинениям баллы не менее 4 и ни по одному предмету менее 3 – и у одного студента средний балл 3:15; пять студентов не представили по одному семестровому сочинению, двое – двух семестровых сочинений, в числе их, кроме того, один не представил проповеди и не держал устного испытания по одному предмету и один не держал испытаний по всем предметам III курса и не представил ни одного семестрового сочинения и проповеди; 7-ми студентам, с разрешения Епархиального Преосвященного, дозволено было подать письменные работы и сдать устные испытания после летних каникул, а 1 студент оставлен на повторительный курс: 57 студентов переведены в следующий курс. Из 47 студентов и 2-х вольнослушателей IV курса 19 имели в среднем выводе по ответам и сочинениям за четыре года не менее 4½; 18 студентов имели в среднем выводе не менее 4 и ни по одному предмету менее 3. – Десять студентов и 2 вольнослушатели не представили кандидатских сочинений; из них трое, кроме того, не держали испытаний ни по одному из предметов IV курса и не представили проповеди и один студент не держал испытаний по двум предметам; 3 студентам, вследствие их продолжительной болезни, разрешено было Советом Академии остаться на повторительный курс; прочие семь студентов и два вольнослушателя были выпущены из Академии с званием действительного студента, а все остальные студенты IV курса утверждены в степени кандидата богословия, из них 19 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: *Илья Громогласов* на тему: «Следует ли совершать священнодействие брака над лицами, обращающимися из раскола и жившими до обращения в супружестве?» (Опыт решения вопроса на основании догматико-канонического учения православной церкви о существе христианского брака и форме его совершения); *Павел Тихомиров* на тему: «О познаваемости Божества»; *Константин Сильченков* на тему: «Прощальная беседа Господа с учениками»; Священник *Сергий Бельский* на тему: «Нравственное учение Святителя Тихона Задонского»; *Николай Мошков* на тему: «Преподобный Макарий Египетский, как нравоучитель»; *Михаил Светлаев* на тему: «Преподобный Иоанн Кассиан, его жизнь и аскетические творения и значение его в истории западного монашества»; *Николай Виноградов* на тему: «Современные биологические теории и Библейское учение о жизни»; *Сергей Глаголевский*, на тему: «Система нравоучения по Четьи-Минеям св. Димитрия Ростовского»; *Николай Христодуло* на тему: «Св. Григорий Богослов в его отношении к греческой литературе классической древности»; *Василий Ремезов* на тему: «В какой мере каноническому законоположению и практике Восточной церкви соответствует определение действующего права русской церкви об основаниях брачного развода?»; *Иван Язвицкий* на тему: «Нравственное учение Св. Василия Великого»; *Николай Орлов* на тему: «Последние годы жизни Св. Ап. Павла»; *Василий Смирнов* на тему: «Св. Пророк, Предтеча и Креститель Господень Иоанн»; *Никандр Тихомиров* на тему: «Галицкая митрополия»; *Николай Слезкина* на тему: «Точное изложение православной веры св. Иоанна Дамаскина: оценка этого сочинения, как опыта системы православной догматики, и его историческое значение»; *Сергей Левитский* на тему: «Религиозно-нравственные идеалы русского общества в допетровскую эпоху (по памятникам завещательной литературы)»; *Николай Успенский* на тему: «О мерах к

надлежащему обозначению приходского духовенства, предпринимавшихся со стороны правительства и общества с 1764 г. по настоящее время»;

–34–

Дмитрий Соколов на тему: «Доводы в пользу первобытного монотеизма на основании изучения истории древнейшей Китайской религии» и *Чедомиль Митрович* на тему: «Историческое обозрение Кормчей книги и ее значение в православных славянских церквях».

Что касается поведения студентов, то оно в отчетном году было вполне 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 1892–93 учебного года Инспектором Академии списках студентов по поведению поведение 250 студентов и 7 вольнослушателей означено баллом 5 и 6 студентов баллом 4.

Состояние здоровья студентов было вообще удовлетворительно: из 256 студентов пользовались в академической больнице в течение означенного года: в сентябре 9 студентов, в октябре 9, в ноябре 18, в декабре 14, в январе 14, в феврале 5, в марте 5, в апреле 8 и в мае 5.

Декабрь

**Кирилл, архиеп. Александрийский, свт. Толкование
на пророка Михея [Мих.1:6–2:4] // Богословский
вестник 1893. Т. 4. № 12. С. 67–82 (1-я пагин.).
(Продолжение.)**

–67–

*ее сокрушат, и вся мзды ее запалю огнем, и вся кумиры ее
положу в пагубу.*

Ясно указывает (здесь), какие именно бедствия постигнут людей, так оскорбивших Бога. Самария, говорит, будет как *овощное хранилище сельное и как сад винограда*; ибо некоторые стерегут растущее в полях, устрояя шалаши и сидя в них, и таким образом устраняют от растений всякий вред. Когда же будут собраны плоды, стражи станут пренебрежительно говорить о своих трудах¹⁸⁸⁶ и, разрушив самые шалаши свои, возвращаются домой. Такому именно бедствию, как увидим, и подверглась Самария. После того как она тяжко согрешила и даже совершила нечестие против Самого Бога всяческих, поставив идолов в собственных пределах своих, она была разрушена и пала, потому, может быть, что оставили ее издревле приставленные к ней для ее охранения, говорю, святые силы и ангелы. Нечто подобное сказал о ней и блаженный пророк Исаия: *оставится дочь Сионя, яко куца в виноград и яко овощное хранилище в вертограде (Ис.1:8)*; она оставлена была, ибо от нее удалилось бодрствующее над ней и охраняющее ее множество вышних чинов. Итак, будет как *овощное хранилище сельное и как сад винограда*, что подобно тому, как если бы говорил, что она лишена будет и городов и домов и примет вид полей. Или, если угодно, можешь понимать это и иным способом. Занимающиеся возделыванием винограда, нашедши наиболее удобное для себя место, рассекают его плугами, переворачивая вверх и вниз. Угрожает

–68–

что этому именно и подвергнется город Самарян, что он будет едва не пахотной землей, после того как города ее и дома были разрушены. Посему и говорит: *и развергу в пропасть*

камение ея, и основания ея открью: и кроме того, говорит, подвергнется осмеянию, ибо те, от которых она ожидала спасения себе, как от богов, погибнут вместе с теми, которые обыкновенно поклонялись им. Говорит, что все мзды ее будут сожжены и все идолы ее будут истреблены. Под мздами, пожинаемыми вместе с идолами, разумеет, может быть, дары, приносимые идолам; уделяя часть своего богатства, они приносили это в капищах во славу идолов и не могущим указать им никакой пользы они воздавали благодарность как награду и возмездие за то, что они, как им казалось, имели от них. Припомним, что и устами Осии он обвинял сонмище Иудейское, говоря так: *та не уразуме, яко дах ей пшеницу, и вино и масло, и серебро и злато умножих ей: сия же сребрины и златы сотвори Ваалу* (Ос.2:8). Итак, эти приношения ясно показывают, что безумный Израиль свое благоденствие считал наградой и воздаянием за свою преданность заблуждению. Тем понятнее станут для тебя другие слова Божии: *и погублю виноград ея, и смоквы ея, о нихже рече: мзды ми суть сия, яже даша мне похотницы мои* (Ос.2:12). Он воображал, как я сказал, что и наслаждается богатством, и находится в роскоши, и благоденствует по воле идолов. Да, подлинно слеп ум заблуждающихся. Ведь если бы он знал истинного Бога: то Ему бы только, а не другим каким-либо богам, он воздавал бы божеские почести, Ему бы приносил благодарственные моления и Его бы, Подателя и Виновника вся-

—69—

кого блага исповедовал. А усвоивши себе такое расположение духа, он не сделался бы *овощным хранилищем сельным и садом винограда*; напротив, блаженствуя, он продолжал бы жизнь в ненарушимом благополучии, и огражденный как стеной небесным благоволением, пребывая в добром благодущии, он составлял бы предмет удивления.

Понеже от найма блуда собра, и от найма блужения соврати.

Эти слова опять выражают насмешку и с большой тонкостью осмеивают неразумие Иуды: ибо выясняют и выставляют на вид свойственное им и находящееся в их уме и

сердце безумие их соображений. Верно и справедливо говорит, что Израиль, исполненный рассудительности, благоразумия и мудрости, приносил благодарность камням; он признавал в них виновников своей славы, подателей своего благополучия, собирателей для него богатства и устроителей его счастья. Он воображал, что имеет благоденствие в награду за духовное любодеяние, – и что если он будет приносить жертвы идолам, служить деревьям и камням, то достигнет исполнения всех своих желаний. *Собра*, говорит, и обогатилась от *найма блуда*, собрала и скопила себе, и наслаждается невозмутимым благодушием. Итак будем понимать эти слова в смысле тонкой насмешки, но с присоединением к ней угрозы.

Ст. 8:9. *Сего ради возрыдает, и восплачется, пойдет боса и нага: сотворит плач аки змиев, и рыдание, аки дочерей сириинских: яко одержа язвы ея, понеже прииде даже до Иуды, и коснется до врат людей моих даже до Иерусалима.*

поскольку, говорит, она проводила жизнь свою в

–70–

заблуждении и никогда не переставала огорчать своего Господа и воздавать благодарность изваянным за свое благополучие и счастье (до такого нечестия дошла она!), то посему *возрыдает и восплачет*; и будет испытывать скорбь не о ком-либо другом, то есть проливая слезу не по любви к чужим, но поражаемая собственными своими бедствиями. Лишение же одежды и обуви указывает на состояние пленных. Так блаженный пророк Исаия, указывая на предстоявший вскоре плен их, ходил по Иерусалиму *наг и бос*, потому что Бог повелел ему поступить так (Ис.20:1–6). Будет подражать она плачу змиев и рыданию сиринов во время своих страданий: ибо некоторые говорят, что когда бьют змия, тогда он, находясь в опасности, плачет и, в знак этого ударяя хвостом по земле, обыкновенно производит громкий звук. Сиринами же еллины и их потомки называют каких-то птиц, отличающихся приятным пением и благозвучием своих песней способных очаровать своих слушателей. Богодухновенное же Писание сиринами называет небольших птичек, отличающихся неустойчивостью и благозвучием пения, или иногда и самых соловьев, которые

гнездятся в морских заливах. Когда волны разорят их гнезда, они поют жалобную песнь и как бы оплакивают потерю своих собственных трудов. Так, говорит, и Самария будет оплакивать гибель собственных своих чад; ибо одержав язва ея и дошла даже до Иуды и до ворот Иерусалима. Кажется, здесь пророческое слово намекает нам на вторжение Сеннахирима, который, овладев всей Самарией и опустошив Иудею, осадил Иерусалим и, дошедши до ворот его, угрожал сжечь их: но

–71–

не мог еще сделать этого, потому что Бог защищал Иудеев при царе Езекии.

Так и мы, когда, оставив единого, действительного и истинного Владыку, стараемся угождать нечистым демонам: тогда непременно будем оплакивать самих себя и, рыдая над своими безумствами, окажемся лишенными Его благодати и помощи и будем проводить постыдную и безобразную жизнь. Вот это-то и означает хождение без обуви. Тогда мы подпадем власти поражающего нас сатаны и не будет уже никакого препятствия к тому, чтобы мы подверглись всякому бедствию.

Ст. 10. *Иже в Гефе не величайтесь, и Иенакимляне не сограждайте из дому на посмеяние, перстию посыплите посмеяние ваше.*

Эта речь темна и смысл прочитанных и последующих слов весьма не удобопонятен. Впрочем попытаюсь объяснить их, насколько могу. Когда война постигла города Самарийские и когда и другие, находившиеся под владычеством Иуды и Вениамина, города были покоряемы: тогда соседние иноплеменники и все смежные с землей иудейской и вблизи живущие народы, много насмехаясь, издевались над Израилем, как народом, совершенно лишенным помощи от Бога. Они воображали, что десница Спасящего должна оказаться немошной и бессильной против нападений опустошителей. Но им лучше было бы подумать о том, что те, которые дерзнули опечалить Спасителя и прогневить Бога, теперь подверглись страшным бедствиям и преданы в руки врагов. Но поскольку они имели в себе нелепую мысль, будто они силой своих

божеств пребывают в полном благополучии, а Израиль погиб и совершенно истреблен по бес-

—72—

силию Спасающего: то поэтому-то Бог и самые города соседей предал Сеннахириму на опустошение. От того и Рапсак, обращаясь с речью к находившимся на стене Иерусалимской, вспоминал и об этих самых городах, говоря: *где есть бог Емафа и Арфада? где есть бог Сепфаруима, Ана и Ава? еда избавиша Самарию из руку мою? (4Цар.18:34).* Итак, Геф есть главный город Палестины или иноплеменников, называемых Филистимлянами. Равно и Енаким был также небольшой городок, лежавший на границах Иудеи, к южной пустыне. Хотя он находился под властью Иуды, но не питал расположения к Иудеям, напротив предан был соседним язычникам, говорю, Моавитянам и Идумеянам. Посему говорит: жители Гефа и жители Енакима! в бедствиях других не находите поводов к торжеству; не величайтесь по этому случаю! поскольку опустошен соседний с вами дом, то есть, Израиль: то вы по этому случаю, говорит, громко смеетесь, как бы пляской выражая радость свою о гибели людей. *Не сограждайте из дому на посмеяние*, но и сами, имея подвергнуться еще худшему, как бы некоторую персть посыпайте будущее посмеяние вас и оплакивайте свои собственные бедствия. Ведь будут над вами издеваться Вавилоняне и над погибшими жалким образом будут ругаться враги. Итак, весьма уместно напомнить следующие слова: *еще падет враг твой, не обрадуйся ему, яко узрит Господь, и не угодно ему будет, и отвратит ярость свою от него (Притч.24:17:18).*

Так же поступают и не познавшие Христа. Когда гонимы бывают церкви и святые, или находящиеся в них подвергаются испытанию, тогда-то они (не

—73—

ведущие Христа) выражают особенное удивление пред своими богами. Но смех для них оканчивается плачем, потому что Христос облегчает страдания, утишает волнения, удаляет скорбь и дарует святым утешение и радость; ибо конец скорбей слава и блаженство. И мне кажется, что нечто подобное говорит

и блаженный Давид: *приидохом сквозе огонь и воду, и извел еси ны в покой* (Пс.65:12).

Ст. 11. *Обитающая добре во градах своих, не изыде живущая в Сеннааре плакаться о доме близ ея, примет от вас язву болезней.*

Семьдесят читают Сеннаар (Σενναάρ), Акила же написал: Сенаан (Σενναάν), а Симмах благосильную (εὐσθενούσαν), потому что Сенаан может быть и значит нечто такое¹⁸⁸⁷. Если читать: Сеннаар, то утверждаем, что это есть обширная страна, обитаемая иноплеменниками, живущими в городах и селениях, но находящаяся в пределах Иудеи. Если же читать: Сенаан, то думаем, что здесь указывается на славный и многолюдный город Египта и весьма сильный, потому что страна эта плодородная и обилует пашнями, в чем можно ли сомневаться? Итак, Сеннаар или Сенаан называет *обитающею добре во градах своих*, и пророческое слово приидет на жителей этих городов. Не оплакала вблизи находившихся и погибших жалким и несчастным образом: *не изыде плакаться о доме близ*

–74–

ея, то есть не плакала о своих соседях. А вблизи Иудеи, как я сказал, находится Сеннаар, как и Сенаан, то есть, Египетский. Итак, об Израиле, подвергающемся падению и опустошению, не скорбела она, напротив смеялась над ним и радовалась, как и жители Гефа и Енакима. Так что же, Израиль? Неужели напрасно будут смеяться над тобой соседние народы и будет ли Бог долготерпеть поступающим так? Стерпит ли Он, чтобы слава Его была посмеваема врагами? Никак, говорит. Но из-за вас, или ради вас *примет язву болезней*, то есть, и она будет опустошена вместе с другими. Сеннаар же, как и Египет были опустошены, когда на них сделал нашествие Сеннахирим. Итак, тому, кто думает, что он хорошо стоит, необходимо беречься, чтоб не упасть (1Кор.10:12) и как можно больше удалиться от насмешки над пострадавшими, лучше же плакать с плачущими (Рим.12:15) и не надмеваться над несчастьями других, напротив опасаться, как бы не подвергнуться таким же бедствиям.

Ст. 12. *Кто нача во благая вселившаяся¹⁸⁸⁸ в болезнях? яко снидоша злая от Господа на врата Иерусалимля, шум*

колесниц и конников.

О, Гефяне, говорить, о жители Енакима, Сennaара или Сенаана! ужели вы не были поражены бедствиями соседних народов? Неужели подающего и погибающего, но некогда для вас страшного и нестерпимого Израиля вы сделали предметом смеха для себя? Вы подумали, что Бог, спасающий их, обессилел, а сделанные вашими руками стали могучими и достигли такой силы, что без труда мо-

—75—

гут спасти ваши города. Итак, из самых дел постараемся узнать, кто действительный и истинный Бог, кто всемогущ и тем, кому восхощет, подает непреодолимое заступление. Взятые и опустошены были города Израиля и города ваши, и вы подверглись как бы общему бедствию. Но какой же город, находясь в болезнях и крайнем ужасе (ибо это и означает выражение: *вселившаяся в болезни*), испытал неожиданно перемену к лучшему, то есть, к радости и благоденствию? Один ли это из ваших городов? Никак нет, говорит, а мой опять Иерусалим. Низошли на них бедствия от Господа, то есть, Я огорчен и наказываю их и наслал на них Ассирианина и вследствие гнева Моего случилось с ними это бедствие. Впрочем оно исчезло и прекратилось, благодаря Моей же побеждающей руке и чудесно избавляющей почитающих Мое владычество. Даже до врат будет огорчение. Мы знаем, что Рапсак с многочисленной конницей подошел к самому Иерусалиму, чуть не коснулся и самых ворот: но никак не овладел им, ибо Ассириянин был истреблен в одну ночь. Итак, находившиеся в Иерусалиме плакали, как приговоренные к немедленной смерти и в слезах провели бессонную ночь. Но с появлением зари представился удивительный вид: на земле лежало неисчислимое множество мертвых, так что чудесно спасенные Богом ликуя говорили: *вечер водворится плачь, и завтра радость* (Пс.29:6). Итак, видишь, как он, первый и единственный из других городов, достигает благополучия, хотя он жил в скорбях, ибо Бог никогда не презрит своих, но, вразумив умеренно, опять спасает и прилагает немалое попе-

—76—

чение о подобающей Ему славе, хотя мы и оскорбляем Его; так как негде чрез одного из пророков Он сказал: не ради вас аз творю, но имене моего ради (Иез.36:22).

Ст. 13. *Живущая в Лохисе, начальница греха та есть дщери Сиони, яко в тебе обретошася нечестия Израилева.*

Лохис есть тоже город, находящийся под властью Иуды, соседний и пограничный с Филистимлянами: и это был город чрезвычайно испорченный, преданный идолопоклонству, не радевший благочестием к Богу и уважением к закону, высоко чтивший (языческое) заблуждение и старавшийся о погибели других городов. Вероятно, взявши его первым из всех городов, подчиненных владычеству Иуды и Вениамина, (Сеннахирим) отсюда послал Рапсака в Иерусалим. Итак, Лохис, говорит, некогда жил прекрасно и находился в безопасности: он же был *начальницею греха* для Сиона или Иерусалима: ибо *обретошася* в ней *нечестия Израилева*, то есть, рукотворные идола и бесчисленное множество лжеименных богов. Итак на что же хочет указать пророческое слово? Оно некоторым образом выступает на защиту Бога пред иноплеменными народами и пытается расположить их к вере в то, что не изнемог спасающий Бог. Так как города Иудейские в отношении к Нему поступали нечестиво, то и преданы были врагам, ибо, говорит, Лохис был виновником греха для Сиона: как причина отступления от Бога, он первый предан был Сеннахириму. Итак, погиб Израиль, как можно видеть из примера Лохиса, не потому, что Бог оказался бессильным, напротив потому, что Израиль болел

–77–

заблуждением и безумно предан был служению идолам.

Ст. 14–16. *Сего ради даси¹⁸⁸⁹ посылаемая даже до наследия Гефова, дома суетны: вотще Быша царем Израилевым, дбндеже наследники приведут¹⁸⁹⁰, живущая в Лохисе наследие твое. Даже до Одоллама приидет слава дщери Израилевы¹⁸⁹¹. Оброснися, и остризися по чадах своих младых: разшири вдовство¹⁸⁹² твое яко орел, понеже пленени Быша от тебе.*

Когда Израиль подвергся действию гнева божественного и терпел праведное наказание за свои прегрешения против Бога, тогда Гефяне и Енакимляне имели дерзость унижать славу Божию: ибо они, как и уже прежде говорил, воображали, что Он не спас своих, как бы побежденный рукой Ассириян. Потому-то Бог примером жителей Лакхиса хотел убедить в том, что они преданы врагам за то, что у них Он нашел многие нечестия Израиля и что они были виновниками греха дочери Сиона, то есть, Иерусалима. Когда Бог говорил это, блаженный Пророк, хорошо и прежде других понимая смысл, принимает с верой эти слова и, как бы подтверждая себе их истину, тотчас провозгласил: *сего ради даси посылаемая даже до наследия Гефова, дома суетны*. Действительно, говорит, о Господи, пойдут к врагам и будут

—78—

высланы Тобою, оставят свое отечество и переселятся в землю Ассирийскую не только, говорит, живущие в Самарии, но живущие в Гефе; из них одни сделались отступниками и презрителями и не хотевшими ходить вослед повелений Твоих: другие, насмехаясь над терпевшими бедствия, случившееся с ними ставили в унижение Твоей славы. Посему Ты Сам *даси посылаемая даже до наследия Гефова, дома суетны*. Суетными же оказались дома и Ефрема и Гефян потому конечно, что не хотели чтить Бога и совершали богослужение изваянным, — помышляли только о плотском, преданы были земному и не придавали никакого значения добродетели. Затем блаженный пророк вставляет некоторую скорбь и как бы ударяет руками, приходя к мысли о некогда совершившихся в Самарии делах. Размышляет о надменности царей и о том, что плодом неразумия их были те нечестия, в которых согрешил Израиль; ибо их изобретением были телицы и капища иных идолов: они не переставали всячески раздражать Творца. Посему оплакивая их Пророк говорит: *вотше Быша царем Израилевым, дбндеже наследники приведут*. Он как бы так говорил: цари не отстали от суетных занятий, пока не дошли до такого бедственного состояния, что удел, данный им от Бога, сделался достоянием других. А так как Ассирияне, имели намерение властвовать

над всей землей Иудейской, то он берет два города на границах всей страны, разумею Лахис и Одолам.

(Здесь не достаёт объяснения последующих слов пророка, составляющих конец этой главы и начало последующей).

–79–

Гл. II, ст. 1. 2. *Быша помышляюще труды, и делающе злая на ложах своих, и купно со днем совершаху тая: понеже не воздвигоша к Богу рук своих: и желяху сел, и грабляху сирот, и дома отъимаху, и расхищаху мужа и дом его, и мужа и наследие его.*

Напротив они должны были бы воздевать руки к Богу, в то время как приносима была утренняя жертва по закону... Ночью же у них происходили совещания, спокойное рассуждение, возбуждались пожелания к присвоению чужих полей, к разрушению домов, к притеснению и насилию, к ограблению мужа и его наследия. Посему справедливо они были отвергнуты, как пустые дома, и как не знающие, какие расположения души угодны Богу. Итак, гораздо лучше и превосходнее возвышаться над такими (стремлениями) и удаляться от всякого зла, уклоняясь как можно больше от любостязания и не стремясь ни к чему излишнему, заботиться же только о пище и крове и о том, что благоразумным людям необходимо для жизни; ибо *хотящии богатитися впадают в похоти многи несмысленны и вреждующия, яже погружают человеки во всегубительство и погибель (1Тим.6:9)*. Кроме того достойно наказания – ночные досуги употреблять на греховные замыслы, напротив прекрасно соревновать блаженному Псалмопевцу, который говорит Богу всяческих: *полунощи востах исповедатися тебе о судьбах правды твоея (Пс.118:62)*: и опять: *Боже, Боже мой, к тебе утреннюю: возжада тебе душа моя, коль множицею тебе плоть моя. Поминах тя на постели моей, на утренних поучахся в тя (Пс.62:2:7)*.

Ст. 3. *Сего ради сия глаголет Господь: се аз по-*

–80–

мышляю на племя сие злая, от нихже не подвижете выи ваших, и не пойдете прости внезапно, яко время зло есть.

поскольку они придумывали скорби и делали зло некоторым людям, пренебрегая воздевать руки к Богу как делом бесплодным и бесполезным; то и Я, говорит, *помыслю злая на все это племя, то есть, тщательно обдумаю, каким страданиям или неотвратимым бедствиям подвергнуть их*. Говорит, что насылаемые беды будут так тяжелы и обременительны, что подвергшиеся им будут подобны согнувшимся и они согнутся как бы обремененные страшной и невыносимой ношей: ибо время, говорит, *будет зло, когда постигнут их последствия гнева (божественного)*. Это, думаю, и есть то, о чем некто премудро воспеваает: *яко беззакония моя превзыдоша главу мою, яко бремя тяжкое отяготеша на мне (Пс.37:5)*. Но Господь наш Иисус Христос так обремененных призывал к освобождению от угрожающих им бед, говоря: *приидите ко Мне вси труждающиеся и обремененнии, и аз упокою вы (Мф.11:28)*, и те, которые почтили своей верой Призвавшего их, сложили с себя тяжесть, а книжники и фарисеи, оскорбившие Его своей бесчувственностью, остались, и вполне справедливо, труждающимися и обремененными, а с ними вместе и остальная толпа, которая не могла ходить правыми путями. Предвидя эго, божественный Давид вопиял к Богу: *да помрачатся очи их еже не видети, и хребет их выну сляцы (Пс.68:24)*, дабы, не видя вышнего и не будучи в силах устремить умственный взор свой к надежде святых и к прекрасному небесному граду, они как бы согбенные взи-

–81–

рали только на одно земное, привязываясь своей необузданной и богоненавистой душой к временному и плотскому.

Ст. 4. *В той день приимется на вы притча, и восплачется плач с песнею, глаголющ: бедство пострадахом: часть людей моих измерися ужем, и не бе возбраняяй его, еже отвратится.*

Говорит, что с ними случится одно за другим два несчастья – притча и плач. Кажется, притча означает то, что из-за них или о них будет речь как бы в устах всех: ибо необычайные бедствия всегда служат предметом рассказов и молва о них обходит

города и страны и доносится даже до пределов земли. Плач же означает слезы и при них вопли, которые могут издавать или другие о них, или сами они о себе самих, оплакивая свои собственные страдания. Посему говорит: *бедство пострадохом*. А какой именно вид бедствия разуместь здесь, объясняет, говоря: *часть людей моих измерися ужем, и не бе възбраняяй его, еже отвратитися*: наследство, говорит, данное Моему и возлюбленному (очевидно Израилю) разделено врагами, то есть, подчинено (чуждым) законам и уплате податей, ибо что измеряется, то подлежит обложению и подати. Потом, когда это совершилось и случилось сверх чаяния, то не оказалось никого, кто бы мог воспрепятствовать этому. Почему же, говорит, безмолствовали телицы, Хамос, Дагон, Веельфегор, Ваал и разнообразные идолы в капищах Самарии? Они не воспротивились разделяющим и не помогли своим поклонникам, не поразили своим гневом разделяющих землю. Подобное сему говорит Он и устами пророка Иеремии об Израильтянах: и во время озлобления своего

–82–

рекут: *возстани, и избави нас. И где суть бози твои, яже сотворил еси тебе? да возстанут и избавят тя во время озлобления твоего* (Иер.2:27. 28). Но как могут избавить других те, из которых без труда можно сделать все, что кому угодно? Ибо они суть *дела рук человеческих* (Пс.113:12) – серебро и золото, и камень и дерева, немое и бесчувственное вещество. Да воспевает же божественный Давид: *подобни им да будут творящии я, и вси надеющиися на ня* (Пс.113:16).

Села ваша разделена Быша. Ст. 5. *Сего ради не будет*¹⁸⁹³ *вмещущ ужа в жребий*¹⁸⁹⁴.

Объясняет смысл прежде сказанного; вы, говорит, лишились наследства и другие разделили вашу страну, и тебе нельзя будет измерять свое. И мы увидим, что этому именно и подверглись надменные Иудеи после пришествия Христа на землю; ибо нагло поступившие со Христом лишились данных им владений: они были первенцем и премудрый Павел говорит, что *их обетования, их отцы и от них Христос по плоти* (Рим.9:4. 5), но они лишились упования, а множество язычников достигло

всей славы и овладело их наследством. Ибо им стали принадлежать и обетования, им и Христос, им и отцы, потому что чадами Авраама называются те, которые подражали вере его в необрезании: *не вси бо сущии от Израиля, сии Израиль, ни зане суть семя Авраамле, но чада обетования причитаются в семя* (Рим.9:6:7,8). По-
(Продолжение следует)

Беляев А.Д. Мерзость запустения, стоящая на святом месте // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 12. С. 401–431 (2-я пагин.).

–401–

В речи Иисуса Христа о разрушении Иерусалима и о последних временах мира очень многие изречения, по свойству библейских пророчеств зараз указывать на разновременные, но сходные в каком-либо отношении события, содержат предсказание как о времени разрушения Иерусалима Римлянами, так и о последних временах. К таким изречениям относятся и слова о *мерзости запустения*.

Что мерзость запустения, стоящая на святом месте, означает прежде всего опустошение Иерусалимского храма, произведенное Римлянами в 70-м году по Рождестве Христовом, это обнаруживается из сравнения предсказаний Иисуса Христа о разрушении Иерусалима и о злосчастном состоянии всей Иудеи в то время, когда будет стоять мерзость запустения на святом месте, с рассказом о так называемой Иудейской войне иудейского историка Иосифа Флавия.

Иисус Христос сказал: *Когда увидите мерзость запустения, реченную чрез пророка Даниила, стоящую на святом месте, тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто на кровле, тот да не сходит взять что-нибудь из дома своего; и кто на поле, тот да не обращается назад взять одежды свои. Горе же беременным и питающим сосцами в те дни. Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою, или в субботу. Ибо тогда будет великая скорбь, какой не было от начала мира до ныне и не*

–402–

будет (Мф.24:15–21). Эта речь имеет некоторые важные дополнения в Евангелии от Луки. *Когда же увидите Иерусалим, окруженный войсками: тогда знайте, что приблизилось запустение его. Тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы; и кто в городе, выходи из него; и кто в окрестностях, не входи в него. Потому что это дни отмщения; да исполнится*

все написанное. Горе же беременным и питающим сосцами в те дни; ибо великое будет бедствие на земле и гнев на народ сей. И падут от острия меча, и отведутся в плен во все народы, и Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников (Лк.21:20–24). В другой раз, при торжественном входе своем в Иерусалим, Иисус Христос заплакал о нем и сказал: *приидут на тебя дни, когда враги твои обложат тебя окопами, и окружают тебя, и стеснят тебя отовсюду, и разорят тебя, и побьют детей твоих в тебе, и не оставят в тебе камня на камне (Лк.19:41–44).* Оба предсказания в точности исполнились во время Иудейской войны, которая, вследствие возмущения Иудой против Римлян, начата была последними под предводительством Веспасиана в 66 г., а, по избрании последнего в 68 г. на императорский престол, продолжена сыном Веспасиана Титом и окончена в 70 г. по Рождестве Христовом. Ужасы этой войны подробно описаны Иосифом Флавием в сочинении: *De bello Judaico* (Об Иудейской войне). Иосиф Флавий не мог намеренно согласовывать свой рассказ с предсказаниями Иисуса Христа о злосчастной участи Иерусалима и всей Иудеи: он был не христианин, а иудей по вере, строгий иудей; он был даже иудейским священником¹⁸⁹⁵. Кроме того он вообще считается историком достоверным.

В чем же согласно его описание Иудейской войны с пророчествами Иисуса Христа, и оправдались ли последние самыми событиями этой войны?

Предсказания Иисуса Христа вполне подтвердились рас-
—403—

сказом Иосифа Флавия об Иудейской войне и оправдались событиями во время войны и в последующее время.

Прежде всего, уже то одно, что Иудеи не переставали бунтовать против своих могущественных победителей¹⁸⁹⁶ и втянули себя в безрассудную войну с ними, оправдало предостережение Иисуса Христа Иерусалиму и вместе предсказание, что он не примет предостережения и к слепоте своей устремится на погибель: *О, если бы и ты хотя в сей твой день узнал, что служит к миру твоему! Но это скрыто*

ныне от глаз твоих (Лк.19:42). Как при жизни Иисуса Христа Иерусалим вместе со всей Иудеей *не узнал, что служит к миру* его, потому что отверг и распял своего Избавителя и тем обрек себя на погибель, так и теперь, много лет спустя после смерти Иисуса Христа, *сокрыто было от глаз его* средство спасения. Иудеи своими глазами видели чудеса при распространении христианства и все-таки продолжали коснеть в неверии во Христа, даже теснили и преследовали христиан и самих Апостолов, как это видно из книги Деяний Апостолов и из Посланий Апостола Павла. Не обладая светом истинной веры, Иудеи того времени не имели и политического смысла. Вожаками их национального движения были не мудрые и осторожные радетели о пользах отечества, а ничтожные честолюбцы, дерзкие, но неспособные бунтари, искатели приключений. Что Иудея, ничтожная по пространству и количеству населения, не защищенная природой, обессиленная воинами и внутренними распрями и беспорядками, не

—404—

подготовленная к войне, не имевшая ни одного союзника, осмелилась поднять знамя бунта против такого могущественного врага, как всемирная Римская империя, достигшая около этого времени высоты своего величия, это нельзя объяснить только вспышкой патриотизма, и еще менее ненавистью к иноземному игу, потому что иго было не особенно тяжело. И любовь к отечеству, и оскорбленная национальная гордость, и память о славном прошлом своей родины, и ненависть к языческому завоевателю и чужеземному игу не ввергли бы Иудеи в войну, которая ни в каком случае не могла окончиться для них счастливо и была войной безумной, если бы Иудеи не были заражены недугом самомнения. Здравый патриотизм заставил бы их подождать более благоприятного времени для свержения ига; но самомнение ослепило их глаза, так что они видя не видели, и слыша не слышали, и не уразумели¹⁸⁹⁷. Они сами неверием, нравственной испорченностью и умственной слепотой ускорили свою гибель, вместо того, чтобы предотвратить ее. Но хотя они и были достойны своей участи, Бог, по своему милосердию, и их

предостерегал, побуждал исправиться, и угрожал бедствиями. Еще живы были некоторые из тех, которым Иоанн Креститель говорил: *Порождения ехиднины! кто внушил вам бежать от будущего гнева? Сотворите же достойный плод покаяния; и не думайте говорить в себе: отец у нас Авраам, ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму. Уже и секира при корне дерев лежит: всякое дерево, не приносящее доброго плода, срубают и бросают в огонь* (Мф.3:7–10; Лк.3:7–10). Быть может, оставались в живых и некоторые из тех, которым Иисус Христос говорил: *Думаете ли, что те восемнадцать*

–405–

человек. на которых упала башня Силоамская и побила их. виновнее были всех, живущих в Иерусалиме? Нет, говорю вам: но если не покаетесь, все также погибнете (Лк.13:5). Действительно, Иудеи, не уверовавшие во Христа, погибли. Во время Иудейской войны на Иудеях исполнилось проклятие, которым они безрассудно заклеили самих себя, когда сказали: *Кровь Его на нас и на детях наших* (Мф.27:25).

Напротив, Иудеи, принявшие христианство, спаслись. По свидетельству историка Евсевия Кесарийского¹⁸⁹⁸, находившиеся в Иерусалиме и Иудее, христиане, помня предсказание Господне о разгроме Иерусалима, воспользовались Его советом поспешно бежать из Иудеи в горы. Хотя раньше взятия Иерусалима Римлянами не было еще мерзости запустения на святом месте, но, сопоставляя предсказания Иисуса Христа с совершавшимися событиями, они догадались, что время это наступает и что поэтому нужно, ни мало не медля, бежать из Иерусалима и Иудеи в безопасное место, а иначе гибель неизбежна. Они вспомнили слова Иисуса Христа: *Когда же увидите Иерусалим, окруженный войсками: тогда знайте, что приблизилось запустение его. Тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы* (Лк.21:20:21). Приближение Римских войск к Иерусалиму убедило их, что время запустения наступает; и они бежали в город Пеллу, находившийся на границе Иудеи с Сирией и спаслись от тех нестерпимых бедствий и ужасной смерти, которые выпали на

долю оставшихся в Иерусалиме. Не оправдались ли на них во всей точности слова Иисуса Христа, что из Иудеи нужно было бежать с величайшей поспешностью, чтобы спастись? Спасение этих благоразумных беглецов не указывает ли на то, что именно в это время совершились те ужасные бедствия, одним из которых было и осквернение святыни, поставление мерзости запустения на святом месте?

Вполне исполнилось в это время предсказание Иисуса Христа и относительно тех несчастных, которые или не могли бежать во время из Иудеи, каковы беременные и пи-

—406—

тающие сосцами женщины, или и не желали, и не думали ни бежать, ни принять других действительных мер к спасению¹⁸⁹⁹. По истине было горе им! О безмерной, превышающей всякое описание, силе этого горя совершенно согласно говорят Евангелия и Иосиф Флавий, который не верил в Евангелие, а быть может даже и не знал о предсказаниях Иисуса Христа о страшной участи Иерусалима, и во всяком случае, как иудей, не мог верить им. Различия между предсказанием Иисуса Христа и рассказом Флавия только те, что Иисус Христос в немногих словах говорит то самое, о чем Флавий повествует с подробностями в целом сочинении, что Иисус Христос предсказал об этих событиях за тридцать слишком лет до их наступления, а Иосиф Флавий описывает их, как уже совершившиеся. Иосиф Флавий начинает свое сочинение словами: «Война, которую Иудеи вели с народом Римским, была величайшей из всех, какие видел наш век, или о каких мы знаем по слуху»¹⁹⁰⁰. Описание войны представляет подробное раскрытие этого положения. Иерусалим был со всех сторон окружен римскими войсками, так что бывшим в Иерусалиме нельзя было ни выйти из него, ни получить съестные припасы извне, и притом город был обложен кругом очень скоро. Случилось это во время праздника Пасхи, на который собиралось огромное число Иудеев из ближних и дальних мест. От тесноты в городе развились заразные болезни, а вскоре оказался недостаток съестных припасов¹⁹⁰¹. «От голода умирало неисчислимое множество людей» (infinita

multitudo moriobatur); была гибель неопиcуемая. Лишь только находили где-нибудь какую ни на есть пищу, начиналась борьба; и самые близкие между собой люди дрались, вырывая друг у друга кусок.

—407—

Люди ели то, от чего отвращаются самые неразборчивые в пище животные; растерзывали животы умерших. Тогда случилось, по словам Флавия, деяние «неслыханное ни у Греков, ни у варваров, о котором страшно и говорить и слуху о котором трудно верить»; одна женщина, знатного и богатого рода, умертвила и сварила своего сына и ела его мясо¹⁹⁰². Проявилась в Иерусалиме и междоусобная война¹⁹⁰³. Между тем римские легионы все более и более теснили город. Постепенно овладевая сначала внешними частями города, а потом и внутренними (город был окружен тройной стеной), они наконец овладели всем городом. При этом римские солдаты резали всех, кого только встречали, не разбирая ни возраста, ни пола. Иных они предварительно мучили, а потом убивали. Множество Иудеев было распято на крестах и сожжено; а другие, запершись в домах, погибли в пламени пожара, охватившего город. Кровь текла в таком обилии, что во многих местах от нее потухало пламя горевших домов¹⁹⁰⁴. Беспощадная резня происходила и вне Иерусалима, во всей Иудее; беглецов настигали и убивали конные воины. Не избежали гибели даже многие из тех Иудеев, которые бежали в окрестные страны¹⁹⁰⁵. Иерусалим был сожжен, опустошен, разорен до основания¹⁹⁰⁶. Храм был сожжен, несмотря на повеление Тита сохранить его в целости, и священники перебиты¹⁹⁰⁷. Римляне внесли знамена во святилище и поставили их против Восточных врат: принесли пред знаменами торжественные жертвы и громкими кликами провозгласили Тита самодержцем¹⁹⁰⁸. Так стала мерзость запустения в священном граде и в святыне этого града и всего иудейского народа, в храме Иерусалимском. В этом храме теперь принесена была жертва языческим богам руками язычников; отселе жертвы и молитвы истинному Богу в нем прекратились навсегда. Хотя в этот раз храм был

—408—

только опустошен и сильно поврежден, но не разрушен окончательно; но скоро и стены его превратились в развалины, а при Юлиане Отступнике землетрясением выворочены были и самые основания храма¹⁹⁰⁹. Чтобы понять, как велик и ужасен был разгром Иудеи и Иерусалима, достаточно припомнить свидетельство Флавия, что во время войны Иудеев отведено в плен 97:000, а погибло их от голода, болезней, междоусобицы, от казней, огня и неприятельского оружия в одном только Иерусалиме во время осады и по взятии города 1:100,000¹⁹¹⁰. А сколько их погибло еще во всей Иудее в течение всей войны! Вся Иудея была опустошена почти столько же, как и столица ее. Многие из Иудеев, оставшихся в живых, рассеялись по разным странам, или были насильственно переселены, преимущественно в Испанию, а иные проданы в рабство.

В царствование Адриана Иудеи опять возмутились против Римлян под предводительством лжемессии Варкохава (132–135 г.). В этот раз Иерусалим был разрушен окончательно и утратил даже свое имя, потому что построенному на его месте городу дано было языческое название: *Элия Капитолина*. Иудеям было запрещено проживать в этом городе. Не только политическое, но и гражданское существование Иудеи в качестве страны или отечества Еврейского народа прекратилось. Иудеи рассеялись по всему свету, живут среди других народов и доселе не имеют своего отечества. Настала окончательная политическая смерть этого народа. Несмотря на несметные богатства,

–409–

которыми почти всегда обладали Евреи, как народ бережливый, деятельный, промышленный и торговый, мечты их восстановить храм в Иерусалиме, сделать Палестину своей землей, а Иерусалим столицей ее, и доселе остаются мечтами. Хотя с течением времени Иерусалим опять получил свое имя и хотя по населению своему это город – полуеврейский, но Иудеи не имеют в нем никакой святыни, тогда как он совмещает в себе величайшие христианские святыни и есть священный город христиан. Так, едва прошло столетие, как во всей точности исполнилось пророчество Иисуса Христа об Иерусалиме и его

храме: *Истинно говорю вам: не останется здесь камня на камне: все будет разрушено* (Мф.24:2; ср. Лк.19:44).

Что Иисус Христос в словах о мерзости запустения предсказал об опустошении и осквернении Иерусалимского храма, бывшем в 70 г., мнение это высказано было еще Св. Иоанном Златоустом. Хотя и нельзя согласиться с общим положением его, что в первой половине речи, – по Евангелию от Матфея до слов: *тогда если кто скажет вам: вот, здесь Христос*, т. е., до 23-го стиха, – Иисус Христос предсказал исключительно об Иерусалиме, а в остальной части речи, начиная с 23-го стиха по Евангелию от Матфея, исключительно говорил о Своем пришествии¹⁹¹¹; то можно допустить, что в начальной части своей речи Иисус Христос действительно предсказывал об опустошении Иерусалима, и Иудеи Римлянами, но только предсказывал в ней не одно это, а предуказал в ней и события, имеющие быть пред кончиной мира. К числу таких предсказаний, содержащихся в первой части речи Иисуса Христа, относится и предсказание о мерзости запустения. Правильно мнение Златоуста, что это предсказание относится к осквернению храма Иерусалимского при завоевании Иерусалима Титом; но в то же время это мнение не полно, так как предсказание о мерзости запустения указывает еще и на другое время. Вот слова Златоуста: «Иисус Христос мерзостью назы-

–410–

вает статую завоевавшего»¹⁹¹² тогда город, которую он, по опустошении города и храма, поставил внутри храма, почему и называет мерзостью запустения. Потом, чтобы дать знать, что это случится еще при жизни некоторых из них, сказал: *когда увидите мерзость запустения*»¹⁹¹³.

Такое же объяснение изречения о мерзости запустения дает и Блаженный Феофилакт, Архиепископ Болгарский, который в своих толкованиях на св. книги Нового Завета вообще следовал Златоусту. «*Мерзостью запустения*, говорит он, называет изображение повелителя, овладевшего Иерусалимом; ибо он поставил свою статую в неприступном святилище храма. *Запустения* – говорит потому, что град был опустошен; а

мерзость – потому, что Иудеи, гнушаясь идолопоклонством, считали статуи и изображения человеческие мерзостью»¹⁹¹⁴.

Самый факт, положенный в основу такого толкования, действительно имел место. Иудейский историк Иосиф Флавий рассказывает, что Римляне, по взятии Иерусалима, поместили изображения, бывшие на знаменах легионов, в храме, против Восточных врат, принесли торжественные жертвы и громкими кликами прославляли Тита¹⁹¹⁵.

Но пророчество о мерзости запустения, предрекая разрушение Иерусалима и осквернение величайшей святыни его – храма, указывает еще на другую эпоху, когда будут осквернены все храмы на земле и вместе с тем произойдет опустошение и осквернение Нового Сиона, Церкви Христовой, и совершится не в какой-нибудь маленькой стране, подобной Иудее, а распространится по всей земле. Это будет пред кончиной мира, при антихристе. Мерзостью запустения и называется сам антихрист и его разрушительная, безбожная и кощунственная деятельность.

Прежде всего, в самом грамматическом складе еван-
–411–

гельского речения о мерзости запустения, мерзость запустения определяется и как безличное состояние и как действие какого-то лица, указывается зараз лицо действующее и самое действие. По-гречески это изречение читается так: *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ρηθέν διὰ Λαβιῆλ τοῦ προφήτου ἑστὼς ἐν τόπῳ αἰῶνι*. Грамматическая особенность этого изречения в том, что причастие *ἑστὼς*, несмотря на то, что оно относится к существительному среднего рода, к *βδέλυγμα*, поставлено в мужском роде, а не в среднем, не *ἑστὸς*, а *ἑστὼς*. *Ἑστὼς* указывает на лицо, в котором сосредоточится и из которого будет исходить мерзость запустения, так что для обозначения ее можно ссылаться на главного виновника ее. Хотя пока еще и не видно, кто этот «стоящий» на святом месте и воплощающий в себе мерзость запустения; но невольно припоминаешь подобный рассмотренному грамматический оборот речи из Апокалипсиса, где к наименованию «зверя» прилагаются определения в мужском роде: *αὐτὸς ὄγδοος* он восьмой,

несмотря на средний род названия зверя в греческом языке – τὸ θῦρίον (Апок.17:11). А этот апокалипсический зверь есть антихрист (Апок. гл. 13 и 17:8–12).

Далее, Иисус Христос в своих словах о мерзости запустения ссылается на предсказание о ней Даниила. В книге пророка Даниила предсказание о мерзости запустения повторено три раза: в пророчестве о седмицах (9:27), в предсказании о действиях некоего «презренного» царя (11:31) и в конце пророчества о последних временах (12:11). Сопоставляя изречение о мерзости запустения, которое содержится в пророчестве о седмицах и на которое преимущественно и указал Иисус Христос, с описанием видения Даниила, изложенным в 11 и 12-й гл. его книги и заключающим в себе двукратное упоминание о мерзости запустения, мы получаем твердые доказательства, что Данииловы пророчества о мерзости запустения относятся к антихристу и что мерзость запустения, поставленная или стоящая на святом месте, есть или сам антихрист, или какой-то определенный предмет, который антихрист поставит в святилище, или какое-то его действие, которым святилище будет ужасно опустошено и отвратительно осквернено. Для подтверждения нашей мысли
–412–

выпишем буквально из 11 и 12 гл. изречения, наиболее относящиеся к делу.

В 11-й гл., с 21 стиха до конца, изображается некто презренный (21 ст.). Он лестью овладеет царством, и все потопляющие полчища будут потоплены и сокрушены им, даже, и сам вождь завета (21 и 22); он озлобится на святой завет (30); и поставлена будет им часть войска, которая осквернит святилище могущества, и прекратит ежедневную жертву, и поставит мерзость запустения (30); поступающих нечестиво против завета он привлечет к себе лестью (32); пострадают некоторые из разумных для испытания их, очищения и для убеления к последнему времени, ибо есть еще время до срока (35); и будет поступать царь тот по своему произволу, и вознесется, и возвеличится выше всякого божества, и о Боге богов станет говорить хульное, и будет

иметь успех, доколе не совершится гнев (36); и о богах отцов своих он не помыслит, и ни желания жен, ни даже божества никакого не уважит, ибо возвеличит себя выше всех (37); но богу крепостей на месте его будет он воздевать честь, и этого бога, которого не знали отцы его, он будет чествовать золотом, и серебром, и дорогими камнями, и разными драгоценностями (38); и устроит твердую крепость с чужим богом: которые признают его, тем увеличит почести, и даст власть над многими и землю раздаст в награду (39); но придет к своему концу, и никто не поможет ему (45). Некоторые черты из двенадцатой главы показывают, что этот презренный, этот лживый, коварный, лживый, могущественный, покровительствующий нечестивым и угнетающий благочестивых, надменный, своевольный, безбожный, богохульный и самого себя обоготворяющий царь будет действовать в последние времена. И восстанет в то время Михаил, князь великий, сказано было Даниилу в видении, стоящий за сынов народа твоего: и наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени; но спасутся в это время из народа твоего все, которые найдены будут записанными в книге (1 ст.). И многие из спя-

—413—

щих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление (2). На вопрос: «когда будет конец этих чудных происшествий»? (6) муж в льняной одежде сказал, что к концу времени, а времен, и полувремени, и по совершенном низложении силы народа святого все это совершится (7). Когда же Даниил не понял этих слов, то ему, кроме прочего, было сказано: сокрыты и запечатаны слова сии до последнего времени (9)... Со времени прекращения ежедневной жертвы и поставления мерзости запустения пройдет тысяча двести девяносто дней (11). Блажен, кто ожидает и достигнет тысячи трехсот тридцати пяти дней (12).

Даже и без сравнения этих пророчеств с параллельными местами Нового Завета ясно обнаруживается, что указываемое

у Даниила поставление мерзости запустения вместе с прекращением ежедневной жертвы есть не та мерзость запустения, которая была в Иерусалимском храме после завоевания Иерусалима Титом в 70 г. по Р. Х: пророчество Даниила, указывая как бы мимоходом на годину мерзости запустения в Иерусалиме после завоевания Иерусалима Римлянами при Тите, изображает другую, более страшную, годину мерзости запустения. Это видно из того, что многие черты пророчества Даниила осуществились только отчасти, или и совсем не исполнились при Иудейской войне, и в ближайшее после нее время.

Так, ни Тит, который вел Иудейскую войну со всеми ее страшными последствиями для Иудейского царства и народа, для Иерусалима и храма, ни отец его Веспасиан, бывший в это время императором, по характеру совершенно не походят на царя, изображенного в 11 гл. Даниила. с 21 по 45 ст., и в 12-й гл. Как Веспасиан, так и царствовавший после него Тит были императоры не воинственные, а миролюбивые, просвещенные, добрые и попечительные о благе подданных. В особенности Тит столько любил своих подданных и был так добр сердцем, что считал тот день потерянным, когда не находил случая оказать добро подданным; Римляне прозвали его «отрадой человечества». Жестокости во время Иудейской войны были вызваны упорством самих Иудеев, ко-

—414—

торых Тит раньше осады Иерусалима убеждал добровольно покориться и не бунтовать. Ни Веспасиан, ни Тит безбожниками не были, богов отцов своих не покидали, но воздавали чести богу, которого не знали отцы их, не возносились выше всякого божества. Веспасиан не был «презренным» и, бывши полководцем, сделался императором не чрез лесть и обман, а был избран войсками: сын же его Тит стал императором по праву престолонаследия. Кроме того, после прекращения ежедневной жертвы и поставления мерзости запустения в Иерусалимском храме при Тите, чрез 1290 дней «последнего времени» не наступило и вообще ничего особенного не случилось. Равным образом нет никакой причины называть

блаженными тех, которые дождались 1335-го дня после завоевания Иерусалима. Хотя в царствование Тита в Риме был страшный пожар, в Италии – моровая язва, и четыре города погибли от извержения Везувия, но это были частные бедствия, подобные которым, или даже и более тяжкие, бывали на земле и прежде, и после. Частным же, хотя и ужасным бедствием была и Иудейская война, когда, по свидетельству Иосифа Флавия, погибло Иудеев больше миллиона. Все эти бедствия не могут идти в сравнение с тем тяжким временем, *какого не было с тех пор, как существуют люди*. А предсказание о пробуждении спящих в прахе земли и совсем не может быть отнесено к годам, следовавшим за разрушением Иерусалима Титом.

Некоторые не только предсказание о мерзости запустения, но и все вообще пророчество, заключающееся во второй половине 11-й и во всей 12-й гл. книги Даниила, относят к Антиоху Епифану¹⁹¹⁶. Действительно, Антиох Епифан

–415–

был назван: *корень греха* (1Макк.1:10). Он *вошел во святилище с надменностью* и обобрал все священные дорогие вещи храма, сокровища его и все драгоценные украшения его, и совершил убийства, так что *был великий плач в Израиле...; вострепетала земля за обитающих на ней, и весь дом Иакова облекся стыдом* (1Макк.1:20–29). Для угнетения народа были оставлены приставники – в Иерусалиме жестокосердый Филипп, а в Гаризине Андроник и злобный Менелай (2Макк.5:22. 23). Затем Антиох послал виновника нечестия Аполлония с двадцатью двумя тысячами войска, повелев всех взрослых избить, а женщин и детей продавать. Аполлоний, коварно показавши вид дружелюбия, дождался покоя субботы и, *вторгшись с войском в город, избил множество народа* (2Макк.5:24–26); *взял добычи из города и сожег его огнем, и разрушил дома его и стены его кругом. И увели в плен жен и детей... И поместили там народ нечестивый... Проливали невинную кровь вокруг святилища и оскверняли святилище... Святилище его (Иерусалима) запустело, как пустыня, праздники его обратились в плач, субботы его – в поношение,*

честь его – в уничтожение (1Макк.1:29–40). Антиох повелел, чтобы в его царстве все были одним народом и чтобы каждый оставил свой закон (1:41–42). Иудеям запретил совершать их жертвы и возлияния в святилище; повелел, чтобы ругались над субботами и праздниками, и оскверняли святилище и святых, чтобы строили жертвенники, храмы и капища идольские, и приносили в жертву свиные мяса и скотов нечистых, и оставляли сыновей своих необрезанными, и оскверняли души их всякою нечистотою и мерзостью, для того, чтобы забыли закон и изменили все постановления. А если кто не сделает по слову царя, да будет предан смерти... И поставил надзирателей над всем народом, и повелел городам иудейским приносить жертвы во всяком городе. И собрались к ним многие из народа, все, которые, оставили закон, и совершили зло в земле. В пятнадцатый день Хас–

–416–

лева¹⁹¹⁷, сто сорок пятого года¹⁹¹⁸, «устроили на жертвеннике мерзость запустения», и в городах иудейских вокруг построили жертвенники, и пред дверями домов и на улицах совершали курения, и книги закона, какие находили, разрывали и сжигали огнем; у кого находили книгу завета, и кто держался закона, того, по повелению царя, предавали смерти...; убивали жен, обрезавших детей своих, а младенцев вешали за шеи их, дома их расхищали... Но многие в Израиле остались твердыми..., и предпочли умереть, чтобы не оскверниться пищею и не поругать святого завета, – и умирали (1:45–64).

Эта страшная картина безрассудного кровопролития, беспощадного гонения за веру и богохульного осквернения святыни дополняется подробностями из Второй Маккавейской книги. По свидетельству этой книги Антиох повелел назвать Иерусалимский храм храмом Юпитера Олимпийского, а храм в Гаризине – храмом Юпитера Странноприимного. Храм наполнился любодейством и бесчинием от язычников, которые, обращаясь с блудницами, смешивались с женщинами в самых священных притворах, и вносили внутрь вещи недозволенные. И жертвенник наполнился непотребными

запрещенными законом вещами. Нельзя было даже называться Иудеем. С тяжким принуждением водили их каждый месяц в день рождения царя на идольские жертвы, а на праздник Диониса принуждали Иудеев в плющевых венках идти в торжественном ходе в честь Диониса. Такое повеление вышло и соседним еллинским городам, чтобы они так же действовали против Иудеев и заставляли их приносить идольские жертвы, а не соглашавшихся переходить к еллинским обычаям убивали (6:1–9 и дал.) Тяжело и невыносимо было для народа наступившее бедствие –417–

(6:3)¹⁹¹⁹. Тогда-то мужественно претерпели смертные муки девяностолетний старец Елеазар и семь братьев Маккавеев с матерью своей Саломией (2Макк.6:18–31 и 7 гл.).

Ровно три года, с 25 числа Хаслева 168 г. до 25 дня Хаслева 105 г. до Р.Х., продолжалось идольское осквернение жертвенника¹⁹²⁰, и столько же времени продолжались насильственное обращение Иудеев в язычество, поругание их веры и кровавое преследование за исповедание ее, а с двумя предыдущими, сравнительно менее тяжкими, годами бедствия народа продолжались пять лет.

Не довольствуясь ни тем, что Иерусалим стал необитаем, как пустыня: – не было ни входящего в него, ни выходящего из него из природных жителей; святилище было попрано, и сыновья инородных были в крепости его; он стал жилищем яличников; и отнято веселье у Иакова, и неслышно стало свирели и цитры (1Макк.3:45); – ни тем, что многие из Израиля приняли идолослужение (1Макк.1:43), не насытившись кровью убитых и сожженных, Антиох замыслил произвести поголовное истребление Иудеев и довершить разрушение Иерусалима. Он повелел своему соправителю и военачальнику Лисию, чтобы он послал против них войско – сокрушить и уничтожить могущество Израиля и остаток Иерусалима, и истребить память их от места того, и поселить во всех пределах их сынов иноплеменных, и разделить по жребию землю их (1Макк.3:32–36). Но этот безумный план не удался: сорокасемитысячное войско посланных Лисием военачальников

Птолемея, Никанора и Горгия было разбито малочисленным, но положившимся на помощь Божию войском Иудеев, предводительствуемых мужественным Иудой Маккавеем, а в следующем году Иуда разбил

—418—

шестидесятипяти тысячное войско самого Лисия (1Макк. 3 и 4 гл.).

Когда после этого Иуда и его сподвижники взошли на гору Сион, то они увидели, что святилище опустошено, жертвенник осквернен, ворота сожжены, и в притворах, как в лесу, или на какой-либо горе, поросли растения, и хранилища разрушены. И раздрали они одежды свои, плакали горьким плачем, и сыпали пепел на свои головы, и падали лицом на землю, и трубили вестовыми трубами, и вопили к небу (1Макк.3:32 и сл.; 4:28—40). Какие иные чувства и могло вызвать в поклонниках истинного Бога и читателей отеческого закона и сынах отечества это по истине ужасающее зрелище мерзости запустения, стоящей на святом месте! Очистивши святилище, они вынуждены были разрушить оскверненный жертвенник, чтобы он не послужил им в поношение, камни его сложили на горе храма в приличном месте, построили новый жертвенник, устроили по-прежнему и прочие части и принадлежности храма, обновили и освятили жертвенник жертвой, праздновали обновление с веселием восемь дней и установили ежегодно праздновать обновление жертвенника в течение восьми дней (1Макк.4:42—59).

Должно присовокупить, что Антиох Епифан назван «презренным» не только в книге пророка Даниила (11:21), но и языческим писателем Диодором, а Полибий прозвание Антиоха *Ἐπιφανής*, что значит «славный», переименовал в *ἑπιμανής* «безумный», «женонеистовый». О безумной кровожадности его и вместе о распутстве свидетельствуют как Маккавейские книги, так и классические писатели. Тарсяне и Маллоты взбунтовались против него за то, что они были отданы в дар Антиохиде, его наложнице (2Макк.4:30). Иероним говорит о нем: «Говорят, что он был до крайности сладострастен и в разврате дошел до такого поругания царского достоинства, что публично

смешивался с блудницами и другими непотребными людьми, в присутствии народа предаваясь любострастию»¹⁹²¹. Теперешняя медицина, без сомнения, при-

—419—

знала бы его психопатом, полусумасшедшим и резким выразителем вырождающегося рода. В лице его оправдывается мнение, что необузданность сладострастия и кровожадность – родные сестры.

Смерть Антиоха была достойна его жизни. Раздосадованный неудачным походом в Персию, он вздумал выместить свое поражение на Иудеях и сказал с высокомерием: «Кладбищем для Иудеев сделаю Иерусалим, когда, приду туда». Но Всевидящий Господь Бог Израилев поразил его неисцельным и невидимым ударом: как только кончил он эти слова, схватила его нестерпимая болезнь живота и жестокие внутренние муки; и совершенно правильно, ибо он многими и необычайными муками терзал утробы других. Но он нисколько не оставлял своей гордости и еще более исполнился высокомерия, дыша огнем ярости на Иудеев и приказывая ускорять путешествие. Тогда случилось, что он упал с колесницы, которая неслась быстро, и тяжким падением повредил все члены тела. И тот, который только что мнил по гордости более, нежели человеческой, повелевать волнам моря, и думал на весах взвесить высоты гор, повержен был на землю и несен был на носилках, показуя всем явную силу Божию, так что из тела нечестивца во множестве выползали черви, а еще у живого выпадали части тела от болезней и страданий; смрад же зловония от него невыносим был в целом войске. И того, который незадолго перед тем мечтал касаться звезд небесных, никто не мог носить по причине невыносимого зловония. Теперь то, будучи сокрушен, начал он оставлять свое великое высокомерие и приходить в познание, когда по наказанию Божию страдания его усиливались с каждою минутой. Сам не могши снести своего зловония, он так говорил: «праведно покоряться Богу, и смертному не должно думать высокомерно быть равным Богу». Нечестивец молил Господа, уже не миловавшего его (2Макк.9:1–13).

Несмотря на свои обещания оказать всевозможные милости Иудеям и даже принять иудейскую веру (9:14–27), *этот человекоубийца и богохульник, претерпев тяжкие страдания,*
–420–

какие причинял другим, кончил жизнь на чужой стороне, в горах, самую жалкою смертью (9:28)¹⁹²².

Мы не без намерения пространно описали «мерзость запустения», бывшую в Иерусалиме и Иудее при Антиохе Епифане, и охарактеризовали личность виновника ее; потому что едва ли когда-нибудь она проявлялась с такой ужасающей гнусностью, как при Антиохе Епифане, и нигде нельзя найти более ярких подробностей в описании ее, как в книгах Маккавейских. Во время последней Иудейской войны при Тите, быть может, Иудеев погибло больше, страдания их были ужаснее, храм и Иерусалим подверглись несравненно большему разрушению, множество Иудеев было рассеяно и самое существование Иудейского царства прекратилось, т. е., сделано было то, что Антиох только домогался, но не успел сделать; но даже и тогда святыня едва ли подверглась столь злобному и гнусному поруганию, как при Антиохе Епифане. Кроме того, по кровожадности, «презренности» и гнусному сладострастию Антиох Епифан в своем собственном лице и в своей жизни был «мерзостью запустения», чего отнюдь нельзя сказать о Тите и Веспасиане. Вот почему, между тем как никто никогда не называл прообразами или предшественниками антихриста ни Веспасиана, ни Тита, несмотря на то, что ими был разрушен Иерусалим и осквернен храм Иерусалимский¹⁹²³ (Веспасиан участвовал в этом не непосредственно, а только как верховный повелитель Римских войск и Римской империи), Антиох Епифан у христианских богословов всегда признавался самым типическим прообразом антихриста, самым ярким из его предшественников. В этом отношении он превзошел даже Нерона, которого Златоуст и другие считали предшественником антихриста, а иные самим антихристом.

Но Антиох Епифан был именно только прообразом и одним из предшественников антихриста¹⁹²⁴, и постав-

–421–

ленная им в Иерусалимском храме и вообще в Иудее «мерзость запустения» есть только предъизображение и малый предначаток той «мерзости запустения», которая при антихристе водворится на всей земле. Вот почему и предсказание в 11-й и 12-й главах книги Даниила о «мерзости запустения» только отчасти относится к злодействам Антиоха Епифана. Во всех своих частях и подробностях и в полной силе это пророчество исполнится в лице и действиях антихриста.

Доказательства того, что пророчество во второй половине 11 и в 12 гл. книги Даниила относится не исключительно и даже не главным образом к Антиоху Епифану, а относится к антихристу, есть самые твердые и даже бесспорные.

Во-1-х, если бы это пророчество относилось только к Антиоху, то в таком случае Иисус Христос о мерзости запустения, реченной чрез пророка Даниила, не мог бы говорить как о событии, имеющем совершиться, так как для Его времени времена Антиоха Епифана уже давно миновали.

Во 2-х, многие св. отцы и учителя Церкви пророчество второй половины 11-й и всей 12-й гл. книги Даниила относили к антихристу, хотя находили в нем также указания и на Антиоха Епифана.

Так, Блаженный Феодорит, Епископ Кирский, кратко, но здравомысленно изъяснивший многие книги Св. Писания, в Толковании на книгу пророка Даниила относит к Антиоху Епифану только часть предсказания, именно содер-

—422—

жание стихов с 20 до 30-го 11-й гл., а конец 11-й гл. и 12-ю гл. относит к антихристу¹⁹²⁵. Он порицает и опровергает тех «некоторых», которые все пророчество относили к Антиоху Епифану. Такое мнение он называет «неразумием» и даже «бабьими баснями»¹⁹²⁶. Изъясняя пророчество, сообщенное Даниилу Архангелом¹⁹²⁷ в видении, он находит многие слова его совершенно неприменимыми к Антиоху, так как они на нем не исполнились; они предуказывают антихриста и при нем и в нем осуществляются. Он признает нужным «разуметь пророчество Даниилово возводящим от Антиоха к антихристу, как от прообраза к первообразу, и ясно предъизвещающим нас об

антихристе». По учению его, Архангел, «сказав сначала об Антиохе Епифане, переходит наконец от образа к первообразу. Первообраз же Антиоха есть антихрист; и образ антихриста – Антиох. Как Антиох принуждал Иудеев нечестивать и вести жизнь противозаконную: так и человек беззакония будет все делать к обольщению благочестивых, то пытаясь обольстить и обмануть ложными чудесами, то действуя насильственно, подвергая питомцев благочестия всякого рода наказаниям»¹⁹²⁸. «Быв предъизображением и прообразованием антихриста, Антиох усиливался превзойти нечестием всех прежде него бывших царей»¹⁹²⁹.

Но хотя Феодорит некоторые черты пророчества отно-
—423—

сит и к Антиоху, и к антихристу, как к прообразу и первообразу, только к первому в меньшей, ко второму в большей мере; однако он не находит и не усиливается находить между ними полное подобие, а, напротив, на основании слов пророчества и исторических сведений об Антиохе, указывает между ними несходство, даже противоположность, и поэтому некоторые черты относит исключительно к Антиоху, другие – только к антихристу. Что касается в частности «до мерзости запустения», о которой в этом пророческом видении говорится два раза, то изречение о ней в 31 ст. 11-й гл. Феодорит относит к Антиоху, именно, понимает «жертвенник, который злочестивый царь воздвиг Зевсу и принес на нем в жертву свинью»¹⁹³⁰, а «мерзостью запустения», о которой говорится в 11 ст. 12-й гл., по его учению, Архангел назвал самого антихриста.

Кстати и для ясности скажем, что предвозвещенную Даниилу в другом видении, в пророчестве о седминах, «мерзость запустения» Феодорит не относит ни к Антиоху Епифану, ни к антихристу, ни даже ко времени опустошения Иерусалима Титом, а к событию, имевшему место вскоре же после смерти Иисуса Христа. При буквальном способе понимания слов Писания, который свойствен этому учителю, Феодорит был склонен и седмины едину понимать буквально, как семилетие, следовавшее непосредственно за шестидесятью девятью седминами и потому относил ее ко времени смерти

Иисуса Христа и следовавшим за нею первым годом. «Ради жертвы крестной, говорит он, не только прекратится жертва подзаконная, но и мерзость запустения дана будет святилищу, то есть, быв прежде чтимым и приводя в трепет, соделается оно запустевшим. Признаком же запустения будут некоторые изображения, запрещенные законом и внесенные в святилище. А это сделал Пилат, вопреки Божию закону, внесши ночью в храм Божий царские изображения»¹⁹³¹. Однако и Феодорит, несмотря на свою склон-

—424—

ность к буквализму в изъяснении Писания, состояние «мерзости запустения» в Иерусалиме не ограничивает временем, следовавшим за смертью Иисуса Христа, а представляет его существующим неопределенное время, даже до конца времен. Поэтому для изъяснения своей мысли он ссылается и на слова Иисуса Христа «о мерзости запустения», несмотря на то, что в них нелегко найти указание на упомянутое действие Пилата. Относить же предсказание «о мерзости запустения», имевшей осуществиться в семидесятую седьмину, к Антиоху, по его словам, не позволяет расчет времени: «от Кира до Антиоха Епифана, при котором Маккавеи, возревновав, вступили в дела правления, около 372 лет»¹⁹³².

Другой знаменитый учитель Церкви, переводчик Св. Писания на латинский язык и ученый истолкователь его, Блаженный Иероним, пресвитер Стридонский, все вообще пророчество, содержащееся во второй половине 11-й и в 12-й гл. книги Даниила относит к антихристу и только некоторые черты его находит возможным отнести вместе с тем и к Антиоху Епифану. В то же время он доказывает несостоятельность изъяснений Порфирия и его последователей, которые все рассматриваемое пророчество относили исключительно к Антиоху. Сказавши о том, что в изъяснении исторических событий, о которых говорится в книге Даниила до 21-го ст. 11-й гл., между Порфирием и нашими нет разногласия. Иероним далее говорит: «остальное до самого конца книги он истолковывает, как относящееся к Антиоху, прозванному Епифаном; а наши думают, что все это предсказано об

антихристе, который будет в последнее время. А когда им возражают, почему пророческое слово опускает события, начиная от Селевка¹⁹³³ до самого конца мира, то отвечают, что оно и в предыдущей истории, где говорится о царях Персидских, указывает после Кира Персидского только четырех царей и, опустивши многих дру-

—425—

гих, бывших в этот промежуток времени, прямо переходит к Александру, царю Македонскому; признается это свойством Св. Писания, что оно рассказывает не обо всем, а только о важнейшем. А так как многое из того, что дальше читается и что мы изъясним, соответствует личности Антиоха, то признают его типом (образом) антихриста; и что в нем совершилось отчасти, то в антихристе должно исполниться в полном виде. Это — обычай Св. Писания, что оно истину будущего предпосылает в типах, как напр., в псалме 71-м, который надписывается: «о Соломоне», говорится о Господе Спасителе, и все, что о Нем говорится, не применимо к Соломону... Но отчасти и как бы в тени, как бы в образе вещи, и в Соломоне предварительно совершилось то, что в Господе Спасителе исполнилось совершеннее. И так, как Спаситель имеет и в Соломоне, и в прочих святых образ своего пришествия: так и об антихристе должно думать, что он своим образом имеет гнуснейшего царя Антиоха, который преследовал святых и осквернил храм»¹⁹³⁴.

Из такого взгляда Блаженного Иеронима на отношение Антиоха Епифана к антихристу уже само собой вытекает и способ понимания им предсказания о «мерзости запустения». Изъясняя 31-й ст. 11-й гл. Даниила, он говорит: «Иные думают, что в этом месте указываются те, которые были посланы Антиохом спустя два года после того, как он обокрал храм, чтобы требовать от Иудеев податей, уничтожить служение Богу и в храме Иерусалимском поставить идола Юпитера Олимпийского и статуи Антиоха, которые тут и называются «мерзостью запустения», когда были изгнаны всесожжение и всегдашние жертвы. Наши же утверждают, что все это предварительно совершилось в образе антихриста, который сядет в храме Божием и будет выдавать себя за Бога»¹⁹³⁵.

Учение двух знаменитых древнехристианских представителей экзегетической учености и таланта христианского Востока и христианского Запада, без сомнения, и само по себе имеет для нас большое значение. По их толкованию Даниилова пророчества «о мерзости запустения» имеет тем более силы, что оно и тогда было и доселе остается общепринятым в православной Церкви. Блаженный Иероним не раз выражает мысль: что Порфирий относит к Антиоху, то *наши* толкуют об антихристе и об Антиохе, как образе антихриста. Действительно, многие отцы Церкви пророчество Даниила «о мерзости запустения» относили именно к антихристу.

Мы приведем свидетельства некоторых из них для полноты и для подкрепления учения Феодорита и Иеронима, авторитет которых, как только учителей Церкви, иным может показаться и не достаточным.

Так, Св. Ипполит, Епископ Римский и мученик, в своем сочинении: *Сказание о Христе и антихристе*, изъясняя пророчество книги Даниила о единой седмице, говорит: «Он означил одну седмицу лет, последнюю, имеющую быть в последних временах, при конце всего мира»¹⁹³⁶. А в течение этой одной седмицы, по пророчеству, и будет поставлена мерзость запустения на крыле святилища (Дан.9:27). Несколько ниже, приводя слова Апокалипсиса (12:14), что *даны были жене*¹⁹³⁷ *два крыла большого орла, чтоб она летела в пустыню от лица змея, и там питалась бы в продолжении времени, времен и полвремени*. Св. Ипполит говорит, что «это суть тысяча двести и шестьдесят дней, в которые будет властвовать тиран, преследуя Церковь, бегущую от города в город, и в пустыне скрывающуюся в горах»...¹⁹³⁸ И на такое бедственное положение Церкви при антихристе Ипполит находит указание в словах Иисуса Христа: *когда увидите мерзость запустения, реченную чрез пророка Даниила, стоящую на святом месте..., тогда находящиеся в Иудее да бегут в горы* (Мф.24:

15–16), и в словах пророка Даниила: *и дадут мерзость запустения на тысяча двести девяносто дней (12:11)*¹⁹³⁹. «Когда одна седмица разделится на две половины и явится мерзость запустения, и когда два пророка и предтечи Господни совершат свое течение, и весь мир будет уже приходить к концу: что останется, как не явление с небес Господа и Спаса нашего Иисуса Христа – Бога?»¹⁹⁴⁰. Св. Ипполит находит также подобие между Антиохом Епифаном и антихристом, хотя и не называет первого образом последнего. «Он, говорит Ипполит об антихристе, коварный и надменный в отношении к рабам Божиим, желая истребить и изгнать их из мира, за то, что они не воздают ему славы, велит всем везде класть курильницы с фимиамом, дабы никто из святых не мог ни купить, ни продать, если предварительно не принесет жертвы. Это и есть та печать антихристова, которая дается на правой руке. А печать на челе значит то, что все будут увенчаны, нося на себе огненный венец, но венец не жизни, а смерти¹⁹⁴¹. Так умыслил сделать с Иудеями и Антиох Епифан, бывший Сирийский царь, потомок Александра Македонского. И он, в те времена вознесшись сердцем, издал повеление, чтобы все, поставив жертвенники пред дверьми, приносили жертвы, и, увенчавшись плющем, совершили торжество в честь Диониса, а тех, которые не захотят этому повиноваться, после мучений и пыток велел умерщвлять»¹⁹⁴².

Раньше Ипполита, учитель его Св. Иринея, Епископ Лионский, в сочинении: *Пять книг против ересей*, также относил предсказание книги пророка Даниила о

–428–

«мерзости запустения», имеющей быть в седмицу едину, ко времени антихриста. Приведя два места из восьмой главы этой книги, в которых изображается коварная, надменная и могущественная личность, а также разрушительное и нечестивое действоание антихриста, Св. Иринея добавляет: «Затем означает (т. е., Даниила) и время его тиранства, в которое признаны будут святые, приносящие Богу чистую жертву: *И в полседьмицы, говорит, уничтожится жертва, и возлияние, и будет в храме мерзость запустения, и до*

окончания времени будет полное запустение (Дан.9:27); полседьмица же означает три года и шесть месяцев»¹⁹⁴³.

Хотя Ириней и Ипполит относят к антихристу собственно то изречение о мерзости запустения, которое находится в пророчестве о седмицах, в 9-й гл., а не в 11 и 12-й гл.; но Ипполит ссылается и на изречение о мерзости запустения в 12-й гл., очевидно, не полагая различия между ним и изречением в 9-й гл., а вообще для нас важно то, что отцы Церкви применяют к антихристу изречение о мерзости запустения из книги Даниила.

Григорий Богослов сообщает относительно мерзости запустения, стоящей на святом месте, что говорят, что опять будет выстроен Иерусалимский храм, и антихрист будет принят Иудеями за Христа, сядет в храме и будет царем на всей земле. Затем дойдет до опустошения мира; потому что он – мерзость запустения мира»¹⁹⁴⁴. Хотя Григорий Богослов передает слова других, но он не высказывает ни малейшего сомнения в их истинности, принимает их.

В 3-х, многие места рассматриваемого пророчества, сообщенного Даниилу в видении, решительно не применимы к Антиоху Епифану, но вполне применимы к антихристу. Напр., по пророчеству изображаемый в нем «презренный» о богах *отцов своих не помыслит* (Дан.11:37). Но Антиох был хотя и суеверным, но ревностным поклонником своих отеческих, т. е., грече-

–429–

ских, богов, к вере в них насильственно и коварством обращал Иудеев и по всей Иудее распространил служение им.

Ни желанья жен, ни даже божества никакого не уважит (Дан.11:37). То и другое было не свойственно Антиоху: он был очень пристрастен к женщинам и столько угодлив пред ними, что одной из своих наложниц подарил города (2Макк.4:30)¹⁹⁴⁵. Правда, богов чужих народов он не уважал, но так поступали и все вообще язычники, а своих богов он почитал. Но антихрист именно отвергнет всех богов: не признает и не уважит он Бога истинного, не потерпит и языческих богов (2Фес.2:4).

Воскресения мертвых (Дан.12:2) при Антиохе не было. Но оно совершится при втором пришествии Иисуса Христа на землю, которое последует непосредственно после антихриста.

Говоривший Даниилу в видении возвестил ему, что слова пророчества сокрыты и запечатаны до последнего времени (12:4:9) и что предсказанные события исполнятся по совершенном низложении силы народа святого (12:7). Но времена Антиоха ни в каком смысле нельзя назвать *последними*, и при нем не произошло окончательного низложения силы святого народа.

Хотя при Антиохе Епифане Иудеям жить было очень тяжело, но только им одним, а не всем людям, и во всяком случае о его времени нельзя было предсказывать так, как у Даниила: *наступит время тяжкое, какого не бывало с тех пор, как существуют люди, до сего времени* (12:1). Но такое время наступит именно при антихристе (Мф.24:21. 22).

В 4-х, сравнение нескольких мест из 11-й и 12-й гл. книги Даниила с соответственными изречениями Нового Завета не оставляет никакого сомнения, что в этих главах именем «презренного» означает антихрист, и это именно он поставит мерзость запустения.

—430—

Так, презренный царь по книге Даниила, *вознесется и возвысится выше всякого божества* (11:36): и антихрист, по учению Апостола, *будет человек, противящийся выше всего, называемого Богом* (2Фес.2:4). «Презренный», по книге Даниила, *о Боге богов станет говорить хульное* (11:36); и зверь из моря, в видении Иоанна Богослова, *отверз уста свои для хулы на Бога* (Апок.13:6). По книге Даниила, *разумные люди будут страдать для испытания их, очищения и для убеления к последнему времени* (11:35): по предсказанию Иисуса Христа *претерпевший до конца спасется* (Мф.24:13), а это предсказание относится преимущественно к последним временам. По пророчеству Даниила, *которые признают его («презренного» царя), тем он увеличит почести и даст власть над многими, и землю раздаст в награду* (11:39); напротив чтущие Бога будут страдать (11:30–35): по Откровению

Иоанна Богослова, никому нельзя будет ни покупать, ни продавать, кроме того, кто имеет начертание, или имя зверя, или число имени его (13:17), и чтобы убиваем был всякий, кто не будет поклоняться образу зверя (13:15).

Всего приведенного более чем достаточно для обоснования положения, что пророчественное видение, изложенное во второй половине 11-й и во всей 12-й гл. книги Даниила, относится к последним временам мира, именно – ко времени антихриста, что описываемый здесь «презренный» есть антихрист и что «мерзость запустения», о которой здесь двукратно упоминается, есть сам антихрист, т. е., его богохульные и богопротивные учения и действия, его самообоготворение и отрицание Бога, опустошение им и уничтожение всего святого на земле, его частью льстивая, частью насильственно-кровавая брань против религий и поклонников их; видимым знаком «мерзости запустения» будут, можно думать, статуи, изображения антихриста, или же начертания его имени и его числа, которые будут помещены не только во всех и всяких храмах, но будут отпечатлены и на живых храмах, на храмах Божиих, т. е., на людях (1Кор.3:16).
Поставивши

—431—

трон свой в Иерусалимском храме и распространивши повсюду изображения свои и знаки своего имени, он потребует себе божеского поклонения, под угрозой смерти не соглашающимся на это. Это и есть «мерзость запустения». Кроме антихриста и его времени пророчество Даниила относится также и к другим эпохам и лицам, но исполняется в них только частью, в малой мере, преобразовательно, насколько такие лица являются прообразами антихриста и такие эпохи отчасти подобны эпохе антихриста. Таким прообразом антихриста был в особенности Антиох Епифан, и прообразом страшной борьбы, которую антихрист будет вести по всей земле против поклонников Бога и против всякой религии и святыни, была ожесточенная борьба Антиоха Епифана против веры в Иегову в Иудее.

А. Беляев

Попов И.В. Тертуллиан: (Опыт литературной характеристики) // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 12. С. 432–446 (2-я пагин.). (Окончание.)

–432–

Мы рассмотрели сочинения Тертуллиана с точки зрения материального принципа. Теперь отметим, какие формальные особенности сообщила им страстность, свойственная характеру этого писателя.

Преувеличение и утрировка служат отличительной чертой, как теоретических, так и нравственных воззрений Тертуллиана. С крайностями догматических его воззрений мы уже знакомы. Когда речь идет об этих последних, не должно упускать из виду, что все они были высказаны в полемике с противоположными течениями мысли. Если бы природа Тертуллиана при всех своих реалистических наклонностях была чужда страстности, то его догматическая система, хотя и носила бы реалистическую окраску, но не переступала бы пределов дозволенной церковью свободы мысли и была бы чужда многих странностей и крайностей.

Гораздо более сказалась увлекающаяся натура Тертуллиана в ригоризме его нравственных воззрений. По своему характеру Тертуллиан не мог служить двум господам. В тот день, когда пред ним открылись двери церкви, его душой овладели два чувства: беспредельная привязанность к христианству и глубокая ненависть ко всему языческому. Мир языческий сделался для него мрачным порождением сатаны. С этих пор удаляться от идолопоклонства во всех его видах сделалось задачей жизни Тертуллиана. Идолопоклонство хуже всего и не имеет

–433–

своего прототипа в природе, ибо «Ной принял в свой ковчег ворона и коршуна, принял волка, собаку и тигра; но не принял идолопоклонника... все, что не принято в ковчег, не должно быть в церкви»¹⁹⁴⁶. Блаженны заключенные в темнице: они не видят ложных богов, не встречают их изображений, не присутствуют

на торжественных языческих празднествах, не обоняют их жертвенных курений, не оглашаются безумными восклицаниями театра и цирка, но бывают свидетелями исступленной жестокости гладиатора и бесстыдства комедианта и т. д.¹⁹⁴⁷.

Христианское общество, в которое вступил Тертуллиан, держалось таких же воззрений на язычество. Мнения расходились только в вопросе о том, где кончается христианство и начинается язычество. «Большая часть людей полагала, что тот только идолопоклонник, кто ходит в храмы для курения фимиама, кто приносит там жертвы и делает возлияния»¹⁹⁴⁸. Притягательной силе театра не могли противостоять даже христианские женщины¹⁹⁴⁹. По богатству и роскоши костюмов христианки не уступали язычницам¹⁹⁵⁰. Ремесленники из христиан занимались фабрикацией идолов¹⁹⁵¹ и строили ниши для языческих храмов¹⁹⁵², торговцы продавали курения, употреблявшиеся язычниками¹⁹⁵³ и пр. И такие люди избирались даже в иерархические степени¹⁹⁵⁴. Тертуллиан не мог делиться подобно этим людям между христианством и язычеством, но он впал в противоположную крайность. Он объявил недостойным для христианина все, что имело хотя отдаленный намек на идолопоклонство и дошел до того, что почти в каждом ремесле нашел языческие элементы. Он запретил даже заниматься преподаванием словесности¹⁹⁵⁵. Убеждал оста-

—434—

вить не только продажу предметов языческого культа, но и всякую вообще торговлю, потому что «побуждением к торговле служит сребролюбие и страсть к наживе, средством же ложь и клятвопреступление»¹⁹⁵⁶. Большинство христиан не хотело видеть язычества там, где оно было очевидно, било, так сказать, в глаза, за то Тертуллиан часто только при помощи археологии или натянутого толкования мог поставить известный обычай в связь с идолопоклонством. Во время праздников в честь кесаря язычники, а вслед за ними и христиане украшали свои дома иллюминацией и цветами. Тертуллиан делает историческую справку и находит, что возникновение этого обычая стоит в связи с древним верованием Римлян в богов

дверей, порогов, косяков, верованием, уже угасшим к этому времени, так что о нем можно знать только из книг (De idol. 15). Таким образом и этот обычай он сводит к идолопоклонству. Суетная и пустая христианка употребляет духи и шафран для своей прически. Тертуллиан объявляет ее голову жертвенником, а духи и шафран – жертвой нечистому духу¹⁹⁵⁷.

Ригоризм Тертуллиана проявлялся не только в требовательности иногда излишней, но и в отсутствии снисходительности к слабости других и игнорировании смягчающих обстоятельств. Его требования одинаково строги и суровы и к простому, свободному и независимому христианину, которому сравнительно легко было избежать соприкосновения с язычеством, и к государственному чиновнику, воину и даже рабу¹⁹⁵⁸, душа и тело которого принадлежали по закону господину. Все христиане вступили в воинство Христово и все должны быть готовы на страдания и смерть¹⁹⁵⁹. Еще до перехода своего в монтанизм Тертуллиан неодобрительно отзывается о втором браке, склоняется к мнению о невторяемости покаяния и стоит за перекрещивание еретиков. Правда на двух первых мнениях он не настаивает, не желая идти против цер-

—435—

ковного авторитета, но уже теперь видно, что общепринятые церковные порядки ему кажутся недостаточно строгими. Он стремится к полному осуществлению своих идеалов. Вот в это-то время он сталкивается с монтанизмом...

В одном из своих сочинений Тертуллиан высказал знаменательные слова: «в поведении или произволении любого лжеучителя до его отпадения от церкви всегда можно усмотреть зародыш его будущего отпадения. Некоторые умственные и нравственные предрасположения приводят его наконец к печальному концу»... Слова эти оправдались на самом авторе.

Все его предшествующее развитие привело его с логической необходимостью к монтанизму. Тертуллиан глубоко ненавидел всякую ересь, но монтанизм не был ересью: он не заключал в себе ни одного пункта, который в смягченной степени не признавался бы церковью. Поэтому монтанизм не

мог отталкивать Тертуллиана и поселять в нем недоверие к себе. Но в монтанизме все принимало крайнюю форму и преувеличенные размеры, и это то должно было привлечь к нему Тертуллиана, для которого в пылу увлечения казалось, что ни он, ни члены церкви все еще недостаточно христиане. Кроме того Тертуллиан был экзальтирован и проникнут мрачным воззрением на вне-христианский мир. Он видел в нем осуществление апокалиптических пророчеств о временном торжестве зла при кончине мира. А религиозная экзальтация, соединенная с подобного рода настроением, всегда и везде приводит к ожиданию скорого пришествия Христа. Страсть нетерпеливо ждет осуществления идеала, к которому с такой тоской и жаждой стремится. Она хочет немедленного торжества своих идей, и если мрачный взгляд на вещи позволяет ей усмотреть в окружающей действительности несколько апокалиптических признаков конца мира, она начинает твердо верить в то, чего желает со свойственным ей жаром. Пророки монтанистов проповедовали скорую кончину мира и приближение второго пришествия Христа. Это вполне совпадало с настроением и ожиданиями Тертуллиана и привлекало его к монтанизму.

Суровость и ригоризм Тертуллиана нашли в монтанизме
—436—

благоприятную для себя почву и под его влиянием достигли своего полного развития. В домонтанистический период своей жизни Тертуллиан признавал первый брак законным¹⁹⁶⁰, а второй слабостью и несовершенством, однако терпимым. Теперь он безусловно запрещает вторые браки. Он идет еще дальше и объявляет первый брак терпимым прелюбодеянием¹⁹⁶¹. Ранее отпадения от церкви Тертуллиан открывал дверь покаяния, хотя и однажды, для всех вообще грешников¹⁹⁶². Сделавшись монтанистом, он допускал разрешение так называемых не смертных¹⁹⁶³ грехов и был против принятия в лоно церкви покаявшихся в более тяжких преступлениях¹⁹⁶⁴. Церковь допускала бегство во время гонений, Тертуллиан запрещает всякое уклонение от гонений¹⁹⁶⁵, в какой бы форме оно не состояло – в бегстве или

подкупе языческих властей. В церкви существовали посты обязательные и добровольные, Тертуллиан требовал увеличения принятых постов и введения новых¹⁹⁶⁶.

Страстность Тертуллиана ясно обнаруживается и во внешней форме его сочинений: в приемах полемики, в характере апологии христианства, в манере приводить цитаты и даже в языке. В полемике он старается не столько о том, чтобы убедить своего противника, сколько принудить его согласиться со своими воззрениями. Его любимым орудием служат ирония и сарказм. Напр. в книге против Валентина он не столько опровергает убеждения этого гностика, сколько старается осмеять их и представить в карикатурном виде. «Многие нелепости, говорит он, и не заслуживают иного опровержения; всякий дельный ответ мог бы придать им только больше важности»¹⁹⁶⁷. Приступая к разбору мнений своего противника, он обыкновенно прежде всего старается набросить тень на его

–437–

нравственное достоинство¹⁹⁶⁸. Всюду приводится в образец его полемических приемов начало первой книги против Маркиана. Здесь он бранит не только еретика, но и его родину и заканчивает тираду патетическим восклицанием: «да, о Евксип, ты породил чудовище, более достойное философов, чем христиан»! Маркион был страшный еретик, возмутивший мир церкви, но Тертуллиан не был сдержаннее и по отношению к православным. Православные постились на несколько часов меньше монтанистов и не принимали учрежденного ими двухнедельного поста. Этого было достаточно для того, чтобы заставить Тертуллиана произнести следующий некрасивый и полный вульгарной силы отрывок. «Ты сделал, обращается он к православному, из своего брюха бога, из легких – храм, из желудка – алтарь. Твой жрец – повар, твой святой дух – пар от кушаний; твои духовные дары – приправы; твоё пророчество – икание после обжорства. Если говорить правду, то ты ветхий человек, потому что так много занят едой»¹⁹⁶⁹. Конечно, чтобы правильно судить о Тертуллиане, нужно принять во внимание время и дурные вкусы тогдашней адвокатуры. И на страницах

многих современных изданий можно иногда встретиться с такими же приемами. Однако нужно заме-

—438—

тить, что ни Киприан, ни александрийцы не впадали в такие крайности пера.

К доводам своего противника Тертуллиан относился с софистической гиперкритикой особенно в монтанистических сочинениях, когда ему приходилось на основании Св. Писания доказывать такие положения, которые по самому существу своему не могут быть доказаны этим путем. Ему говорили напр., что Св. Писание не запрещает носить венки. Он отвечал, что оно и не разрешает носить их, а что ясно не позволено Писанием, то уже запрещено¹⁹⁷⁰. Чтобы судить о софистике, к которой был способен Тертуллиан, достаточно указать на то, что он нашел возможным истолковать слова Ап. Павла: «жена связана законом, доколе живет муж ее: если же муж ее умрет, свободна выйти за кого хочет только в Господе» (1Кор.7:39) в смысле запрещения второго брака. Он утверждает, что Апостол понимает моногамию в христианстве. Жизнь христианина начинается собственно в христианстве, поэтому тот, кто лишился жены до вступления в лоно церкви, а после крещения женился вновь, не считается второбрачным. Относясь с придирчивой критикой к чужим мнениям, Тертуллиан часто обнаруживает близорукую доверчивость к тому, что может служить основанием для его собственных воззрений. Он признает подлинность книги Еноха (De cult. foem. I, 3), утверждает, что проблески истины, встречающиеся в сочинениях языческих философов, заимствованы ими из книг Св. Писания¹⁹⁷¹. допускает, что животные имеют религию и молятся Богу. «Стада скота, говорит он, и лесные звери преклоняют колена, исходя из своих убежищ: они поднимают чело свое к небу и приветствуют его своим мычанием. Птицы с наступлением утра направляют полет свой к небу: вместо рук простирают они свои крылья в виде креста, и щебечут нечто такое, что похоже на молитву¹⁹⁷². Он видит в 1 пс. ст. 1: «блажен муж, иже... на пути грешных не ста и на седа-

—439—

лице губителей не седе» – запрещение присутствовать на зрелищах, на том основании, что путями в амфитеатрах назывались проходы, террасы и ступени, отделяющие народ от патрициев, с которых можно было смотреть действие стоя, а седалищами места для сенаторов¹⁹⁷³. О баснословном фениксе он говорит, как о действительном факте¹⁹⁷⁴. Желание склонить на свою сторону противника нередко заставляет Тертуллиана противоречить собственным утверждениям. В своем трактате о крещении с целью доказать исконное свойство воды освящать и очищать он утверждает, что в начале творения Дух Божий носился над водой¹⁹⁷⁵. А в книге против Гермогена, где такое истолкование не благоприятствует его мысли, он объясняет этот текст в том смысле, что над водой носился просто «ветер или сотворенный дух, производящий ветер»¹⁹⁷⁶. Опровергая обвинение христиан, состоящее в том, будто они по предписанию своей религии совершают человекоубийство и кровосмешение, Тертуллиан говорит, что никто не поверил бы в божественность религии, предписывающей такие ужасы. «Скажите пожалуйста, спрашивает он язычников, согласились ли бы вы купить бессмертие такой ценой? Конечно, нет. Вы не поверили бы, что можно купить его такой ценой. А если бы и поверили, то наверное не захотели бы его, а если бы и захотели, то не могли бы его достигнуть»¹⁹⁷⁷. Здесь совершенно ясно признается полная автономия нравственности. Коли бы религия требовала поведения, противного нравственности, обещая за это вечную жизнь, то следовало бы отказаться от вечной жизни ради добра, имеющего свою собственную внутреннюю ценность. Даже истинность самой религии доказывается высотой ее нравственных идеалов. Но это не было всегдашним верованием Тертуллиана, а лишь случайной мыслью, пригодной для достижения намеченной цели. В действительности, Тертуллиан признавал, как мы видели, единственным мо-

–440–

тивом нравственности страх наказания и надежду на награду. В одном же месте он совершенно ясно проповедует *decret absolu*. «Дерзко, говорит он, было бы с моей стороны

рассуждать о благодати или справедливости божественных заповедей: мы должны любить вещь не потому, что она хороша, а потому, что она приятна Богу»¹⁹⁷⁸.

Вследствие этого полагаться на исторические свидетельства Тертуллиана можно лишь с большой осторожностью. Напр. он говорит: «мы имеем все общее, кроме жен»¹⁹⁷⁹, очевидно выдавая идеал за факт. Если бы у христиан его времени было общение имуществ, то ему, конечно, не пришлось бы писать трактаты против женских украшений и одежд. Изысканное франтовство и роскошь едва ли может иметь место наряду с общением имуществ.

Страсть и энергия Тертуллиана, в силу которых он старался во чтобы то ни стало вынудить согласие у своего противника, были причиной полноты в развитии каждой темы. Он всегда доводил дело до конца, и не оставлял вопроса, пока не исчерпывал его окончательно. Он приводил доказательства из Св. Писания, спорил о толковании текста, обращался к преданию, не оставлял без опровержения ни одного возражения противника, наконец прибегал к доводам рассудка. Убеждая женщин не слишком заниматься своей прической, Тертуллиан приводит множество оснований, которые заставляют его порицать этот обычай. Изысканный туалет прельщает мужчин и служит причиной их падений. Нужно заботиться о том, чтобы больше нравиться Богу, а не мужчинам. Следует довольствоваться той наружностью, какую дал Бог, а не стараться изменять его творение по собственному произволу. Противно Евангелию увеличивать свой рост. Одевая парик, приходится пользоваться волосами умерших и нечистых людей. Перекрашивающие свои волосы в белокурый цвет изменяют своему отечеству. Они видимо сожалеют о том, что рождены не в Германии, или Галлии. Духи и краски на голове христианки есть жертва нечистому духу. Вследствие чрезмерного

–441–

употребления косметических средств незаметно теряются волосы. Самый мозг слабеет от посторонних влаг и безмерного солнечного жара, на котором женщинам угодно палить и сушить свою голову. В этом стремлении сказать в пользу своего мнения

все, что только может годиться, Тертуллиан впадал иногда в большие крайности и натяжки. Так напр. истощивши все доводы против украшения драгоценными камнями, он договаривается до того, будто камни эти берутся с головы драконов. (De cult. foem. 6). Или напр. потратив все доказательства, основывающиеся на Св. Писании и предании, в пользу того, что не должно носить на голове венки, он находит, что обычай этот противен природе. Цветы созданы для того, чтобы любоваться ими и обонять их аромат. Но то и другое невозможно, если положить их себе на голову¹⁹⁸⁰.

Для этой же цели Тертуллиан охотно употребляет *argumenta ad homines*. Чтобы убедить читателя, что вода служит вообще средством сообщения мира духовного и физического он ссылается на общераспространенное в народе мнение, что нечистые духи носятся над водами, (конечно в подражание Духу Божию!), на рассказы о тенистых источниках, о мрачных ручьях, о купелях и банях, о чанах в домах, о заколдованных колодцах и водоемах, которые глотают и душат людей силой злого духа¹⁹⁸¹.

Во всех этих приемах так и просвечивает публичный деятель, человек партии и страстного увлечения. Кабинетный ученый не станет загромождать свой трактат множеством разнохарактерных доказательств и употреблять *argumentum ad hominem*. Он пишет свое сочинение для аристократического кружка ученых и образованных людей, о которых знает, что они поймут действительное основание его мысли и качественную ценность доказательства всегда предпочтут скоплению аргументов, имеющих лишь относительное, значение. Сверх того, для истинного ученого, как сказал, если не ошибаюсь, Климент Александрийский, всегда бывает достаточно одного слуша-

—442—

теля. Он желает единственно того, чтобы его поняли и самое уважение к истине не позволяет ему желать, чтобы его мнение было непременно принято, хотя бы общее согласие было куплено ценой софизмов. Другое дело адвокат, депутат в парламенте, или фанатик идеи. Для него важно приобрести как

можно больше сторонников, чтобы образовать большинство. Поэтому он сыплет самые разнохарактерные доказательства, старается войти в круг идей своих слушателей и говорить языком, понятным для них, в той, быть может, ясно и не сознаваемой надежде, что на одного будет действовать один аргумент, а на другого другой.

Чрезвычайно характеристична для Тертуллиана также его манера приводить цитаты. В его сочинениях трудно встретить буквальные выдержки из тех авторов, которыми он пользовался. Обыкновенно он приводит цитату или в чрезвычайно сокращенной форме или же передает только ее мысль. Исключением в этом случае не пользуются даже тексты Св. Писания. Часто он делает одни только намеки, которые могут быть понятны лишь чрез сопоставление с параллельными местами из сочинений тех авторов, которыми он пользовался. Иногда он опускает собственные имена, а приводит лишь связанные с ними факты¹⁹⁸². Наконец, развивая известное положение, он не пользуется одним каким-нибудь источником, особенно пригодным для него, но для доказательства одной и той же мысли ссылается на самых разнородных писателей. Напр. в VI гл. Апологетика встречаются цитаты из Плиния Старшего, Авла Геллия, Тита Ливия; в XI главе – из Платона, Плиния Старшего, Саллюстия и Тита Ливия. Подряд он обыкновенно не цитирует одного и того же автора¹⁹⁸³.

Все эти особенности несомненно доказывают, что Тертуллиан писал свои сочинения не с открытыми источниками и не подыскивал каждый раз в них факты *ad hoc*, а цитировал по памяти. Да иначе при данном харак-

–443–

тере не могло и быть. Писатель, который от природы не способен увлекаться и глубоко чувствовать, или автор, работающий на тему, не имеющую для него захватывающего интереса, обыкновенно «сочиняют» и «составляют» свои труды, вымучивая каждую строку. Мысль движется вяло и с трудом находит форму для своего выражения. Автору приходится по необходимости прибегать к источникам, и с удовольствием переводить дух, когда представляется возможность списать

откуда-нибудь буквальную выдержку. Дело доходило до того в те отдаленные времена, когда вообще меньше писали и меньше заботились развить с детства способность владеть пером, что автор часто списывал сам у себя. Наоборот, когда, как Тертуллиана, страсть охватывает человека, мысли его текут с необыкновенной ясностью, все ассоциации оживляются, в уме мелькают сближения, которые едва ли пришли бы в голову в спокойном состоянии, мысль сама облекается в формы, рука едва успевает заносить на бумагу ее течение. При таких условиях рыться в книгах значит охлаждать порыв. К тому же память сама собой прекрасно воспроизводит прочтенное и делает излишними справки.

Чтобы еще яснее видеть, как энергия и сила характера Тертуллиана отражалась на внешних свойствах его сочинений, следует сравнить его апологетические сочинения с апологиями греческих авторов. Греческие апологеты просили у язычников снисхождения к христианству и пощады. Тертуллиан требовал веротерпимости во имя справедливости. Он обращается с апологией к язычникам не потому, что боится гонений, а для того, чтобы спасти их от греха. «Мы, говорит он, не знаем, что значит бледнеть и трепетать пред теми бедствиями, которые мы претерпеваем от незнающих нас. В тот день, как мы вступили в церковь, наша жизнь стала битвой, при чем у нас нет иного желания кроме желания благ, обещанных нам Богом; у нас нет иного страха, кроме страха наказаний в будущей жизни. Мы непоколебимо боремся с вашим варварством. Нет, что я говорю! мы спешим ему на встречу, радуясь больше своему осуждению, чем оправданию»¹⁹⁸⁴. «Все ваши утонченные

—444—

жестокости не служат ни к чему: они еще больше привязывают нас к нашей религии. Мы умножаемся по мере того, как вы нас пожинаете: кровь наша служит семенем для христиан»¹⁹⁸⁵.

Восточные апологеты защищали христианство от язычества. И Тертуллиан называет свою апологию защитой христиан против язычников, но на самом деле его апология есть нападение на язычество и язвительная критика его верований,

обрядов и обычаев. Показав несостоятельность известного обвинения, взводимого на христиан, он тотчас же начинает доказывать, что в этом виновны язычники, а не христиане. Апологетические сочинения Тертуллиана написаны на тему: «сначала выньте бревно из своего глаза, а потом уже беритесь за то, чтобы вынуть соломинку из глаза соседа. Исправьте свои нравы прежде чем свирепствовать против нравов христиан. Узнайте, наконец, самих себя и вы сделаетесь строже к себе»¹⁹⁸⁶?

Даже язык и стиль сочинений Тертуллиана служат отражением его пламенного характера. Тертуллиан не заботится о внешней форме своих трудов, об изяществе и чистоте языка, а о силе и выразительности фразы. Если в латинском языке не доставало слова для выражения известного понятия, он брал его целиком из греческого языка, чтобы описательным выражением не удлинять и не ослаблять предложения, напр. мы встретим у него слова: *τοῦς, βύθος, σιγή, αἶων, ἀρχή*, и др. Он употреблял слова не в том смысле, в каком они употреблялись раньше напр. *misericordia* в смысле добродетели, тогда как Сенека пользовался этим словом для выражения порока. Он изобретал неологизмы напр. *trinitas = tria unitas, angelificari, virginari, duricordia, multivorantia* и др. – и не чуждался даже африканских провинциализмов¹⁹⁸⁷. Специальные исследования о языке Тертуллиана утверждают, что у него встречается намеренная неправильность языка и тривиальные выражения, допущенные с целью импонировать на слушателей.

–445–

Мы видели, что реалистические наклонности и страстность Тертуллиана были причиной различного рода крайностей, преувеличений, отклонений от церковной доктрины и логических промахов, замечаемых в его сочинениях. Но мы отмечали также и те светлые стороны, которыми Тертуллиан обязан тем же чертам своего характера, – именно ненависть к ереси, нравственную строгость, здравые методы толкования Писания, ясное понимание общественных отношений и причин гонения на христиан. В дополнение к этому последнему пункту сделаем

еще несколько замечаний. Сочинения Тертуллиана пользовались громадной популярностью на западе. Киприан стоит в литературной зависимости от Тертуллиана и называет его не иначе, как своим учителем, точно также, по мнению некоторых исследователей Минуций Феликс, Евсевий, Лактанций, Иларий, бл. Иероним и бл. Августин отзываются о нем с большой похвалой. По свидетельству бл. Иеронима, в его время очень интересовались трудами Тертуллиана и приобретали «кодекс» его сочинений¹⁹⁸⁸. Такая популярность вполне понятна. Полная преданность православию и страшная ненависть к его врагам: язычникам, иудеям и еретикам, вовлекли Тертуллиана в догматические споры того времени, заставили его высказаться вполне и создать для Запада почти полную догматическую систему. Он ясно формулировал догмат о Троице, о лице И. Христа, о Его Божестве и человечестве, об искуплении и его значении, о воскресении мертвых, и пр. Сочинения его оказывали громадное влияние на умы. Это видно из того, что Праксей, прочитавши трактат Тертуллиана против своего учения, торжественно отрекся от него, а его учение было подорвано в самом своем основании и потеряло всякие шансы на успех¹⁹⁸⁹. Этот успех стоит в зависимости также от свойств характера Тертуллиана. Если справедливо наблюдение Ларошфуко, что *les passions sont les seules orateurs qui persuadent toujours... et l'homme le plus simple qui a de la passion persuade mieux, qui le plus eloquent qui n'en a point...* то сочинения Тертуллиана должны

—446—

быть убедительны, потому что все в них дышит страстью и увлечением. Обилие аргументов, которое мы уже отметили в качестве производной черты сочинений Тертуллиана, также имело немаловажное значение. Наконец, реализм Тертуллиана, его практический смысл и здравые методы толкования Св. Писания были лучшим антидотом против мечтательных гностических систем, для опровержения которых необходимо было указать всю произвольность их построений и отсутствие данных в пользу их в Св. Писании. Его нравственный ригоризм был здоровым средством против начинающегося упадка

христианских нравов и понижения идеалов апостольского века. Его смелое отношение к латинскому языку обогатило его словами, необходимыми для выражения христианских понятий, и положило начало образованию латинского богословского языка.

И. Попов

Корсунский И.Н. К истории изучения греческого языка и его словесности в Московской Духовной Академии: [Наиболее выдающиеся труды и труженики в области изучения этого предмета] // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 12. С. 447–480 (2-я пагин.). (Окончание.)

–447–

Если архимандрит Поликарп был в Московской Духовной Академии представителем преданий С.-Петербургской Духовной Академии, из которой, при открытии первой, поступили на службу академическую бакалаврами еще восемь человек, впрочем выбывшие из Московской Академии до поступления в нее ректором отца Поликарпа: то Петр Спиридонович Делицын, природный москвич, был, вместе с некоторыми другими членами академической братии, звеном, связывавшим Московскую Духовную Академию с другой ее предшественницей Московской Славяно-греко-латинской Академией и хранителем преданий последней среди питомцев первой. Родился Петр Спиридонович 16 июня 1795 года. Его родитель, воспитанник Троицкой Лаврской Семинарии, был Московским священником и сына своего Петра, на 9-м году возраста его, записал в Московскую Славяно-греко-латинскую Академию в 1804 году при ректоре ее, архимандрите Моисее¹⁹⁹⁰. И в этой старой Академии П.С. Делицын учился превосходно; а в 1814 году, по успешном окончании в ней курса наук, поступил в студенты только что открытой тогда Московской Духовной Академии, в которой все четыре года учился также с отличным успехом, при

–448–

выпуске (в 1818 году) обнаружив этот успех пред лицом ревизора, ректора С.-Петербургской Духовной Академии, епископа. Ревельского Филарета, впоследствии митрополита Московского¹⁹⁹¹. В виду отличных его успехов, он в списках поставлен был первым магистром¹⁹⁹² и прямо оставлен был при Академии бакалавром физико-математических наук¹⁹⁹³, которые

и преподавал потом с честью и достоинством в течение 45 лет. Уже в 1820 году, т. е. чрез два только года службы его при Академии, тот же ревизор, преосвященный Филарет, в то время архиепископ Тверской, отзывался о нем в следующих словах: «Очень способен и прилежен; духа доброго; в познаниях возрастает благопоспешно»¹⁹⁹⁴. Вследствие такого отзыва П.С. Делицыну тогда же изъявлено было одобрение от Комиссии духовных училищ¹⁹⁹⁵, и он определен был членом академической конференции, несмотря на молодость лет своих; а в 1822 г., не будучи еще и 30 лет, он возведен был прямо в звание ординарного профессора. С таким же одобрением и в дальнейшее время проходил он свою академическую службу, постепенно осложнявшуюся для него другими, возлагаемыми на него обязанностями и поручениями (напр., деятельным участием в цензурном, редакционном и других комитетах, и т. д.). Так, например, вот отзыв того же митрополита Филарета о нем в 1838 г.: «Предметами своими занимался усердно. Наставник основательный и полезный. Достоин награждения. Поведения доброго»¹⁹⁹⁶. В августе 1833 года П.С. Делицын рукоположен был во священника с причислением к причту Московского Вознесенского девичьего монастыря, оставаясь

—449—

на службе при Академии, и в 1841 г. возведен в сан протоиерея, получив за свою службу при Академии возможные в его положении по тому времени награды, кончая орденом св. Владимира 3-й степени. Кроме работ по предмету своей кафедры наукам физико-математическим, кроме превосходных по глубине мысли и силе выражения проповедей, наконец, кроме оставшихся в рукописях переводов, с латинского — Энеиды Вергилия и Летописей Тацита, и с греческого — многих диалогов Платона и истории Геродота, П.С. Делицын особенно добрую память оставил по себе своими трудами по переводу и редакции переводов святоотеческих творений. Отличаясь вообще и в частности в изложении своих лекций всегда отчетливостью, строгим порядком, логической последовательностью и серьезностью тона, он эти превосходные качества перенес и на свои переводные работы.

Еще с молодых лет П.С. имел, как сам выражался, «смертную охоту» к переводам вообще¹⁹⁹⁷ и еще раньше своего вступления в состав редакционного комитета по изданию святоотеческих творений, начатому с 1843 года, как бы в предчувствии своего предназначения участвовать в этом важном деле, возлюбил святоотеческие творения. Первым опытом его в этом отношении был перевод одного из творений св. Григория Нисского, которое избрал он, как более трудное по составу языка. Потом еще в 1834 г., по поручению св. Синода, он приступил к переводу бесед св. Иоанна Златоустого на послание к Римлянам и окончил этот перевод в 1838 году. По представлении перевода академическим Правлением митрополиту Филарету, владыка на этом представлении написал по поводу перевода: *«Хлопотать. Идти дорогой. Мне кажется, нет нужды подражать площадному языку Библиотеки для Чтения. Согласившись в этом должны заключить. Кто? мы, вы, или они? До послания к Коринфянам. Нет. Прежде послания к Коринфянам. Подобно как сочинение существует прежде перевода, а не до пе-*

–450–

*ревода. Многие (пророки) после Ионы, Софонии и всех прочих. Что это такое? Многие после всех? – Во времени обстоятельств. Кажется, говорят: в обстоятельствах времени. – В приступе. Приступ бывает к городу, а к посланию вступление. Обаче – представить Св. Синоду»*¹⁹⁹⁸. По исправлении замеченного, рукопись была представлена в Св. Синод и в 1839 году, по определению Св. Синода, напечатана в Москве, как «новый перевод с греческого»¹⁹⁹⁹. В 1838 году, указом Св. Синода, поручено было Московской Духовной Академии перевести на русский язык Изложение веры православной Церкви или Богословие св. Иоанна Дамаскина. В этом переводе П.С. Делицын также принимал участие вместе с другими членами Цензурного Комитета – ректором Вифанской семинарии архимандритом Агапитом и профессором Академии протоиереем Ф.А. Голубинским и некоторыми другими наставниками Академии. Перевод приготовлен был в 1840 году и после замечаний митрополита Филарета, которому ближе

всего представлен был, по определению Св. Синода, напечатан в 1844 году, в Москве²⁰⁰⁰. Такими предварительными работами П.С. Делицын вполне подготовлен был к известному уже нам великому переводному труду Московской Духовной Академии, который начал выходить в свет с 1843 года, и в котором П.С. Делицын до конца своей жизни принимал наибольшую долю участия и переводом и редакцией переводов других лиц, который стал для него дорогим, жизненным де-

—451—

лом, и на котором он мало-помалу так изощрился, под постоянным наблюдающим взором митрополита Филарета, что этот труд Московской Духовной Академии, доставивший ей самой почетное имя, как замечательный и величественный, по обширности замысла и выполнения, литературный памятник, как плод основательного изучения греческого языка и его словесности, есть по преимуществу труд П.С. Делицына, памятник его способностей и трудолюбия. Это сознавали и с глубоким уважением к Петру Спиридоновичу признавали все в Академии. Хорошо знал и ценил это также сам митрополит Филарет. В разных архивных бумагах Академии, особенно же в архиве Редакции академического журнала, так же как и в печатных данных, мы находим весьма многие, вполне ясные и неопровержимые доказательства на это, так что после изложенного нами раньше начала истории дела *Творений св. Отцев в русском переводе, издаваемых при Московской Духовной Академии*, вся дальнейшая история того же дела тесно, неразрывно связывается с именем Петра Спиридоновича вплоть до самой кончины последнего. И неудивительно, поэтому, что даже в 1851 году, когда митрополит Филарет читал переводы, следил за ними главным образом по напечатании их, святитель Московский, просматривая перевод творений Св. Афанасия Великого, писал ректору Академии архимандриту (впоследствии архиепископу Тверскому) Алексию: «В переводе Афанасия Великого встречаю недоразумения. Вот, например, маленькое: *стадо комаров*, стр. 330. До сих пор мы видали *рой комаров*, беспастырный; а теперь является стадо, которое требует и пастыря. Кто же пастырь? Не отец ли протоиерей

Петр?»²⁰⁰¹ Поэтому же неудивительно, что когда в течение 20-ти лет слишком несший, можно сказать, почти на одних своих могучих плечах все бремя издания творений св. Отцов в русском переводе отец протоиерей П.С. Делицын в 1863 году скончался, то Академия была в великом затруднении относительно дела,

—452—

которое он вел по этому изданию. «Кончина Петра Спиридоновича, — писал под живым впечатлением этой кончины профессор Московской Духовной Академии П. С. Казанский, — образует значительную пустоту в Академии. Ректор²⁰⁰² не возьмется читать переводы, а кроме его некому»²⁰⁰³. И сам ректор Академии, по поводу запроса митрополита Филарета о последствиях «потери», которую «Академия понесла в о. протоиерея Петре»²⁰⁰⁴, отвечал ему письмом от 16 декабря того же 1863 года, в котором также свидетельствовал: «Кончина о. протоиерея Петра Спиридоновича отняла много силы у Академии. Что делал он один по Комитету для перевода творений отеческих, то нужным оказывается разложить на двоих»²⁰⁰⁵.

В чем же состояли труды П.С. Делицына по делу перевода творений отеческих? Кратко мы уже отвечали раньше на этот вопрос: в переводе и редакции переводов других лиц. Войдем теперь в необходимые подробности по этому делу.

Уже на первых порах существования академического журнала определилась особенная часть труда Петра Спиридоновича по делу издания этого журнала, именно та самая, которую мы указали в ответе на поставленный вопрос о сем. Другие члены академической корпорации, кроме той или другой, правда, нередко и очень значительной, доли перевода святоотеческих творений²⁰⁰⁶, труди-

—453—

лись над оригинальными сочинениями для помещения в этом издании и стало быть имели досуг на то; а Петр Спиридонович почти исключительно только работал над переводной частью, или сам переводя или исправляя переводы других, — и всем сразу стало понятно, что его работа в этом

отношении драгоценна, его услуга делу с этой стороны незаменима. В бумагах покойного профессора философии в Академии, участника в редакционном комитете, протоиерея О.А. Голубинского, обязательно сообщенных нам сыном его профессором Д.Ф. Голубинским, мы нашли драгоценное о том свидетельство. Успех академического издания на первых же порах, как мы и раньше замечали, превзошел ожидания. В первый год издания, т. е. в 1843 году, потребовалось выпустить в свет целых три издания академического журнала и все эти издания не только вполне окупились, но и дали избыток прихода над расходом, так что оказалось возможным дать гораздо большее вознаграждение трудившимся, нежели сколько предполагалось в начале. Для распределения суммы этого вознаграждения между трудившимися председатель редакционного комитета, ректор Академии архимандрит Евсевий поручил секретарю (М.И. Салмину), в декабре 1843 года, собрать мнения членов комитета, с предложением всю означенную сумму, и именно сумму вознаграждения редакторов собственно²⁰⁰⁷, разделить на 8½ частей, из коих 3 части выделить председателю

—454—

комитета за чтение переводов и оригинальных статей и вообще за руководство всем ходом дел редакции; о. протоиерею Петру Спиридоновичу, «за преимущественное заведывание переводной частью издания, а равно и за участие в пересматривании оригинальных статей», 2 части; о. Ф. А. Голубинскому, за пересматривание большей части оригинальных статей и некоторой части переводов, 1½ части; а прочим двум членам (инспектору архим. Евгению и проф. А. В. Горскому) по 1 части. На это требование мнения и предложение протоиерей О. А. Голубинский дал мнение следующего содержания: «Ежели полагать, что исправление переводов из Григория Богослова вчетверо труднее перечитывания прибавлений и переводов уже исправленных, где требуются немногие замечания: то приняв в соображение число страниц, как исправленных тщательно, так и перечитанных каждым членом, найдем, что исправлено и перечитано о. ректором 125

страниц (по уменьшению вчетверо числа страниц перечитанных), о. инспектором 22 стр., Петром Спиридоновичем 296 стр., Александром Васильевичем 125 стр. и Феодором Голубинским 72 стр. Следовательно, кажется, справедливо было бы положить: на долю о. ректора, и о. инспектора, – Петра Спиридоновича 4 из 8, Александра Васильевича, – Феодора Голубинского – «;– иначе сказать, предоставляя относительно себя и других членов редакционного комитета, установить пропорцию вознаграждения самому же комитету, относительно Петра Спиридоновича. Феодор Александрович прямо устанавливает эту пропорцию на половину из всего числа частей суммы вознаграждения: так ценил он труды его²⁰⁰⁸. А далее он и подробно указывает, какая кому доля труда по переводу и исправлению перевода первых 26 слов св. Григория Богослова, напе-

–455–

чатанных за 1843 год, принадлежала. Оказывается, что первое слово («на Пасху»), которое переводил бакалавр А. С. Терновский (скончавшийся в 1877 г. в сане Московского протоиерея²⁰⁰⁹), исправляли трое: о. ректор, Петр Спиридонович и А. В. Горский; II-е (– «к призвавшим в начале, но не сретившим св. Григория, когда он стал пресвитером»), которое переводил тот же бакалавр А. С. Терновский, на половину исправил сам владыка митрополит, а на половину опять Петр Спиридонович; III-е (– «в котором св. Григорий Богослов оправдывает удаление свое в Понт» и проч.). довольно большое (в 68 стран.), и переводил Петр Спиридонович²⁰¹⁰ и участвовал в исправлении его вместе с о. ректором, О. А. Голубинским и А. В. Горским; IV-е (– «первое обличительное на Юлиана»), также большое (95 стр.), которое переводили преосв. Филарет (Гумилевский) и бакалавр Петр Косьмич Славлюбов, исправляли: П. С. Делицын, О. А. Голубинский и А. В. Горский; V-е (– «второе обличительное на Юлиана»), которое переводил эконо́м Академии иеромонах Геронтий, исправляли о. ректор и П. С. Делицын; VI-е (– «о мире») переводил А. В. Горский, а исправлял П. С. Делицын;

VII-е (– «надгробное брату Кесарию») переводил сам Петр Спиридонович; VIII-е (– «надгробное сестре Горгонии»)

–456–

переводил бакалавр Д. Г. Левицкий, а исправлять П. С. Делицын; IX-е (– «защитительное»), X-е (также «защитительное»), и XI-е (– «св. Григорию Нисскому»), которые переводил упомянутый бакалавр А. С. Терновский, исправлял опять П. С. Делицын; XII-е (– «отцу») переводил сам Петр Спиридонович; XIII-е (– «при рукоположении Евлалия») – переводил о. инспектор архим. Евгений, а исправлял опять Петр Спиридонович; XIV-е (– «о любви к бедным») переводил Ф. А. Голубинский; XV-е (– «в присутствии отца») переводил о. Евгений, а исправлял опять П. С. Делицын; XVI-е (– «на память св. мучеников Маккавеев») переводил преосв. Филарет (Гумилевский), а исправлял опять Петр Спиридонович; XVII-е (– «жителям Назианза») переводил бакалавр М. И. Салмин, а исправлял Петр Спиридонович; XVIII-е (– «в похвалу отцу и в утешение матери»), XIX-е (– «о словах своих Юлиану») и XX-е (– «о поставлении епископов и о догмате Св. Троицы») переводил сам Петр Спиридонович²⁰¹¹; XXI-е (– «похвальное св. Афанасию Великому») переводил о. ректор архим. Евсевий, а исправлял частью П. С. Делицын, частью А. В. Горский; XXII-е (– «о мире»), XXIII-е (– «о мире» же), XXIV-е (– «в похвалу св. священномученика Киприана») и XXV-е (– «в похвалу философа Ирона») переводил сам Петр Спиридонович²⁰¹² и наконец XXVI-е (– «о себе самом») переводил бакалавр Д.Г. Левицкий, а исправлял опять Петр Спиридонович²⁰¹³. Итак, вот неопровержимые данные в пользу того, какая громадная доля труда по переводной части лежала с самого начала на П.С. Де-

–457–

лицыне. Правда, после даже его исправлений перевод перечитывался вновь или в целом составе редакционного комитета, как это было, напр., с первыми пятью словами св. Григория Богослова, или же другими членами комитета, больше всего (до XX слова) о. ректором, частью пересматриваем был, как мы видели, и митрополитом Филаретом; но это было уже сравнительно легкой работой и могло отражаться слегка только

на стилистике; а главный и наибольший труд исправление перевода по греческому подлиннику, с принятием во внимание, конечно, и основных законов русской стилистики, как мы видели, принадлежал почти исключительно Петру Спиридоновичу Делицыну. Поэтому-то, когда в марте 1843 года епископ Рижский Филарет (Гумилевский) получил первую книжку своего родного детища – журнала *Творений св. Отцев с Прибавлениями*, то, прочитав ее, писал А. В. Горскому: «язык чист; ферула Петра Спиридоновича исправно делает свое дело. Vivat!»²⁰¹⁴ С другой стороны, Петру Спиридоновичу памятли были, конечно, и замечания известного своей образцовой стилистикой митрополита Московского Филарета, как на его собственные прежние переводы (особенно св. И. Златоустого толкование на послание к Римлянам), так и на переводы Академии, начатые изданием с 1843 года. Постоянное стремление к тому, чтобы, с одной стороны, избежать «площадных», по словам митрополита Филарета, выражений «Библиотеки для Чтения», которой заведовал известный О. И. Сенковский (писавший обыкновенно под псевдонимом барона Брамбеуса)²⁰¹⁵, и возвысить речь перевода до высоты речи подлинника, а с другой, – соблюсти верность подлиннику, мало-по-малу, выработало у П.С. Делицына особый тип переводного языка, который, при наблюдении чистоты современного русского языка, не чуждался, когда то бывало нужно, архаизмов, слов, терминов и оборотов речи, заимствованных из языка церковнославянского и древнерусского, а иногда употребляемых в местных народных говорах и вошедших в памятники

–458–

отечественной словесности²⁰¹⁶, но зато чуждался иностранных слов в речи. *Точность* перевода есть главное качество, которое П.С. Делицын старался наблюдать прежде всего и более всего, и ей, когда в том оказывалась необходимая нужда, он без всякого колебания жертвовал даже плавностью речи. Когда нельзя было с буквальной точностью перевести то или другое место творений святоотеческих, тогда, следуя вышеприведенному правилу владыки митрополита Филарета, он старался уловить, по крайней мере, идею, мысль св. отца и

по ней устроить перевод. Отсюда второе качество в типе переводного языка его и вместе его достоинство – *ясность*. Точности и ясности он иногда жертвовал даже *чистотой* языка, которую также, как мы замечали, всемерно наблюдал. Но и этого мало. Он не хотел быть переводчиком механическим. Желая приблизиться к духу св. отцов, он старался передавать их речь словами и оборотами, вполне соответствовавшими их собственному течению, строю и характеру мыслей, а с другой – строю и особенностям греческого языка. Вследствие такого старания и долговременным опытом практики перевода и редакции переводов он составил, для передачи известных слов и выражений греческих, свою русскую переводную терминологию, которая была плодом долгого размышления и внимательного изучения духа творений отеческих. Известно, что у каждого из св. отцов есть свои условные термины, свои любимые обороты, свои особенности в конструкции речи; все эти отличительные особенности, все эти тонкости нужно было уловить и изучить, дабы передать их в переводе так, чтобы речь каждого отца сохранила свой типический характер, чтоб слово одного отца не было похоже на слово другого²⁰¹⁷. Это – великая заслуга, которую, чтобы оценить, нужно со всей тщательностью и не механически только или отрывочно, сличить перевод с подлинником. Конечно, и П.С. Делицын, при всей

–459–

великости этой заслуги, при всех своих достоинствах, как человек, не был свободен от погрешностей и недоразумений относительно некоторых частных передач греческих слов и оборотов речи на русском. Но при его настойчивости, постоянстве и сосредоточенности в труде, при глубокой, годами приобретенной, опытности, такие случаи вообще редки, и нужна великая осторожность, чтобы с большей или меньшей смелостью подвергать критике его перевод. Разве только какие-либо новые открытия в области подлинных греческих текстов могут служить к тому твердым основанием. Само собою разумеется, что труд Петра Спиридоновича, как переводчика и редактора, вдвойне облегчился бы, если бы он захотел идти по следам иностранных, особенно французских, парафразов, т. е.

вместо одного слова подлинника употреблять два, три и более, без особенной нужды рассекать периоды греческой речи на несколько отдельных периодов и вносить в перевод стихи легкого языка речи фельетонной. Но это злоупотребление строгой и важной речью св. отцов П.С. Делицын считал посягательством на искажение самого смысла святоотеческих творений, неуважением к дорогому наследию, завещанному св. отцами православной Церкви²⁰¹⁸.

Так производим и мало-помалу, под наблюдающим взором митроп. Филарета, все более и более усовершенствуем был перевод общими силами многих и при том недюжинных умов, особенно же усилиями ума Петра Спиридоновича, который, как преимущественно заведовавший переводной частью академического журнала, из опытов предшествующего составлял как бы сборник правил перевода для будущего. Правила эти по времени так окрепли в его руках, что все переводы других лиц в сущности становились его переводами: так сильно, в большинстве случаев, изменял их по своему Петр Спиридонович²⁰¹⁹. И мы сами слышали от старожилов

—460—

академической корпорации (напр. от покойного Е.В. Амфитеатрова) признание, что бывало иногда чем более тщательно стараешься перевести с греческого тот или другой, данный для перевода, отрывок, тем больше исправит и изменит его по своему Петр Спиридонович²⁰²⁰. Мы имеем множество документальных на это подтверждений в рукописях, сохранившихся в редакционном архиве. Даже собственные переводы Петр Спиридонович, в видах наибольшей тщательности производства столь важного дела, сильно и многократно изменял. В доказательство сего мы укажем на один сохранившийся до нас, хотя и очень попорченный временем, документ из начальной поры издания Творений св. Отцов в русском переводе. Это слово св. Григория Богослова надгробное брату Кесарию. Слово это в печатном издании русского перевода помещено в 1 части Творений св. Григория, на страницах 241–267. И по записке О.А. Голубинского, раньше упомянутой нами, и по журналам редакционного комитета за

1844 год оно значится, как переведенное самим Петром Спиридоновичем. Но что же мы видим? Первоначальная рукопись перевода его писана не рукой Петра Спиридоновича, – очевидно она переписана с его рукописного оригинала, – но вся испещрена его собственноручными поправками, более или менее значительными дополнениями и под. Между тем, сличая эту редакцию рукописи с текстом рукописного экземпляра перевода того же слова в том его виде, в каком он был представлен в цензурный комитет и вышел из сего последнего за утверждением и скрепой цензора, Вифанской семинарии ректора, архимандрита Филофея²⁰²¹ и с пометой на нем в начале: «получ. 8-го марта 1843 года», мы видим, что и с этим текстом текст ее несколько разнится, хотя и в цензурном экземпляре, на котором, очевидно, не без основания, ниже сейчас упомянутого указания времени, помечено: «по переписке во втор. раз», также есть еще поправки, и опять главным образом рукой

–461–

Петра Спиридоновича, с коими уже этот текст (цензурного экземпляра) пошел в печатное издание. Отрывок надгробного слова Кесарию, для образца, мы в приложении приводим в его греческом подлиннике и в текстах переводных, – первоначальном и дальнейших редакционных. Теперь же мы скажем лишь то, что во всей рукописи нет не только страницы, но и почти строки, которая не была бы исправлена рукой Петра Спиридоновича: так внимательно и тщательно относился он к своему делу. И неудивительно, поэтому, что когда окончился первый (1843) год издания *Творений*, в который выпущено в свет целых две части творений св. Григория Богослова, содержащих в себе XXVI его слов большего или меньшего объема, печать повременная встретила это издание в общем весьма сочувственно. Так, напр., в *Москвитянине* за 1844 год после указания на важность святоотеческих творений и их перевода на русский язык для сынов православной Русской Церкви вообще, говорилось: «Важность творений св. Григория Богослова, которыми начинается это издание, видна из самого названия, коим Церковь почтила сего Учителя. С умом глубоким

Григорий соединял неизменную покорность вере; с образованием ораторским и с обширными познаниями в светских науках сочетал образование собственно христианское, познание слова Божия, и – главное – образование сердца и жизни. Наконец, по обстоятельствам времени, он вместе с другими должен был бороться против современных ересей. Все это вместе сделало Григория высоким богословом». И далее, раскрыв значение творений св. Григория не только для пастырей и готовящихся к пастырству, но и для всех православных христиан и вытекающую отсюда важность перевода этих творений, а равно охарактеризовав в общих чертах содержание изданных творений св. Григория, автор рецензии, скрывший свое имя под буквами «С-ий», обращается к самому академическому изданию. «Издание, говорит он, – совмещает в себе с качествами издания периодического достоинства ученой книги. Это издание не забудется, как забываются обыкновенные журналы. Интерес его не временный; напротив, передавая нам негибнущую древ-

–462–

ность, оно само перейдет к отдаленным временам и всегда будет нужно и для богослова, и вообще для ученого. Должно желать и можно надеяться, что творения Отцов в настоящем переводе будут в употреблении и у простого народа. В этом особенное достоинство издания, что оно приносит не насущную только пищу любопытству, пищу, вкусную только на нынешний день, которая на завтра потеряет свежесть и зачерствеет, а заключает в себе нетленный запас духовной пищи, годной и нужной во всякое время. Это достоинство издания зависит сколько от свойства своего главного содержания, столько и от того, что передает творения Отцов не в отрывках, а в целости, и со временем более или менее осуществит свое главное название²⁰²² и будет заключать в себе полное собрание творений св. Отцов. В последнем отношении это издание имеет очевидное преимущество и пред журналами духовными, которые выдаются у нас. Оно, особенно когда достигнет некоторой полноты, будет необходимостью каждой ученой библиотеки. – Издание св. Отцов – труд сколько полезный,

столько же благородный и бескорыстный. Вот вы имеете прекрасную книгу: а от кого вы получили ее? Этого вам не скажет сама книга. Таково свойство истинной учености, что она в высшей степени скромна, и таков всякий благородный труд, что хочет быть полезным только другим, без всяких корыстных видов для самого себя». Наконец о достоинстве самого перевода рецензент говорит: «Перевод творений св. Отцов, удерживая верность подлинника, соблюдает и требования правильного и чистого русского языка. Знающие греческий язык пусть сверят небольшое первое слово Григория с подлинником: они увидят и трудности, какие нужно преодолевать, и искусство, с каким выполнены трудные требования правильного перевода²⁰²³. С этой стороны издание заслуживает не только одобрения, но и удивления и благодарности. Перевод, сколько верен с подлинником, столько свободен и естествен, так что не видно ни малейшего принуждения русской

—463—

речи»²⁰²⁴. Но к этому отзыву рецензента, «сообщенному в *Москвитянине*», сколько благоприятному, столько же и справедливому, издатель *Москвитянина* (покойный М.П. Погодин) от себя прибавил между прочим следующее: «Переводу сочинений св. Григория Богослова мы пожелали бы более теплоты, жизни, если можно так выразиться. Требование может быть слишком великое для опыта»! Однако и он тут же добавляет: «Первое слово переведено отлично»²⁰²⁵. По поводу первой половины замечания издателя *Москвитянина*, о недостатке «теплоты, жизни» в переводе, святитель Филарет, митрополит Московский, близко принимавший к сердцу академическое издание и с живостью следивший за всем его касавшимся, от 7 марта 1844 года писал, — и конечно, вполне основательно, — к председателю редакционного комитета, ректору Академии архим. Евсевию: «Слышите ли, что говорит о вашем издании *Москвитянин*? Напечатав о нем статью, говорит, что она прислана и чтобы сильнее внушить мысль, что она писана кем-либо пристрастным, присовокупляет свои суждения не очень благоприятные. В переводе, говорит, не довольно теплоты и жизни. Этого я не довольно понимаю, как теплота и

жизнь могут быть принадлежностями именно перевода, а не сочинения. Есть ли нет теплоты и жизни в сочинении: как даст их перевод? – Для сего надобно не перевести, а пересочинить. Есть ли же теплота и жизнь есть в сочинении, а в переводе их нет, то перевод должен быть не верен, или что-нибудь подобное. В таком случае так и говори и доказывай: а не бросай в ближнего неопределенные укоризны: мало теплоты, мало жизни. Вам однако, – добавляет к тому всегда осторожный владыка, – надобно осматриваться, нет ли в переводе причин к жалобам. У меня нет подлинника для точного дознания; а встретил я места в переводе, о которых очень усомнился; и хотел показать их вам, но теперь забыл. Может быть на досуге сделаю сие»²⁰²⁶. И мудрый, опытный святитель, всей силой

–464–

своего авторитета застаивая академическое издание от всякого рода суждений несправедливых, нападок и обвинений, не переставал, от времени до времени, пробуждать внимание и поддерживать осторожность, осмотренность издателей творений святоотеческих, направляя дело по пути наилучшему во всех отношениях.

В отношении к творениям св. Григория Богослова издатели пользовались, как мы замечали раньше мимоходом, подлинником греческим в издании Биллия, а в распоряжке этих творений следовали Бенедиктинскому изданию, Клемансета. Тогда еще не было полного собрания творений св. Отцов греческой церкви в известном издании аббата Миня: *Patrologiae cursus completus*. Это издание только началось с 1844 года, и член редакционного комитета А. В. Горский, бывший библиотекарем Академии, как видно из журналов этого комитета, тогда же начал выписывать это издание на счет редакционных сумм, постепенно. Но этого издания тогда вышло только томов XII, и до творений св. Григория Богослова (вышедших в 1857 г.) было еще далеко. Приходилось пользоваться другими печатными изданиями. И из документальных данных мы усматриваем, что в этом отношении издатели в Академии сделали все возможное, от них зависевшее, к тому, чтобы не упустить из виду чего-либо, более

или менее важного. В этом, при дружном действовании всех членов редакционного комитета, особенно важную услугу оказали бывший ректор Академии Филарет, епископ Рижский, который не оставлял своего детища – академического издания и по выходе своем из Академии²⁰²⁷, и друг его, известный столько же своей ученостью и другими высокими качествами, сколько и обширностью библиографических сведений, упомянутый выше профессор А. В. Горский. Таким-то образом редакционный комитет по изданию творений св. Отцев в 1843 и 1844 годах выпустил в свет только 4 части творений св. Григория Богослова в русском переводе, куда вошла, правда, самая большая часть этих творений, признанных за несомненно принадлежащие св. Григорию. Но

—465—

так как издревле и в Греции и на Руси св. Григорию Богослову принадлежащими признавались и другие, не вошедшие в это русское издание 1843–1844 годов творения и так как, с другой стороны, сам редакционный комитет в таковом издании (в 4 частях²⁰²⁸) руководился тем соображением, которое, опираясь на постановления св. Синода и на предписания Духовно-учебного управления от 1840–1841 года, уже известных нам из вышеизложенного, имело в виду лишь избранные, на первый раз, творения «главнейших Отцов»: то в дальнейшем течении дела издания нельзя было оставлять без внимания и других творений св. Григория. Вопрос о них для редакционного комитета возник уже в марте 1844 года, когда черновая работа над предположенным в начале к изданию из творений св. Григория оканчивалась. Поэтому, озабочиваясь дальнейшим в безостановочном ходе дела, редакционный Комитет марта 3-го дня 1844 года представлял владыке митрополиту на утверждение свое мнение следующего содержания: «Редакционный Комитет, по поводу предполагаемого окончания в настоящем году издания на русском языке важнейших творений св. Григория Богослова, именно всех слов его, некоторых избранных писем и стихотворений, имел рассуждение о продолжении издания в следующем 1845 году и взяв в соображение означенный выше

пункт предположения Духовно-учебного управления²⁰²⁹ касательно скорейшего удовлетворения потребности в отеческих писаниях изданием творений главнейших Отцов церкви положил мнением: 1) со следующего 1845 г. начать издание творений св. Василия Великого и 2) по мере возможности продолжать издание перевода остальных творений св. Григория Богослова в виде дополнения к изданному уже переводу сих творений отдельными книгами». На этом представлении митрополит Филарет от 5 марта того же —466—

1845 года дал такую резолюцию: «что такое отдельными книгами? Лучше издав в нынешнем году избранные письма и некоторые стихотворения св. Григория, в следующем решительно заняться писаниями св. Василия Великого по представленной причине²⁰³⁰, а по издании сих можно иметь рассуждение, нужно ли опять возвратиться к мелким сочинениям св. Григория»²⁰³¹. Из дальнейшего хода дела видно, что так и поступил редакционный комитет: приступив с 1845 года к изданию творений св. Василия Великого, он затем (в 1847 и 1848 годах) не оставил неизданными и остальных творений св. Григория Богослова в русском переводе, так что, между тем как из творений св. Василия Великого, переведенных и изданных в 1845–1848 годах, вышло семь частей или томов, вторым изданием вышедших в 1853–1859 годах, из оставшихся не переведенными в 1843 и 1844 годах творений св. Григория составилось еще две части (или тома), V и VI-я, дополнительных; причем считаем нужным добавить, что V часть творений св. Григория Богослова переведена была исключительно одним Петром Спиридоновичем, за что он, по определению редакционного комитета, получил, кроме денежного вознаграждения полистной платы (по 15 р.), в дар 10 экземпляров этой V-й части²⁰³². За переводом творений этих вселенских великих учителей Церкви, согласно упомянутому выше предписанию святейшего Синода чрез Духовно-учебное управление, следовало бы приступить к переводу творений св. Афанасия Александрийского, причисленного в этом предписании, как и справедливо было ожидать, также к

«главнейшим Отцам» Церкви²⁰³³. Однако Академия к творениям этого св. Отца приступила позже (в 1851 году),
—467—

а, с 1848 года занялась переводом творений св. Ефрема Сирина. И можно думать, что главным побудителем к ускорению перевода творений св. Ефрема Сирина был упомянутый не раз епископ Рижский Филарет (Гумилевский), который еще от 5 мая 1843 года писал А. В. Горскому: «Моей душе грешной казалось бы, взяться надобно после Григория за Ефрема. Если говорить строгую правду: пустынный Ефрем, несмотря на то, что пустынный, едва ли не во всех отношениях выше Василия: с какой стороны ни посмотрите на него, возьмете ли его как проповедника, он не уступает Каппадокийскому Учителю, даже по сердечной живости слова ближе он говорит сердцу, чем Василий; у последнего есть искусство, да и строгость его несколько пугает душу грешную, тогда как слезы Ефрема Сирина – сладость сердечная. Не сравниваю Ефрема толкователя с Василием: тут нет между ними и сравнения. Не знаю, даст ли мне Господь столько силы и терпения, сколько нужно для тяжкого дела, а я начал переводить Сирского Ефрема, стучусь в двери сирской учености, начиная с азбуки²⁰³⁴. Хочется, очень хочется познакомиться с толкованиями пр. Ефрема. Когда бы молитвы пророка помогли грешной душе!»²⁰³⁵. Но если главным побудителем к ускорению перевода творений св. Ефрема Сирина был Филарет Гумилевский, то главным двигателем того же дела был, бесспорно, все тот же владыка Филарет, митрополит Московский, который и сам любил св. Ефрема Сирина и не далее как от 16 марта 1845 г. писал наместнику Сергиевой Лавры архим. Антонию: «Посылаю вам, о. наместник, листки из св. Ефрема. Читая его на первой неделе поста, как и устав велит, я отмечал некоторые места, по содержанию более других отно-

—468—

сящиеся к общему наставлению и по языку более других понятные. Потом велел их выписать и расположил в порядке не по книгам и главам, из которых взяты, а по содержанию. Из

сего, разумеется, не могло выйти правильного состава книги, но мне кажется, это и не совсем беспорядочный сборник. Я написал и заглавие и предисловие. Прочитайте и скажите мне беспристрастно, походит ли это на дело, и может ли быть не без пользы употреблено к народному наставлению посредством издания?»²⁰³⁶. Это – так названные владыкой «Цветы из сада св. Ефрема Сирина», вышедшие в печать в 1847 году²⁰³⁷. Но затем все же изданы были Академией, вслед за творениями св. Ефрема, вышедшими первоначально в 8 частях или томах (1848–1853), соединенных уже при втором издании (1858–1861 гг.) в 6 томов, и творения св. Афанасия Александрийского, в 4 частях, начатые еще в то время, когда шло издание творений св. Ефрема, а оконченные после них, именно в 1851–1854 годах. Далее, в 1854 году Академия издала в одном томе творения св. Исаака Сирина (2 изд. 1858 г.), а в 1855 году творения св. Кирилла Иерусалимского (в нынешнем 1893 году вышедшие вторым изданием) – первого, по духовному сродству его творений с творениями св. Ефрема Сирина, а второго – по современности раньше переведенным главнейшим св. отцам. При этом каждого св. отца Академия начинала переводить с благословения митрополита Филарета и с разрешения св. Синода, испрашиваемого каждый раз чрез Духовно-учебное управление, побуждением к своему ходатайству о сем, на основании прежних постановлений высшей церковной власти, после «главнейших отцев», выставляя более всего «современность» того или другого отца, следующего к переводу, раньше переведенному²⁰³⁸. Между прочим на том же основании она с 1855

–469–

года приступила и к переводу творений блаж. Феодорита; но издав их уже 5 частей или томов за 1855–1857 годы, встретила некоторое препятствие к свободному движению дальнейшего хода дела. Известный А. Н. Муравьев начал усиленно и не раз напоминать митрополиту Филарету, что Феодорит не святой отец, а между тем Академия предприняла издание *Творений св. Отцев в русском переводе*, и владыка митрополит, признавая долю справедливости в настояниях А.

Н. Муравьева, писал еще от 25 января 1856 года ректору Академии архимандриту Евгению: «Возражение, что Феодорит не святой отец, заслуживает внимания. Долго ли могут продолжаться в издании его толкования, есть ли печатать все? Правда, что иные вопросы мелки, иные ответы слабы; но есть примечательное и любопытно видеть древний взгляд на Священное Писание, при недостаточных внешних пособиях к разумению оногo. Не знаю, осудить ли сии толкования так строго, как осуждает письмо?²⁰³⁹ Рассудите и скажите, не остановиться ли, и на чем, и к чему перейти?»²⁰⁴⁰ Академия, как могла, защищалась против возражений А.Н. Муравьева. Митрополит от 31 января того же 1856 г. на ее защиту отвечал таким письмом на имя ректора: «Андрей Николаевич, может быть, строго судит; но вы не слабо ли защищаетесь от сего суда? Заглавие вашего издания ясно говорит о святых отцах: и потому ввести в оное Феодорита надобно было с усилием и по убеждению в полезности его писаний; а есть ли они возбуждают даже прекословие, не для чего было усиливаться. Святейший Синод, конечно, не перечитывал писаний Феодорита, когда разрешал печатать их, а полагал, что сие должны были сделать и сделали издатели. Приводимый вами пример правил Феофила не к делу. Есть ли он и не святой отец, то правила его освящены отцами шестого вселенского собора. А вы не можете освятить писаний Феодорита. Толкования на псалмы не будут ли лучше

—470—

толкований на исторические книги? И как уже сделано распоряжение печатать их в нынешнем году, то сие так и должно оставаться. Для следующего года надобно теперь же посмотреть, каковы толкования Феодорита на пророков и на послания, и десять речей о Провидении. Догматы — часть сочинения Феодорита — будут, думаю, скучны и не соответствуют потребностям настоящего времени. История Феодорита и *Боголюбец* напечатаны недавно в Петербурге. Рассудите о сем с редакционным комитетом и скажите, что вам рассудится»²⁰⁴¹. Последствием этих замечаний митрополита Филарета и рассуждений комитета было то, что в 1857 году

комитет делал такое представление в Духовно-учебное управление: «С 1855 г. редакционный комитет издает в русском переводе творения блаженного Феодорита. В течение двух лет с половиной успев передать на русском языке важнейшие из его истолковательных творений на Ветхий Завет, комитет на будущее время, для избежания однообразия, полагает: 1) Перевод творений блаж. Феодорита нынешним 1857 годом окончить, присовокупив к изданным доныне толкованиям слова Феодорита о Промысле²⁰⁴². 2) Затем остающиеся толкования Феодорита на послания апостола Павла издать отдельно от четырех книжек ежегодного издания, по примеру того, как прежде изданы были комитетом стихотворения и письма св. Григория Богослова²⁰⁴³. 3) На следующий 1858 год избрать для академического издания творения современного Феодориту св. Нила Синайского, духовно-нравственного содержания. Сие предположение было представляемо комитетом на благоусмотрение высокопреосвященнейшего Филарета, митрополита Московского, который изъявил на оное свое согласие»²⁰⁴⁴. Таким образом другие писания блаженного Феодорита составили собой в академическом издании дополнительные две части (VI и VII), изданные в 1859 и 1861 годах, а творения Нила

—471—

Синайского, изданные в 1858–1859 годах, вышли в 3-х частях. За творениями преп. Нила следовали творения св. Исидора Пелусиота, изданные в 1859 и 1860 годах в 3-х частях, а с 1861 года началось издание творений св. Григория Нисского, брата св. Василия Великого, которые в переводе издаваемы были попеременно с творениями св. Епифания Кипрского. На переводе этих творений и застала П. С. Делицына кончина, среди неутомимых, как прежде, работ по производству перевода и по редакции переводов других лиц, так что творения св. Григория Нисского, при его участии, вышло V частей или томов (в 1861–1863 годах), а творений св. Епифания только один (1-й) том (в 1863 г.). Кроме того, независимо от издания при академическом журнале, под его же редакцией изданы еще Академией творения св. Макария Египетского (один том) и св.

Иоанна Лествичника (также один том). И таким образом, в течение 20-ти слишком лет, при ближайшем и деятельнейшем участии П. С. Делицына, вышло целых 46 томов²⁰⁴⁵ святоотеческих творений в русском переводе. Труд громадный сам по себе и драгоценный для Церкви русской православной! Это по истине незыблемый, несокрушимый памятник ученого трудолюбия Петра Спиридоновича и его великого терпения; это труд, продолжительное занятие которым в не совсем обыкновенном положении тела послужило причиной некоторого искривления позвоночного столба у П. С-ча²⁰⁴⁶, но который за то доставил обильный и сладкий плод для читателей и почитателей святоотеческих творений на необъятной просторности Руси православной. Занятия творениями св. Отцев, которым Петр Спиридонович посвящал от 10 до 11 часов в сутки²⁰⁴⁷, мало-помалу сделались его насущной потребно-

—472—

стью, духовной пищей, без которой, при временном перерыве дела, он скучал²⁰⁴⁸, и которая, можно сказать, проникла все его существо. Его собственные проповеди стали воплощать в себе дух святоотеческих творений, и этим сердечно утешались такие великие проповедники, как сам митрополит Московский Филарет²⁰⁴⁹, по поводу проповедей которого, помещавшихся в академическом журнале, Филарет Гумилевский из Риги писал А.В. Горскому: «Послал бы (для академического журнала) одну-две проповедки: но у вас много проповедников, а один такой, которого одного и надобно слушать»²⁰⁵⁰. Притом Петр Спиридонович нередко, в переводе и редакции переводов, не ограничивался одними печатными изданиями греческих подлинников, а обращался и к греческим рукописям Московской Синодальной библиотеки, для удостоверения в правильности чтения и для исправления ошибок печатных изданий. Такое обращение началось с 1845 г., когда переводимы были творения св. Василия Великого и поводом к нему послужило догматическое недоразумение в чтении одного места 3-й книги св. Василия против Евномия, которое римскими католиками объясняется в пользу исхождения

Св. Духа и от Сына, будучи и читаемо ими различно от чтения сего места в греческих изданиях²⁰⁵¹.

—473—

Пользование рукописями Синодальной библиотеки, по представлению редакционного комитета и вследствие ходатайства митрополита Филарета, разрешено было святейшим Синодом²⁰⁵², и обыкновенно А. В. Горский, который потом занимался и описанием рукописей Синодальной библиотеки, был главным и ближайшим посредником в этом пользовании²⁰⁵³. Кроме творений св. Василия Великого, и творения св. Нила Синайского и св. Григория Нисского потребовали такого обращения за рукописями²⁰⁵⁴. А при переводе слов преп. Исаака Сирина и Иоанна Лествичника Петр Спиридонович пользовался также разными списками древних славянских переводов, которые, по своей точности, могли заменять собой греческие списки. Кроме того, ради тщательности дела перевода святоотеческих творений вообще, он обращался и к старинным печатным церковно-славянским и русским переводам этих творений²⁰⁵⁵, которые высоко ценил митрополит Филарет²⁰⁵⁶. Не пренебрегал Петр Спиридонович, как само собою разумеется, и новыми переводами; но все эти переводы, в видах улучшения их, он сличал, проверял и исправлял по греческим подлинникам, иначе сказать, почти заново переводил, ясным и наилучшим доказательством чего может служить слово св. Григория Богослова на Пасху, начинающееся словами: *На стражи моей стану* и проч. в переводе академическом²⁰⁵⁷ и в переводе о. архим. Поликарпа²⁰⁵⁸, если мы будем сличать текст того и дру-

—474—

того перевода и сверять с подлинником греческим. Равным образом Петр Спиридонович подвергал весь перевод новому внимательному пересмотру и сличению с греческим подлинником, если нужно было и какой-либо перевод Московской Духовной Академии вновь издавать, что ему прямо и поручаемо было обыкновенно редакционным комитетом²⁰⁵⁹. Тщательность в этом деле, которое и само по себе было важно и которое считал таким, конечно, сам Петр Спиридонович, была

особенно нужна и потому, что за делом, как мы не раз замечали, зорко следил митрополит Филарет, не пропускавший и мелочей, а тем самым сильно возбуждавший внимание редакции перевода святоотеческих творений при Академии. Так, например, когда 4 марта 1851 года А. В. Горский был по делам у митрополита, то в дневнике своем записал потом следующий разговор с ним: «Когда стал я говорить Владыке о желании наставников заняться переводом бесед Макария Великого, он заметил, что надобно немного переводить, но хорошо переводить. – Видел ты замечания о Лествичнике. Что ты думаешь о них? – Я отвечал, что не умеем мы всегда так строго держаться близости к подлиннику, как требует Его Высокопреосвященство. – Тут, заметил он, не только есть отступления от близости, но в некоторых местах смысл не понят. – И при этом припомнил он то место, где выписано греческое слово *κατὰ*»²⁰⁶⁰. Кроме замечаний владыки, на перевод И. Лествичника сделали замечания еще Оптинские старцы, которые владыка также переслал в Академию²⁰⁶¹. Вследствие всех этих замечаний, а равно побуждаемый и собственным желанием приблизить перевод сколько возможно более к подлиннику, Петр Спиридонович Делицын несколько раз –475–

исправлял его весь, как видно из сохранившегося до нас рукописного экземпляра перевода св. Иоанна Лествичника и из сличения этого экземпляра с печатными 1-м и 2-м его изданиями²⁰⁶². И хотя, быть может, непомерно строгая критика даже после таких исправлений найдет в этом переводе некоторые недостатки в том или другом отношении, однако в общем достоинство и великость труда от этого нисколько не пострадают. Не даром и сам владыка Филарет, наиболее строгий, хотя в то же время и более всех справедливый судья, получив академический перевод св. Иоанна Лествичника еще в первом его печатном издании, от 7 октября 1851 года писал ректору Академии: «Благодарю за Лествичника. И трудившегося в переводе благодарю»²⁰⁶³. Ибо владыка, делая свои замечания на перевод святоотеческих творений, делал их, как сам же говорил в отношении к переводу того же св. Иоанна

Лествичника, «не нападая на сучец в оке ближнего, но возбуждая внимание и осторожность, чтобы хорошее дело было, если можно, и лучше»²⁰⁶⁴. Он сам хорошо сознавал и прямо говорил, что нельзя же от перевода требовать такой «чистоты языка, до которой едва ли какой белилник может убелить слово»²⁰⁶⁵. И когда некоторые из членов академической братии, по недоразумению или по неопытности, по временам слишком горячо принимали к сердцу эти замечания владыки, считая их признаком его неблаговоле-

—476—

ния к ним лично, то владыка спешил успокоить их и дать им понять, что «есть ли бы замечания, не оказавшие успеха, при повторении, сделались несколько сильнее: то и сие по справедливости можно представить сообразным с ходом дела, и не выводить из нескольких слов изменения личных отношений, утвердившихся годами»²⁰⁶⁶. Само собою разумеется, что более опытные и менее пылкие, менее себялюбивые так и смотрели на эти отношения мудрого и строгого, но вместе и попечительного, милостивого архипастыря к подчиненной ему Академии, чем и объясняется глубокая, искренняя привязанность, не говоря уже об уважении, большинства членов академической корпорации к владыке Филарету²⁰⁶⁷. В свою очередь и владыка, несмотря на замечания, часто даже, по видимому, обидные для самолюбия некоторых из них, умел ценить и высоко ценил их достоинства и достойных в их числе. А в числе таковых, бесспорно, одно из видных мест занимал покойный отец протоиерей Петр Спиридонович, патриарх, так сказать, Академии, которого не без основания в Академии прямо называли Pater²⁰⁶⁸, без добавления его собственного имени, так как всякому было известно, к кому относится это название, и который, как патриарх академической семьи, был образцом для нее в разных отношениях: в высоте и твердости убеждений, в искренности благочестия, в неутомимой деятельности и проч.²⁰⁶⁹. Несмотря на тогдашнюю умеренность в наградах, владыка с особенной заботливостью и предпочтительным по сравнению с другими про-

–477–

фессорами вниманием относился к награждению его и всегда с самой отличной стороны отзывался о нем высшему начальству²⁰⁷⁰. А когда Петр Спиридонович уже страдал предсмертной болезнью, владыка (от 6 ноября 1863 года) писал извещавшему его о сем ректору Академии протоиерею А.В. Горскому: «Господь да поможет о. протоиерею Петру душевне и телесне»²⁰⁷¹; и по кончине его, последовавшей 30 ноября 1863 года, писал обер-прокурору св. Синода генерал-адъютанту А.П. Ахматову: «В Московской Академии недавно преклонился древний столп, – первый магистр первого курса ее, принадлежавший ей в продолжение 49 лет, – протоиерей Делицын скончался»²⁰⁷².

Да, это был подлинно столп, вместе с другими столпами, поддерживавший здание Московской Духовной Академии так долго и с такой силой, крепостью, никогда не искавший своей личной славы, но за то прославивший Академию славой, которая никогда не умрет, ибо касается не скоро текущего и скоро исчезающего, но непреходящего и вечного. В самом деле, если мы припомним, на какой низкой ступени стояло во времена Петра Спиридоновича даже вообще изучение греческого языка и его словесности в наших отечественных светских учебных заведениях²⁰⁷³, то и в этом отношении мы должны признать полную справедливость слов, сказанных мудрым святителем Филаретом, митрополитом Московским, как раз в год кончины Петра Спиридоновича: «в духовных академиях древняя филология стоит нисколько не ниже, чем в историко-филологическом факультете (университетов), – даже в последнем вовсе не изучаются древние

–478–

латинские, греческие и еврейские священные и церковные памятники»²⁰⁷⁴. Если же примем во внимание то обстоятельство, что греческая собственно филология в Московской Духовной Академии, в течение столь многих лет, обращена была по преимуществу на изучение и перевод святоотеческих творений и исключительно почти писаний св. Отцов греческой, восточной церкви и что, благодаря трудам

членов сей Академии, особенно же, скажем опять, Петра Спиридоновича, более шестидесяти объемистых томов сих творений²⁰⁷⁵ уже служат давно духовной пищей сынов православной России, представляя собой богатый вклад в сокровищницу духовной словесности: то должны согласиться, что справедливо и другое слово того же святителя Филарета, которое сказано было два года спустя после кончины Петра Спиридоновича. Это слово сказано было по поводу косвенного укора, брошенного в виду духовно-литературной деятельности в нашем отечестве за то время, причем отзывавшийся о ней назвал религиозно-нравственную литературу у нас лишь «не очень бедной». Святитель на это и заметил: «Он отозвался бы о ней благосклоннее, если бы вспомнил религиозно-нравственную литературу святых Отцов, в обилии перешедших в нашу литературу, особенно посредством новых переводов»²⁰⁷⁶, причем, очевидно, по преимуществу разумеются переводы, бывшие плодом деятельности членов Московской Духовной Академии. И если в отношении к древней филологии в частности со времени кончины Петра Спиридоновича, при надлежащем укреплении основ классицизма²⁰⁷⁷, и светские учебные заведения, особенно же уни-

—479—

верситеты и историко-филологические институты далеко ушли вперед по сравнению с прежним их состоянием: то в отношении к переводу и изучению святоотеческих творений пальма первенства и доселе остается за духовно-учебными заведениями и особенно за духовными академиями, в числе которых далеко не последнее место принадлежит по справедливости Московской.

Мы вчера поминали почивших начальников, наставников и воспитанников нашей Академии, нашей *almae matris*, — поминали, конечно, и тех, которые потрудились в переводе святоотеческих творений. Эти труженики были наставниками тех или других, не всегда и духовных, предметов в Академии. Но все они и были и остаются наставниками, по преимуществу духовными, в более широком смысле. Своими переводными трудами они вводят и нас и всякого православного русского,

читающего святоотеческие творения, или внимающего чтению их, в дух этих творений и во весь объем премудрости, в них заключающейся: в тайны веры Христовой, победившей мир, в глубины облагодатствованного познания, обнимающего собой небесное, земное и преисподнее, прошедшее, настоящее и будущее, Божественное, человеческое и относящееся до всей природы вне человека (физическое), духовное и светское (мирское), – в тайники мира нравственного и нравственной деятельности, как, наконец, и в таинственную, но всегда отрадную и возделенную область христианских чаяний, – в эту христианскую обетованную землю. Это тем более справедливо по отношению к трудам наставников Московской Духовной Академии, что ими переведены творения св. Отцов самой лучшей поры расцвета христианской литературы, о достоинствах которой, внешних и внутренних, я считаю излишним и говорить. Поэтому да не мимоидет и в отношении к нашим наставникам слово св. Апостола: *поминайте наставники ваша, иже глаголиша вам слово Божие, ихже взирающе на скончание жития, подражайте вере их* (Евр.13:7). Будем доброй, и особенно молитвенной, памятью памятовать наших почивших наставников, доставших нам возможность читать на вразумительном для нас языке творения истинных, наилучших служителей,

–480–

выразителей и толкователей вечно действенного слова Божия и подражать вере их, храня их священные заветы и добрые предания, продолжая их святое дело, а доселе здравствующим из трудившихся и трудящихся в том же деле пожелаем жить и в том же духе действовать «многая лета».

Иван Корсунский

Лебедев А.П. Берлинский профессор церковной истории Адольф Гарнак и возбужденные им в настоящее время споры по поводу символа Апостольского²⁰⁷⁸ // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 12. С. 481–520 (3-я пагин.). (Окончание.)

III

Переходим к обзору немецкой литературы, поставившей своей задачей разбор и опровержение заявлений и выводов Гарнака касательно Апостольского символа.

Теодор Цан говорит, что в споре по поводу этого предмета появилось в короткое время «столько брошюр, сколько вырастает в одну ночь грибов» (S. 1). Действительно таких брошюр появилось чрезвычайно много. Больше всего написали противники Гарнака, может быть потому, как выразился один из них, что если бы «люди стали молчать, то камни возопили бы» (Lüdeke, S. 29). У нас под руками находится девятнадцать книжек, написанных этими лицами, начиная от очень маленьких и кончая значительными размерами (более 150 стр.), но мы еще не можем похвалиться, что владеем всей полемической литературой. Разумеется, такая ревность в борьбе с крайними воззрениями берлинского профессора, возбуждает отрадное чувство. Но при этом нельзя не выразить сожаления о том, что лишь немногие произведения полемистов отличаются действительной научной силой, меткостью замечаний и разнообразием аргументов. Такими качествами обладают полемические брошюры следующих лиц: Теодора Цана, профессора эрдангенского университета, Кремера, профессора грейсвальденского университета, Бурка, какого-то протестантского прелата (?).

—482—

Большинство прочих Гарнаковых возражателей или повторяют аргументы сейчас указанных лиц, хотя и не стоят в зависимости от них, или же пробавляются мелкими и детальными замечаниями, задевающими, но не сокрушающими врага. Впрочем ниже мы воспользуемся всей этой литературой,

не пренебрегая и детальными замечаниями, если они обладают некоторой силой и обнаруживают находчивость и долю проницательности в авторах.

Некоторые из рассматриваемых нами оппонентов Гарнака, знакомя читателей с кругом своих научно-религиозных воззрений, знакомят их отчасти и со своей личностью. Заметки этого последнего рода иногда возбуждают некоторый интерес. Так Бауерфейнд, супер-интендант, заявлял о себе, что он один из старейших евангелических духовных лиц, что он достиг восьмидесятилетнего возраста, что скоро уже глаза его закроются, а уста сомкнутся навеки; а говоря так престарелый суперинтендант дает знать, что его слова как бы некое завещание, обращенное к современникам (S. 3). Другое духовное евангелическое лицо, Тауберт, полемизирует против берлинского ученого, не от одного своего лица, а от лица множества протестантских пасторов, с их собственного согласия (как об этом возвещается на заглавном листе брошюры). Третий полемист, Массов, замечает о себе, что он мирянин и не теолог, но знаком с прочими сочинениями Гарнака, но что однако ж вправе отвечать этому последнему, в виду того, что Гарнак в своей брошюре о символе обращается к большей публике и касается такого дорогого для сердца каждого предмета; тот же автор заявляет о себе, что он юрист и прошел высшую школу назад тому 30 лет. (S. 7. 27). Четвертый полемист, Рендторфф, на первых же строках своей книжки сознается, что ему будет чужд тон холодный, но что он станет писать с большим одушевлением и глубочайшим чувством, возбуждаемыми предметом и явно обнаруживаемыми. И действительно, при одном случае, раскрыв свои убеждения, автор не мог воздержаться от восклицания: *kyrieleis!* (S. 6. 20). Автор именует себя в титуле сочинения каким-то «монастырским проповедником».

—483—

Почти все писатели, полемизирующие с Гарнаком, считают своим долгом, защищая Апостольский символ, выразить свои мысли о высоком значении и истинном величии этого древнехристианского памятника. Можно сказать, что они

неистощимы в похвалах этого последнего. Один из защитников символа с пафосом так говорит о значении его: «почти с первых дней церкви Апостольский символ сделался вероизложением, посредством которого каждый христианин запечатлевал в крещении свой союз с Богом, сделался знаменем, вокруг которого группировалось общество верующих, военным возгласом, с которым христиане, как воины Христовы, служили своему небесному царю, лозунгом, по которому исповедники Христа узнавали друг друга во всех странах, как дети одного и того же дома, говорящие одним и тем же языком» (Rendtorff, S. 11). Приверженцы и апологеты рассматриваемого символа именуют его «Библией вmale». Так мы встречаемся с таким замечанием: «если Лютер в изречении евангелиста Иоанна: «ибо так возлюбил Бог мир» и проч. (3:16), как в Библии вmale, усмотрел все содержание Евангелия, то тоже должно оказать и о символе Апостольском» (Lemme, S. 38). Этот последний восхваляется его защитниками за его в одно и тоже время и краткость и полноту: «Отличаясь классической краткостью, ритмическим благозвучием и при том же полнотой, какой нельзя находить ни в каком другом вероопределении, символ Апостольский, по словам лучшего апологета этого памятника, – содержит все то, в силу чего христианин остается христианином, находя себе утешение и радость в том, что Бог совершил чрез Христа и в том, что еще будет совершено Богом чрез Христа же для полного нашего спасения» (Zahn, S. 100). Рассматриваемому символу защитники его отдают великую дань уважения еще и за то, что он «объемлет в кратких и содержательных формулах важнейшие факты божественного Откровения во Христе и потому сделавшись простым популярным выражением христианской веры, в тоже время дает место для возможности, ведя какую бы то ни было честную борьбу, раскрывать глубокое значение вышеуказанных фактов и надлежащим образом выра-

–484–

жать это значение» (Burk, S. 19). Символ, по суждению охранителей его достоинства, приобретает высокую ценность благодаря тому, что он есть несомненный отголосок

древнейшей эпохи христианства. Один из борцов против Гарнака приводит следующие слова норвежского профессора Каспари, о котором принято выражаться: «там, где работал Каспари, другому делать уже нечего», а он именно и работал над историей символов: «Крещальный символ» (т. е. Апостольский) или «Христианская вера», как обычно церковь называла этот символ, свидетельствует, что составляло с самого начала сумму апостольского благовестия и веры христиан». (Cremer, S. 31). В этом отношении большое значение приписывают тому, что символ не содержит в себе «никакой теологии», т. е. что он не заключает в себе положений, создавшихся из необходимости считаться с такими или другими тяжелыми обстоятельствами времени в ходе развития церковного сознания. «Апостольский символ есть единственный символ – говорят в пояснение сейчас высказанной мысли, который не заключает никакой теологии! В этом случае он стоит особняком в ряду других символов. Все другие символы, за исключением Апостольского, возникли среди критических обстоятельств и положения церкви, при которых Отцы делали свое дело (на части символов), дабы засвидетельствовать истину и в настоящем сохранить ее для будущего. Все эти символы имеют целью противопоставить истину тому, что появилось несогласного с ней внутри церкви; такого стремления не существует в Апостольском символе; последний остается верен своей древней цели (служить при крещении), почему задачи прочих символов ему чужды». (Cremer. Zw. Streitschr. S. 8–9). Апологеты Апостольского символа, наконец, высоко ставят его еще и потому, что он позволяет католикам поддерживать религиозную связь с протестантами, а самим протестантам заявлять о своем единении даже со всем христианским миром. Раскрывая первую из указанных мыслей, апологет символа говорит: «пусть мы, лютеране, понимаем символ по лютерански, в духе ап. Павла, а католики понимают по римско-католически; но однако ж мы должны радоваться,

—485—

что протестанты и католики имеют общение по крайней мере в символе» (Thieme, S. 31). «Употребление символа этого

нами служит к рассеянию того воззрения некоторых католиков, что будто протестанты не веруют ни в Бога, ни во Христа» (Thieme, S. 3). Что касается другой, сейчас указанной мысли, то ее высказывает один из ревностнейших защитников символа Апостольского в таких словах: «преимущество этого символа пред большинством других символов, лишь разъединяющих одних носителей христианского имени от других, состоит в том, что он напротив связует во едино всех христиан. У западных христиан всех исповеданий символ этот имеет одинаково господствующее значение. А восточные церкви исповедуют всецело содержание того же символа, хотя и в других формах. В нашем символе и с ним мы исповедуем веру всего христианства» (Zahn, S. 102–103).

Так высоко ставят авторитет символа его апологеты, принимающие на себя задачу опровергнуть воззрения Гарнака, который относится со значительным недоверием к достоинствам данного древнехристианского памятника, усматривая в нем много недостатков. Велик авторитет и значение символа, по суждению его защитников. Чтобы утвердить на прочных основаниях свое воззрение, они должны были со своей стороны разъяснить историю символа в церкви и всесторонне анализировать его догматическое содержание. То и другое они и делают, но не с одинаковым усердием.

Что касается истории символа, то эта сторона дела не богата результатами у наших авторов. Некоторые из них прямо принимают те результаты, к каким приходит Гарнак. «Брошюра Гарнака дает некоторые выводы научного исследования относительно происхождения и развития символа, которые мы с благодарностью и приемлем», говорит один из апологетов (Lüdeke, 4) и на том и кончает речь об истории памятника. В существе дела, как оказывается, мы и не вправе многого ожидать от наших авторов, ибо, по словам лучшего оппонента Гарнакова – Цана, точная история символа есть дело будущего, и притом может быть не близкого будущего. Он выно-

—486—

сит «впечатление, что в обширном кругу теологов ни в течение долгих лет мира, ни во дни горячего спора нельзя

находить достаточно основательного знания дела», и прибавляет: ценного материала для раскрытия дела собрано много, но настоящей истории символа еще нет. «История Апостольского символа, по его словам, должна положить в свое основание как работы, какие уже сделаны, так и работы, которые еще нужно сделать, и тогда впервые будет написана такая история, причем она должна быть чужда духа партийной теологии» (S. 1–3). После этого, очень понятно, что мало нового и интересного могло быть сказано апологетами символа касательно его истории. Более интересное ограничивается некоторыми заметками у двух авторов. Один из них заявляет, что Гарнаку не во всем можно доверять, когда он берется раскрыть историю символа. «Поразительно, что Гарнак – пишет апологет – ни одним словом не упомянул о главном факторе в развитии Апостольского символа; и кто без точного знания этого исторического фактора станет читать книжку г. профессора и сочтет правильным то, что им написано, тот сильно обманится». Какой же этот главный фактор – спрашивает автор и отвечает на вопрос так. В течение нескольких веков символ этот, как святое предание самих апостолов, хранился в тайне. Запрещено было его записывать на бумаге, чтобы предохранить его от профанации со стороны неверных. Текст символа устно передавался от епископа к епископу при хиротонии, от епископов пресвитерам и диаконам, а эти последние научали символу и прочих крещаемых. Содержание его было общеизвестно, это содержание «можно было проповедовать даже с кровли», но самая формула оставалась тайной, известной только верующим. (Bauerfeind, S. 3–4). Что же отсюда следует? А вот что: записывать символ на бумаге стали в церкви поздно; поэтому, разъясняя историю символа, нельзя ограничиваться только письменными документами, как делает Гарнак; эти документы далеко не доводят нас до первых времен появления и развития символа; нужно брать во внимание так сказать неписанную историю символа, и лишь тогда откроется великая древность этого памятника. Без сомнения, требование Гарна-

–487–

кова критика справедливо; но к сожалению сам автор, в силу этого самого требования, приходит к таким выводам, которые не могут заслуживать одобрения. Так он утверждает, что не только так называемая древнеримская редакция символа, но и т. н. ново-римская редакция его (см. об этом первую нашу статью), по их букве составляют произведение св. апостолов, с чем не согласится никто из самых сотоварищей автора по оружию. (S. 10–11). – Как видим, здесь автор со своей полемикой заходит дальше пределов должного; но это не единственный случай у рассматриваемого автора. Борьба с Гарнаком приводит его к явным несправедливостям. Укажем на следующее обстоятельство, весьма интересное и важное и для нас сынов Греко-восточной церкви. Гарнак заявлял, что Греко-восточная церковь не употребляла и не употребляет Апостольского символа и тем старается доказать, что западные церкви не совсем правы, когда излишне дорожат указанным памятником. Главный недостаток этого замечания Гарнака, по нашему мнению, в том, что оно слишком кратко, а потому неопределенно. Но рассматриваемый Гарнаков полемист отнесся к этой заметке иначе. В жару полемики, он решился доказать – как есть – обратное тому, что утверждает берлинский профессор, с присовокуплением некоторых оскорбительных замечаний по адресу Греческой церкви. Полемист полагает, что будто бы Греческая церковь в течение первых пяти веков владела таким же символом, каким владеют по сию пору церкви западные, но что она потом потеряла свое сокровище. Виной такого печального события, по рассуждению полемиста, была деспотическая власть византийских императоров. Критик пишет: Апостольский символ или же формы символа, сходные с ним, «исчезли из этой церкви благодаря императорскому деспотизму: византийский император Зенон своим указом «эпотиконом» строжайше предписал (в 482 г.), чтобы в его царстве при крещении употреблялся впредь лишь один никейский символ, с исключением всяких других символов; а импер. Анастасий (491–518 г.) предписал, чтобы на будущее время в Греции употреблялся при богослужении символ второго вселенского собора». Что же касается за-

явления, сделанного на соборе флорентийском со стороны известного Марка ефесского, что греки «никакого Апостольского символа не имеют и ничего о таковом не знают», то полемист усматривает в словах Марка лишь «поразительное невежество»; и при этом делает такое заключение: «Апостольский первосимвол никогда не хранился в Греческой церкви с такой рачительностью, как в церквах западных» (S. 20–22). Все эти рассуждения полемиста суть плод полемического задора – и правды в них не заключается. Не правда, что будто Зенон предписывал империи употреблять символ никейский: во 1-х он адресовал свой указ не ко всей империи, а лишь в Египет, а во 2-х он говорил о символе Константинопольском, а не никейском (никейский символ почти совсем не употреблялся, в качестве крещального символа, в греческой церкви). Не правда и то, что будто символы поместных церквей в Греции заменены никейским (правильнее: константинопольским), по приказу византийских императоров. «Если мы в настоящее время при крещении читаем, а за богослужением слышим редакцию символа константинопольского (II вселенского собора), то этим мы обязаны собору *Халкидонскому*»²⁰⁷⁹. Это значит, что отмена поместных символов, какие прежде употреблялись на Востоке, и замена их символом II-го вселенского собора произошла по инициативе самой церкви, а не византийских царей и происходит гораздо ранее правления Зенонов и Анастасиев. На другие напраслины и неправды, взводимые разбираемым писателем, можно находить удовлетворительный ответ в следующих замечаниях Т. Цана: «Греческий архиепископ Марк (сказавший известные слова на соборе флорентийском) прав не только в том, что опровергал легендарное западное сказание о происхождении символа прямо от апостолов, но и в том, что не соглашался с воззрением, что будто этот символ в те времена был достоянием всего христианского мира. Определения (т. е. символы) великих соборов (I и II вселенских) уже рано в греческой церкви

заменяли более древние формы символа (поместных церквей) в церковном употреблении и вытеснили их из самой памяти богословов», хотя нельзя не заметить, говорит Цан, что «в существе дела тоже исповедание, на которое на Западе смотрели как на произведение апостолов, довольно долго употреблялось при крещении и в церквах восточных, но не с именем апостольского символа и *не в таких выражениях*» (S. 4–5). Этими последними словами цитируемый ученый хочет сказать, что между Востоком и Западом в течение долгого времени было полное согласие в понимании веры апостольской, а не буквалистическое согласие в тексте символа, – что, конечно, справедливо. Две или несколько отдельных православных церквей всегда согласны между собой в вере.

С большим, иногда решительным и даже блестящим, успехом ведут свое дело полемисты, когда они показывают шаткость, неверность и тенденциозность нападок Гарнака на содержание Апостольского символа. Самое усердие и многосторонность исследования полемистов в этом случае заслуживают полной похвалы.

Первый член символа: «верую в Бога, всемогущего (Вседержителя) Отца, Творца неба и земли», как мы знаем не возбуждает сомнений у Гарнака. По поводу этого члена, он делает лишь то замечание, что будто в церкви скоро потерялось представление об Отце, как отце людей и заменилось более холодным представлением о Нем, как отце мира вообще. Так как Гарнак не делает прямых нападок на первые слова символа, то полемисты, почти все, обходят молчанием вышеуказанное замечание берлинского профессора. Мы нашли лишь в одной брошюре несколько слов, направленных против Гарнака по рассматриваемому случаю. Вот что именно говорит полемист: Представление о Боге Отце, как Творце мира не исключает представления о Нем, как об отце людей; представления эти сливаются и в Библии. Тертуллиан справедливо говорит: «наименование это (Отец) выражает и любовь (*pietas*) и могущество». Представление об Отце, как чадолюбивом в отношении к людям, не исчезало из сознания

церкви и в позднейшее время. Наприм. Киприан карфагенский говорит: «новый человек, возрожденный и
—490—

восстановленный Богу чрез благодать Его, прежде всего именует Его Отцом (в молитве: «Отче»), потому что человек стал быть Его сыном». (Lüdeke, S. 6).

Второй член символа: «И в Иисуса Хр., Его единородного Сына»... Гарнак находит, что в этих словах заключается не тот смысл, какой стали влагать в них только впоследствии. Лишь «после никейского собора стали соединять с выражением: *единородный* мысль о превременном, вечном Сыновстве Христа». Раньше же этого не было. Наприм., «нельзя указать, чтобы около середины II века (эпоха возникновения символа, по Гарнаку) понятие: *единородный* Сын употреблялось в подобном смысле. В это время, если именовали И. Христа «Сыном», говорили о том, что Он «рожден», то имели в мысли исторического Христа и земное Его явление. Следовательно, кто отыскивает в символе учение о «вечном Сыновстве», тот отступает от первоначального смысла памятника».

Защитники символа, конечно, находят, что Гарнак неправ в своих рассуждениях. «Фактически дело стоит не так», пишет один из оппонентов Гарнака. «Правда, что выражение «рожден» в новозаветных писаниях относится всегда к земному явлению Христа: понятие «вечного рождения» чуждо (?) св. Писанию; но этим и исчерпывается позволительное в словах Гарнака. Что с понятием «Христа» нужно соединять представление о Сыне, явившемся на земле — этого доказать нельзя, и даже более: противоположное представление безусловно правильное. Конечно, «Сын Божий» есть понятие мессианское, это — предикат Мессии, но у апостолов Павла и Иоанна это мессианское «Богосыновство» в приложении к Иисусу обозначает премирное и ответное отношение Сына к Отцу, другими словами: мессианское Богосыновство Иисуса, как такое, есть домировое, вечное Богосыновство. Этот результат в экзегетическом отношении составляет неотъемлемую принадлежность Нового Завета: требует доказательства не этот, а противоположный результат, что и должно бы составлять

задачу Гарнака. От самого начала христианских времен верующие называются такими, которые «призывают имя Господа И. Христа» (1Кор.1:2. Деян.9:14 и др.), т. е. такими, которые молятся Ему;

—491—

но молиться можно только тому, кто Бог, а кто Бог, тот вечен, ибо обожествление человека с точки зрения Ветхого и Нового Завета есть мысль богохульная, которой и следа нельзя искать в Писаниях Нового Завета». (Cremer, S. 26. 27). Другой полемист обращается в борьбе с Гарнаком – к данным церковно-историческим и здесь находит основания для опровержения вышеприведенных воззрений разбираемого ученого. «То правда, говорит он, – что определенное формулирование учения о превечном рождении Сына произошло на Никейском соборе. Но если «Богосыновство» Иисуса Христа является здесь в качестве члена веры, то однако ж это могло случиться лишь при условии, что подобное учение возникло и распространилось ранее того: исповедание сердца потом уже стало формулой веры. И действительно, еще с самого начала церковь старалась уяснить для оглашаемых учение об отношении Сына к Отцу, пользуясь для этой цели различными образами. Удобнее всего этому назначению служила теория эманации, которой особенно придерживался Тертуллиан. Объясняя отношение Сына к Отцу, он говорил: как свет от света, так и Дух от Духа, и Бог от Бога возжигается. Этот образ понимания начал приобретать господство и постепенно сделался так сказать традиционным эгзегисом и стереотипной формой выражения учения. Разумеется, подобные сравнения не могли делать догмат вполне ясным, но верующие удовлетворялись и этим, помня слова Писания о Сыне Божиим: «род же Его кто исповесть»! (Lüdeke, S. 7–8).

Третий член символа: «Зачатого от Святого Духа, Рожденного от Марии Девы». – Большинство протестантов в борьбе с Гарнаком, объявило этот член символа «основанием христианства», «краеугольным камнем, о который сокрушается вся мудрость века сего». Понятно, после этого, что на защите этого именно тезиса сосредоточены все лучшие силы

протестантской науки. Аргументы, которыми пользуются в этом случае апологеты символа, тверды, замечательно разнообразны и неистощимы, а подчас и блестящи. Успех апологетов тоже нужно признать совершенно несомненным.

Гарнак, приводя слова символа: «Зачатого от Св.

—492—

Духа» и пр. заявляет: «здесь как факт утверждается нечто такое, что многим верующим христианам представляется невероятным».

Неужели?!

Сангвиник-полемист (Рендторфф) не может без внутреннего содрогания слушать такие речи. Если Иисус не родился чудесным образом от Девы, то значит, что «Он родился от Иосифа и Марии, подобно тому как рождаются прочие люди; но это утверждение — пишет он — причиняет величайшее оскорбление христианскому сознанию. Если Христос — человек, как и я, то я не могу верить в Него в точном смысле этого слова, то я не могу молиться Ему, ибо поклоняться человеку есть идолослужение, — то я перестану быть христианином. Да защитит нас Бог от новой религии без Христа, притом от такой религии, которую создали сами же люди чрез устранение того, что им во Христе не угодно» (20). Отрицать, что Христос родился от Девы, значит — по энергическому выражению другого полемиста — «наносить верующему человеку удар кулаком в лицо» (Taubert, S. 14). Неверие в чудесное рождение Христа, по рассуждению третьего полемиста, есть не больше, как выражение бессилия современной отрицательной теологии. Эта последняя поставила себе целью объяснять евангельские чудеса так, чтобы они стали для нас удобопонятны и сообразны с требованиями простого рассудка. Так эта теология величайшее из чудес — воскресение Христа истолковывает в том смысле, что Христос по смерти телесной, как Дух начал обитать у Бога и в сердцах верующих. Но эта же самая теология «не может отыскать подобной лазейки, когда встречается с учением: Зачатого от Св. Духа и проч., а потому прямо отрицает это учение, вступая в борьбу с Апостольским символом». (Wohlenberg. S. 5). Или: по объяснению одного из сейчас

указанных полемистов отрицание рассматриваемого чуда есть результат проникновения в среду теологов натуралистических воззрений, – частнее: дарвинизма. «Этому натуралистическому мировоззрению и принесен наконец в жертву член символа: Зачатого от св. Духа»... (Taubert, S. 7). – Уже простой здравый смысл, по суждению апологетов, должен

–493–

удостоверить, что «невероятное» для Гарнака, имеет всю достоверность. Что мы должны были бы думать о самом Христе, если бы Его происхождение было таково, как полагает берлинский ученый? «Вместо нравственного образца Христос стал бы лишь ужасным примером сумасбродного (schwärmerisch) высокомерия; ибо если муж, родившись как плоть от плоти, подобно нам всем, станет возвещать нам, что он имеет прийти на облаках небесных, то что мы должны думать о таковом»? (Burk, S. 12). Этот же полемист замечает еще: «Между иудеями была распространена клевета, на которую, по-видимому, делает намёки уже и Матфей в начале своего Евангелия, что Господь наш был незаконным дитятей Марии. Спрашивается: не есть ли это прямое, но злонамеренное извращение именно христианского верования в рождение Христа от Девы? И разве эта клевета не служит доказательством того, что указанная вера уже существовала в церкви первохристианской»? (ibid. 11). Другие критики разбираемой ложной мысли Гарнака обращаются к первохристианской истории и здесь ищут и находят сильные аргументы против сводомысленного ученого. Так Цан разъясняет: «Можно утверждать, что в течение первых четырех веков церковь не имела ни одного учителя и никакого религиозного общества, которые хотя бы с кажущейся справедливостью являлись носителями первоначального христианства, и которые бы держались другого воззрения на образ рождения Христа кроме того, что Он зачат от св. Духа и родился от Девы. В эти времена только такие лица иногда учили иначе, которые извращали все представления о земной жизни Христа. Таков был Керинф, который отличал человека Иисуса от Спасителя Христа, который утверждал, что страдания

принимал только первый, но что второй был чужд им, и который смотрел на человека – Иисуса, как на форму, позволявшую обнаруживать себя действительному Спасителю. Этот лжеучитель утверждал, что человек Иисус был сын Иосифа. По свидетельству Иринея, Керинф считал делом невозможным рождение от Девы и потому высоко ставил Евангелие Марка за то, что оно молчит об этом. Следует еще припомнить рассказ св. Поликарпа о Иоанне

–494–

Богослове: когда апостол пришел в Ефес в баню и увидел здесь Керинфа, то тотчас же удалился отсюда, сказав: «убежим, пока не обрушилась баня, в которой находится Керинф, враг истины». Древний Керинф – многознаменательно замечает Цан – не такое редкое явление среди наших новейших богословов» (S. 55). Кремер со своей стороны указывает, что в древности, кроме Керинфа, подобных же воззрений держались Карпократ и некоторые евиониты, но при этом выразительно замечает, что за то в недрах самой церкви никогда не обнаруживалось такого же отступления от истины. «Этот факт сам по себе, не говоря уже о новозаветных Писаниях, приводит к заключению, что в учении о безмужнем рождении Христа имеем выражение первоначального и единодушного убеждения первенствующей церкви, если не станем смотреть на Керинфа, Карпократа и еретический эвионизм, как на представителей и носителей первохристианской веры и как на охранителей апостольского предания в рассматриваемом отношении, – что, конечно, было бы очень странно» (Cremer, S. 23–24). Единственным, сколько-нибудь знаменитым богословом, принадлежавшим к церкви, но учившим, согласно с Керинфом, был, по изысканиям Цана, Фотин сирмийский (в IV в.). Он считал Иисуса человеком, происшедшим от брачного сожития Иосифа и Марии, но обожествленным благодаря Его высоким нравственным достоинствам. Юлиан отступник отдавал дань уважения Фотину и называл его разумным богословом. Этот лжеучитель придал христианской теологии салонный вид и открыл ей доступ во дворец язычествующего императора» (S. 57). Подводя итог своим рассуждениям по данному поводу Цан замечает: «весьма

задолго до того времени, когда христиане начали создавать какие-либо теории о рождении Христа, и задолго раньше, как к вопросу о чудесном рождении Христа начали приплетать чуждые исторического значения выводы относительно Марии и сыновей Иосифа, так называемых братьев Иисуса, вера во Христа, сына Девы, была верой всей христианской церкви. Да и могла ли вообще существовать церковь без такой веры?» (ibid.). Таким образом, вопреки мнению Гарнака, необходимо признавать,

—495—

что учение о безмужнем рождении Иисуса составляет принадлежность первохристианского благовестия, а потому оно справедливо нашло место в древнейшем символе.

«Сам Христос, возвещая евангелие народу, не упоминает о Своем рождении от Девы» (Гарнак).

Верно.

«И ученики Его, проповедуя евангелие, поступают так же» (он же).

Совершенно верно.

Но почему Христос не говорит об этом? «Известно, что Христос возвещая евангелие народу, Свою проповедь не открывал словами: не считайте Меня за Иосифова Сына». Вообще Его проповедь не речью о Нем самом начиналась, но благовестием о том, что с Его пришествием наступает царство Божие» (Zahn, 66). Да и пристойно ли Ему было Свою проповедь о царстве Божием открыть возвещением о Его чудесном рождении? «Он поступал так, как поступают вообще все благородные натуры: не говоря о том, кто они по происхождению, они делами показывают – кто они» (Grau, 9–10). «Можно думать, что известного рода скромность (Zartgefühl) удерживала Господа от публичных речей пред толпой о Своем рождении. Христос держался мудрого педагогического правила: ведь, Он и со Своей проповедью о Его мессианстве не выступал слишком решительно, стучась в закрытые двери» (Wohlenberg, 20). Да и какое впечатление могло бы иметь на слушателей возвещение с Его стороны о своем чудесном рождении? Если бы к Его проповеди примешивалось

возвешение об этом событии, то пожалуй это Его собственное свидетельство вместо веры порождало бы лишь сомнение касательно события (ibid. 14). Но хотя Христос прямо не говорил об этом, однако из Его речей о мессианском Его достоинстве легко было выводить требуемое «заключение, каковое заключение, под управлением Духа Божия церковь и действительно сделала. Наприм., Христос говорил о Себе: «Я исшел от Отца и пришел в мир» (Ин.16:28). Когда же Иисус, как Он сам говорит, исшел от Отца и пришел в мир? Конечно, не когда-нибудь еще, а именно когда Мария зачала от св. Духа и ввела Его в мир в качестве ди-

—496—

тяти? И разве можно отличать рождение Христа от Его явления во плоти»? (Taubert, S. 16–17). Наконец, ничто не препятствует делать догадку, что хотя открыто пред народом Христос и не говорил о разбираемом факте, но что в тесном кругу своих учеников, говоря о Своих отношениях к Иосифу и Марии, Он не хранил несокрушимого молчания о своем плотском рождении (Zahn, S. 67).

Почему ученики Христа, проповедуя евангелие людям, тоже не говорили о чудесном рождении Христа, – для этого есть достаточные основания. О проповеди апостолов мы больше всего знаем из книги Деяний: здесь помещены те речи, какие произносили Христовы проповедники, обращаясь к иудеям и язычникам. Но все ли речи? Нет, только *первые* речи, с какими проповедники обращались к оглашенным (А. Wuncken, S. 19). А в таких речах не могло быть места для свидетельствования о рождении Христа от Девы, вообще в них не указывается никаких фактов из жизни Христа, которые предшествовали проповеди Иоанна Крестителя и крещению Иисуса. (Деян.2:14–36; 3:12–26; 10:31–43 и т. д.). И это не случайность. «Каждый рассудительный миссионер начинает свою проповедь с того, что пробуждает совесть и привлекает сердца к вере, а не с того, что только требует веры, и не с того, что может возбуждать противоречие и даже насмешки. И в наше время ни один миссионер не начинает своего дела с проповеди о благовещении. Проповедь о рождении Христа от Девы, нет

сомнения, принадлежала к кругу тех предметов, о которых принято было говорить в тесном кружке уверовавших и уже крещенных (1Кор.2:6). Если же так, то отсюда однако ж не следует делать заключения, что апостолы мало обращали внимания на то, как кто из обращаемых будет потом думать о земном происхождении Христа. Мы очень твердо знаем, что между членами первохристианской церкви не было никаких разногласий по отношению к Лицу И. Христа» (Zahn, S. 67).

«Нельзя находить соответствующих указаний ни в Евангелии Марка, ни с какой-либо уверенностью в Евангелии Иоанна» (Гарнак).

—497—

Это правда, что в Евангелии Марка нет рассказа о чудесном рождении Христа, но такое явление легко объясняется. «При несомненном стремлении в возможно-кратких чертах описать замечательнейшее из жизни Иисуса, евангелист естественно пропускает то, что служило так сказать священным порталом для высокого, входящего гостя. Опуская изображение всего того, что случилось со Христом до крещения Его, евангелист мог извинять себя тем, что о новорожденном, не достигшем развития Дитяти, ничего еще нельзя сказать» (?! Lüdeke, S. 13). Что касается Евангелия Иоанна, то как мы сейчас видели, Гарнак говорит с некоторой неуверенностью о том: можно или же нельзя находить здесь требуемые указания? Очевидно, сам он сомневается, что будто в этом Евангелии нет указаний на чудесное рождение Христа. И действительно, колебание немецкого скептика имеет очень серьезные основания. «Если возникало даже мнение, что четвертое Евангелие имеет гностическое происхождение и учит по-докетически, что Иисус не происходил и не родился, то само по себе понятно, что в нем не может быть учения об обычном рождении Христа» (Grau, 11). Далее: «если мы взвесим все изречения Иисуса в четвертом Евангелии, в которых говорится о превечном бытии Сына у Отца и Его посольстве в мир, в которых усвоится Ему наименование Слова, сделавшегося плотью, то как мы истолкуем эти изречения без допущения чудесного рождения Христа?» (Burk, 10–11). Еще: «В 13 стихе 1-ой главы евангелист признает детей

Божиих, т. е. верующих во имя Христово – такими, которые не натуральным образом родились, но родились от Бога. Если так говорит он о верующих, то тем более тоже он сказал бы о Христе, воплотившемся Сыне Божиим, если бы у него была прямая речь о рождении Иисуса (Knauer, 38). Один из полемистов против Гарнака весьма уместно припоминает, что сам этот скептик не далее как в 1892 году в одной журнальной статье писал, что в выражении Иоанна: «Единородный» можно находить вероятное указание на чудесное рождение Христа по плоти (Wynneken, S. 19).

–498–

«Генеалогии Иисуса, находящиеся у Матфея и Луки, доводятся до Иосифа, а не Марии» (слова Гарнака).

Этимися словами Гарнак хочет сказать, что генеалогические таблицы у сказанных евангелистов исключают представление о рождении Христа от Девы, когда прямо доводят их до Иосифа, одного из потомков Давидовых. Если родился от Иосифа, значить не от Девы – как бы так вещает немецкий рационалист. Задача защитников символа и оппонентов Гарнака, в виду этого, состояла в том, чтобы показать: какой смысл имеет указание двух евангелистов на Иосифа, как плотского отца Иисусова. За эту задачу и берутся апологеты. Они так рассуждают: «Генеалогии Иисуса у двух евангелистов (Мф.1; Лк.3) имеют последним заключительным звеном Иосифа, а не Марию. Оба эти евангелиста ясно показывают, что Иисус, как сын Иосифа, есть прямой потомок Давида, но они же вполне дают разуметь, что сын же Иосифов есть Иисус не потому, что Иосиф родил Его, а потому, что Иисус родился от Марии, которую Иосиф наименовал своей женой. Так как такого внешнего факта было достаточно для Иисуса при выступлении Его на деятельность среди иудейского народа, – поскольку это заграждало уста ожесточенным врагам Его, опиравшимся в своем противодействии Ему на том, что Он не потомок Давида, – то этого же было совершенно достаточно и для двух указанных евангелистов». (Zahn, 65). В частности апологеты стараются раскрыть истинный смысл рассказа, находящегося в I главе евангелиста Матфея, с целью отразить вышеуказанное

возражение Гарнака. «Точка зрения, с которой Матфей рассматривает всю евангельскую историю – говорят наши апологеты – есть не простое исповедание, что Иисус есть обетованный Мессия. Ясно проведенная точка зрения, начиная от первых страниц Евангелия до последних, – есть точка зрения апологетическая, а вместе с тем и полемическая. То, что Матфей неприкровоенно выражает, когда говорит о воскресении Христа (28:11–15), подобное же находит читатель и повсюду между строк. Тема евангелиста была такая: «пренебрегаемый с самого же начала Иудеями, отверга-

–499–

емый своим народом и таким образом сделавшийся соблазном для Иудеев, поносимый и по смерти – Иисус, несмотря на то, есть Мессия. *Только под таким углом зрения и следует понимать первую главу Евангелия Матфея.* В немногих простых словах, не производящих необыкновенно сильное впечатление на читателя, евангелист в 1:18–21 описывает страшную опасность, что Тот, Кто предназначен стать Спасителем, искупить народ Свой от грехов его, что это самое Лицо будет объявлено незаконным Сыном, так как этому Лицу предстояло родиться в то время, когда мать Его могла быть отвергнута своим добросовестным женихом, за предполагаемую ее неверность. Но то, что с обычной точки зрения являлось безмерно зазорным (зачатие помимо мужа), это самое было святым делом самого Бога, исполнением пророческих обетований. В виду таких обстоятельств нужно было одно: именно, чтобы и для тех, кто не признавал этого дела за дело Божие, за исполнение пророчеств, чтобы и для таких пресечен был путь к клевете. Так и совершилось. Велениями Божиими опасность устранена: Мария Дева родила Сына своего, после того, как Иосиф признал Ее своей законной женой и принял ее к себе». Вот смысл рассказа евангелиста Матфея о Иосифе. «Этой апологетической цели должно служить, по мысли евангелиста и то родословие, которое помещено в первых стихах его Евангелия». (ibid. 59).

«Нет (указания на чудесное рождение Христа от Девы) в посланиях апостола Павла и вообще во всех посланиях

новозаветных» (это аргумент Гарнака).

Так. «Но если источники о чем-нибудь молчат, следует ли отсюда, что они отрицают то, о чем молчат? Всякое *argumentum e silentio*, как известно, слабо», замечают апологеты. «Да и позволительно ли вообще искать в посланиях Нового Завета сформулированные члены христианской веры? Послания были писаны по случайным обстоятельствам» (Lüdeke, S. 10). «В своих посланиях апостолы лишь напоминали о том главным образом, что ими было проповедано верующим в предшествующей проповеди, а почему многое было понятно читателям и без сообщения подробностей» (Wyneken, 19). Представ-

—500—

ляется однако важным уже и то, что хотя «в посланиях и нет речи о сверхъестественном рождении Господа, но за то не говорится и о том, что рождение это было обычным, естественным» (Massow, S. 12). – Обращаемся к посланиям Павла в частности. Павел не говорит в них о чудесном рождении Христа, но отсюда не следует делать вывода, что апостол не знал или не разделял рассматриваемого верования. Обыкновенно, «принимают, что Павел обратил в христианство и крестил бывшего прежде язычником – Луку. Во всяком случае этот последний был многолетним спутником и помощником Павла в его благовестнических путешествиях. И ужели же мы допустим, что Павел не имел веры Луки, возвестившего в своем Евангелии о известном факте? Больше достоверности принимать обратное. По мнению Тертуллиана и Евсевия Павел оказывал такое же влияние на составление Евангелия Лукой, какое Петр на составление Евангелия Марком. Неужели и после этого станем думать, что проповедь Павла была иной по сравнению с проповедью Луки?» (Walch, S. 22). Нужно помнить, что ап. Павел «ни в одном послании не излагает истории Господа Иисуса». Понятно, что у него нет ясного указания на рассматриваемый факт. Одно можно сказать, что его проповедь опирается на этот факт, как на необходимое условие его апостольского дела (Lüdeke, 11. Zahn, 64). Важно также и то, что слегка касаясь земного «происхождения Христа, Павел не

упоминает об Его земном отце, но лишь о Его матери» (Wohlenberg, 23). Впрочем это замечание апостола Павла о матери Иисуса создает некоторые экзегетические затруднения, устранить которые считают своей задачей противники Гарнака. Оно находится в послании к Галатам (4:4). Здесь апостол в немногих словах касается «некоторых исторических обстоятельств, при каких Бог послал в мир своего Сына, причем Павел вместе с упоминанием Бога, как Отца посланного Сына, упоминает еще только о «жене», которая родила Последнего. Апостол говорит здесь не: «родившийся от девы», а «родившийся от жены». Нужно заметить, – в разъяснение дела, – что употребление в

–501–

настоящем случае выражения: родился от Девы – было бы не кстати. Ибо Павел говорит здесь не о различии Сына Божия от остальных людей, но о равенстве и одинаковости Его положения с положением тех, кого Он искупил: Он так же был под законом, как и сами Израильтяне». По устранении этих затруднений, в рассматриваемом тексте послания к Галатам апологеты находят нечто очень благоприятное для подтверждения учения о чудесном рождении Христа. Они задают себе вопрос: почему здесь говорится о матери Христа, когда связь речи ясно требовала упоминания об израильском муже, отце Его, который родил и воспитал Его в законе? Почему? Конечно потому – отвечают апологеты, – что в мышлении Павла подле небесного Отца Иисусова не оставалось никакого места для Иосифа, как родителя того же Иисуса» (Zahn, S. 64–65).

Пятый член: «Снисшедшего во ад».

Гарнак: этот член внесен в символ только в середине IV века. «Под словом: «ад» в древности, по моему мнению, никто не разумел настоящего ада, а преисподнюю, царство мертвых. Как самостоятельный член, стоящий подле других членов, он не выразителен (zu schwach), и потому по праву отсутствовал в символах до Константина; и в настоящее время он вызывает не одинаковые толкования».

Берлинский ученый наклоняет речь к тому, что рассматриваемый член следует совсем изгладить в символе. – Апологеты со своей стороны доказывают, что член этот имеет глубокий смысл и вполне оправдывается свидетельствами Св. Писания Нового Завета. Не будем приводить те свидетельства св. Писания, на которые опираются апологеты: они известны, а передадим лишь сущность их рассуждений, вызванных замечаниями Гарнака. Учение о снисхождении Христа во ад после Его смерти (до воскресения), оправдывается следующими религиозными требованиями: 1) «Если Иисус был действительным человеком, то душа Его, по разлучении ее от тела, должна была снизойти в царство душ умерших людей, или, так как мы можем говорить не иначе как становясь на точку зрения пространственных отношений, – в царство мертвых,

–502–

во ад. Сам Христос и апостолы говорили об аде, как о таком месте, которое ни для кого не требует объяснений (следуют цитаты). 2) Христу принадлежит «владычество и над мертвыми и над живыми» (Рим.14:9). Так как мы не сомневаемся, что в загробном мире души сознают сами себя и сознают свои отношения к другим, то они должны были глубоко почувствовать, что Господь явился среди них как бы они были живыми. «Несть Бог, Бог мертвых, но Бог живых» (Мф.22:32). 3) «Если Христос есть Спаситель всего человечества, то и поколения, умершие до Христа, в особенности члены церкви, жившей надеждой на Него, должны были вступить в известные отношения к Нему, Его спасительному делу и Его царству. Священное Писание достаточно удостоверяет в этом» (приводятся цитаты). «Вера христиан без учения о снисхождении Христа во ад будет, не полна» (Zahn, 73–74). Другие апологеты указывают на то, что в символе учение о снисхождении Христа во ад выражено с такой простотой, что этим исключается возможность строить какие-либо фантастические догадки по этому поводу. «Здесь не заметно стремления служить простому любопытству, но говорится об одном из фактов спасительного дела Христова» (Burk, 13). Впрочем нужно сознаться, что попытки наших апологетов точнее определить: для кого именно

Христос снисшел во ад, нельзя назвать удачными. Так один из них, приводя слова из первого послания ап. Петра: 1:3и д.; 4:6, спрашивает: «о каких умерших здесь говорит апостол? обо всех? Нет, но лишь о тех, которые, «некогда были непокорны ожидавшему их Божию долготерпению» (ibid. 3, ст. 20). Следовательно, нельзя допускать, что снисшествие во ад было – пишет апологет – ради праведных Авраама, Моисея, Илии, Эноха. Напротив св. Писание свидетельствует, что Моисей и Илия беседовали с Господом на горе Преображения, что Лазарь отнесен был ангелами в лоно Авраамово» и пр. (Walch, 12). Значит, Христос снисшел ради грешников. Совсем иначе рассуждает другой апологет. Он пишет: «Христос освободил ветхозаветных верующих, которые и здесь жили надеждами на Него, освободил из лона Авраамова (из преисподней – поясня-

–503–

ет автор. Sic!) и ввел их в рай» (Rendtorff, S. 24). Очевидно, этот апологет понимает не грешных, а, праведных. Повредят ли успеху полемики такие разногласия апологетов – сказать трудно. Но во всяком случае нужно сказать, что учение о снисшествии Христа во ад принадлежит к трудным вопросам богословской науки.

Седьмой член: «Вознесшегося (Восшедшего) на небо»...

Гарнак: здесь находится «отступление от древнейшей христианской проповеди. В древнейшем благовестии вознесение не составляло особого члена веры. Критика текста новозаветных Писаний показывает, что рассказ о вознесении – позднейшая вставка. И впоследствии у христиан не было ясного представления о том, когда последовало вознесение: некоторые думали, что оно случилось спустя 18 месяцев по воскресении. Вознесение, по представлению древних христиан, было фактом тождественным с седением Христа одесную Отца: когда хотели сказать, что Христос получил владычество и силу на небе и на земле, то для обозначения этого говорили: Он вознесся *или* же Он воссел одесную Отца».

Апологеты же так опровергают Гарнака. «Учение о вознесении Гарнак считает за отступление от первоначальной проповеди, в которой будто бы не встречается такого члена

веры; но это совершенно несправедливо. О вознесении проповедовали и Петр (1Петр.3:22), и Павел» (1Тим.3:16; Ефес.4:8) (Walch, 20). Притом же: «Господь сам предсказывал, что Он отыдет к Отцу, что Он превознесется, и что как превознесенный будет пещися о спасении верующих – все это было общим учением апостолов. Без таких верований вообще не могла бы и возникнуть христианская церковь. К этому еще нужно добавить: так как посредством воскресения Христос опять возвратился к жизни на земле (?), то Его превознесение должно было мыслиться, как особый акт в Его истории» (Burk, S. 14). В этих последних словах у цитируемого полемиста, нельзя, к сожалению, находить ясного различия между вознесением и седением Христа одесную; а как скоро такого различия не указано, полемика против Гарнака своей цели не достигает. Впрочем, что опущено из внимания этим полемистом, –504–

то достаточно восполнено другими, которые дают отпор Гарнаку и в некоторых иных отношениях. Так Кремер не оставляет без соответствующего рассмотрения заметку берлинского профессора о критике текста, будто бы благоприятствующей воззрениям этого последнего. Он говорит: Гарнак, упоминая о критике новозаветного текста имеет в виду то, что по мнению некоторых ученых заключительные стихи Евангелия Луки, где рассказывается о вознесении, суть позднейшая вставка. «Но следует ли на подобном основании аргументировать против исторического значения рассказа об этом событии – это еще вопрос. Ибо критика текста еще до сих пор не доказала, что рассматриваемое место в Евангелии Луки – действительная вставка. Не сделал ли Гарнак – иронически замечает полемист – какого-либо открытия в области критики текста, открытия, с которым незнакомы другие»? Тот же полемист справедливо упрекает Гарнака за то, что он, указывая на разнообразие представлений о времени, проведенном Христом на земле по воскресении, не объясняет, у кого встречается известие о 18-месячном промежутке, протекшем между воскресением и вознесением. Если бы Гарнак указал, что последнее известие встречается лишь у гностиков, то этим бы

он доказал, что он не имел намерения пускать пыль в глаза невеждам». Наконец полемист опровергает предположение этого ученого о том, что будто вознесение и седение одесную два названия одного и того акта, по воззрению древних христиан. «Хорошо, по крайней мере, и то, замечает полемист, что Гарнак не отождествляет вознесения с воскресением. Как скоро же он признает плотское воскресение Христа, как отдельный акт, то он вынужден признать и вознесение, не смешивая это последнее с седением одесную. Ибо воссесть одесную Отца Христос мог не иначе, как чрез удаление от земли, чрез вознесение. По несомненному свидетельству новозаветных книг воскресение Христа было ничем иным, как возвращением Его к этой (земной) жизни. А если так, то Христос должен был вознестись отсюда, чтобы воссесть одесную Отца» (Cremer, S. 18–21).

Девятый член символа: «Верую во Святого Духа».

—505—

Гарнак: «в символе Дух св., по-видимому, понимается не как лицо, а как сила и дар. Так и действительно должно быть. Нельзя указать, чтобы во II веке признавали Духа св. личностью. Подобное представление даже большинству христиан IV века было неизвестно. Кто принимает, что в символе есть учение о трех лицах Божества, тот объясняет символ вопреки его первоначальному смыслу».

Апологеты легко разрешают возражения, нагроможденные берлинским ученым в приведенной тираде. Они соглашаются с ним, что в Новозаветных Писаниях прямо не говорится, что Дух св. есть ипостась, как выражались во времена древней церкви, или лицо, как выражаемся мы; но что же отсюда следует? «Неужели решимся утверждать: потому и понятия о личности не встречается, что не было самого предмета? Философ Якоби в свое время с особенной тщательностью стал раскрывать учение о личном Боге, с каким учением потом вынуждены были считаться и богословие и философия. Следует ли отсюда, что раньше неизвестен был самый объект»? (Cremer, S. 11). Ясно, что «Лицом, а не даром прознается Св. Дух и в повелении Христа крестить *во имя Отца* и т. д., так как невозможно

представить себе, чтобы повелевалось крестить во имя двух лиц и одной Силы. Как личность, Дух св. исповедуется и в символе, ибо простое сопоставление здесь Духа с Отцом и Сыном должно всякого разумного человека приводить к этому выводу. Конечно, нельзя отрицать, что и тогда в среде церкви встречались идиоты (!), считавшие Духа – силой, об этом можно судить по явлениям нашего времени» (Lüdeke, 20). Дальнейший анализ символа Апостольского и изречений св. Писания Нового Завета дает апологетам могущественные средства для борьбы с противником. «Уже самое течение речи в символе, пишет один из полемистов, – говорит против Гарнака. Здесь читаем: верую в святого Духа после того как говорится: верую в Бога Отца и в Иисуса Христа; ясно, что здесь Дух св. сопоставляется Богу Отцу и Сыну, как третье божественное лицо». Автор при этом обращает внимание на то, что в тех членах символа, в которых из-

–506–

лагается учение о Боге Отце и Сыне встречается предлог: *в*; такой же предлог читается в члене, где находится учение о Духе. Во всех же прочих членах, где исповедуется вера в исторические или теоретические истины христианской религии, такого предлога не встречается. Очевидно, указанная частица поставлена в символе там, где она стоит, – не случайно, а с целью выделить верования в божественные Лица, от верований в христианские истины (Collmann, S. 20). Противники Гарнака для доказательства того, что Дух есть лицо, ссылаются на многие изречения Нового Завета: из числа этих изречений укажем только на два. Иисус Христос в прощальной беседе с учениками, описанной Иоанном, именует Духа св. «иным Утешителем», следовательно, здесь Дух, как лицо, ясно отличается от другого лица, т. е. Христа (ibid. 21). Или: если Господь говорит: «истинно говорю вам: будут прощены сынам человеческим все грехи и хуления; но кто будет хулить Духа святого, тому не будет прощения во век» (Мк.3:28–9), то можно ли отвергать учение, что «Дух есть Бог», т. е. личность (Walch, 15)? Из всего вышеизложенного, полемисты делают следующий вывод, совершенно противный мнению Гарнака:

«различение трех лиц Божества в церкви существовало с самого начала, хотя слов: лице и Троица в Библии и в Апостольском символе и не встречается» (Collmann. 21), Обращаясь к церковной истории полемисты, в противоположность Гарнаку, указывают много следов раскрываемого учения и до IV века. Монтанистический спор II века о Параклите свидетельствует, что вера в Духа, как лицо, живо сознавалась христианами этого времени. Св. Ириней говорит о Духе, как лице: «Один Бог Отец, и Один Сын, и Один Дух». Тот же отец, рассуждая о том, почему говорится в кн. Бытия: «сотворим (множ.) человека», еще яснее пишет, что с Богом Отцом был Сын *secunda persona* – и Дух – *tertia* (т. е. *persona*). Подобное же указывается у Тертуллиана. Что касается IV века, в котором, по словам Гарнака, многие христиане не считали Духа святого личностью, то наши апологеты в опровержение скептического ученого – замечают: «Многие христиане не считали! Да много ли дошло

–507–

до нас церковных сочинений от IV века? Христиан были тысячи, а сочинений их мы знаем очень немного» (Collmann, S. 21. Lüdeke 20–21. Walch 15).

Двенадцатый член символа: в «воскресение плоти»... Возражения Гарнака: «Павел пишет: «скажу вам, братья, что плоть и кровь не могут наследовать царствия Божия, и тление не наследует нетления» (1Кор.15:50), и в Евангелии Иоанновом написано: «Дух животворит, плоть не пользует нимало» (6:63). В понимании восстания из мертвых, как «воскресения плоти» – замечает этот критик символа – послеапостольская церковь, следовательно, выступила за пределы, каких держалось древнейшее благовестие. Многие свидетельства показывают, что в древнейшую эпоху церкви вместо выражения: «воскресение плоти» употреблялось выражение: «вечная жизнь». После этого Гарнак дает разуметь, что член этот следует изгладить.

Один полемист, начиная опровергать Гарнака по этому поводу, справедливо спрашивает: «кому в настоящем случае не придут на мысль слова Господа об отцеживании комаров»?

(Burk, 16). Другие оппоненты скептического ученого указывают на то, как не новы нападки на христианское учение о воскресении мертвых. Еще «Маркион старался отвергнуть учение о воскресении плоти, т. е. тела, и утверждал, что блаженную жизнь получит только душа. Главным основанием для Маркиона и ему подобных служили слова Павла, что плоть и кровь царствия Божия не могут наследовать. Во времена Иринея все противники христианского учения о воскресении мертвых опирались на эти же слова. Вражда против этого учения была коньком и для манихеев; но с особенным упорством на этом же коньке стали гарцевать протестантские теологи XIX века; они пошли еще далее и стали утверждать, что учение о воскресении плоти стоит в противоречии с вышеуказанными словами Павла. Правильный ответ на это недоразумение дан уже давно св. Отцами от Иустина до Августина; они разъяснили, что восстать (в день общего воскресения) может только то, что подверглось падению. Бессмыслица говорить о воскресении мертвых, если под этим воскресением понимать бессмертную жизнь искуплен-

–508–

ных душ, разлученных посредством смерти от своих тел. Что касается указанных слов апостола, то уже Августин объявлял, что стоит только целиком прочесть главу, где заключаются эти слова и все затруднения исчезнут. «Ты только прочти – замечал Августин, – и в толковании не будет надобности, ибо предмет не темен». Под «плотью и кровью» здесь, как и везде в библии – пишет наш полемист – разумеется человек, каков он по своей природе, т. е. греховный, не воспользовавшийся плодами искупления. Чтобы человек мог сделаться наследником царствия Божия, он должен подражать в своей жизни второму Адаму, носить в сердце своем воскресшего и преобразившегося Христа. Сообразно с этим христиане, по учению апостола, ожидали, что по воскресении мертвых они будут иметь такое же тело, какое имеет воскресший Христос», (Zahn, S. 97–98). Правда, символ употребляет такое выражение, которое как будто бы показывает, что он держится других представлений о воскресении мертвых.

Но вот вопрос: «действительно ли церковь II века (когда возник символ) имела намерение встать в противоречие с апостольской проповедью, или же она, не имея такого намерения, впала в противоречие с указанной проповедью? Если бы кто-нибудь доказал первое, то этим было бы подорвано значение символа. Но ничего подобного доказать нельзя. Сам Гарнак склоняется к мысли, что разбираемое выражение внесено в символ с целью лишь решительнее опровергнуть спиритуалистический гностицизм». (Cremer, 17). Церковная история со своей стороны свидетельствует, что выражение: «воскресение плоти» ни к каким недоразумениям не давало повода. Правда, в IV веке в некоторых церквях появилось обыкновение, по которому крещаемый, произнося слова символа, – говорил: верую в «воскресение *этой* плоти», при чем он осенял крестным знамением чело и грудь, как бы указывая этим, что это самое брренное тело удостоится вечной жизни. Это, конечно, могло бы давать повод к неправильным представлениям, но ничего такого не было. Пастыри церкви разъяснили крещаемым истинный смысл воскресения мертвых» (Zahn, S. 99). Впрочем полемисты прекрасно понимают, что главный

–509–

интерес Гарнака вовсе не в том, чтобы очистить представление о воскресении мертвых от чувственного элемента, и не в том, чтобы устранить противоречие между словами ап. Павла и выражением символа, заключающим учение о плотском воскресении, а в том, чтобы вернуть теперешних христиан будто бы к древнему верованию, по которому это воскресение понималось просто в смысле «вечной жизни». Но что такое эта «вечная жизнь»? Чем эта вечная жизнь будет отличаться, как справедливо замечает апологет, от той вечной жизни, о которой говорил еще Экллезиаст: «возвратится прах в землю, чем он был, а дух возвратится к Богу, который дал его» (12:7)? Но ведь, в сущности так веруют все, признающие Бога: и иудеи, и магометане, и буддисты, и пантеисты? В воскресение же тела верует только христианин, и

потому исповедание «воскресения плоти», по символу, должно удерживаться во всей неприкосновенности» (Walch, 19).

Так борется христианская протестантская мысль против крайностей рационализма, охраняя и защищая такую святыню, как древнейший символ, издавна получивший наименование апостольского. Разумеется, верующие протестанты, защищая содержание тех истин, которые изложены в символе, не имеют целью побороть рационализм: обратить Гарнака и его приверженцев на путь правого верования едва ли уже возможно; но нет сомнения, что рассмотренная полемика окажет пользу для колеблющихся и смущенных в вере. В этом ее главное значение.

По другим вопросам, поднятым Гарнаком и его сторонниками и стоящим в тесной связи с критикой символа – ответы апологетов вообще кратки и не представляют общего интереса.

Если Гарнак и еще более его последователи выражают мысль, что вообще существование символов в церкви не составляет потребности и даже стесняет христиан, заставляя их устами иногда исповедовать то, к чему не лежит сердце, то апологеты с достаточной силой указывают на невозможность существовать церкви без определенно сформулированных и обязательных символов веры. Если бы церковь согласилась на уничтожение символов, то

–510–

этим самым она засвидетельствовала бы, что она «перестала быть хранительницей твердой истины». «И не было бы при таких обстоятельствах ничего удивительного в том, если бы к подобной церкви обратились с вопросом: зачем ты собственно существуешь в мире? Если мы на это ответим, что церковь служит для просвещения народа, то нам на это заметили бы: для этой цели в настоящее время довольно всяких школ. Или: если бы сослались на благотворительную ее деятельность, то в ответ нам указали бы на бесчисленные общества, служащие той же цели и делающие услуги церкви в этом направлении излишними. Церковь без символа стала бы солью потерявшей силу и потому ни на что не годной, и ее

жребием должно сделаться поправление со стороны людей. Церковь, остающаяся верной символу, возбуждает нерасположение мира, а церковь без символа, заслужит от негоже презрение. Требовать, чтобы церковь отказалась от ее символа значит требовать от нее самоубийства» (Burk, S. 21–22).

Не следует ли однако ж дозволить свободу по части создания новых символов? Не следует ли дозволить отдельным общинам (приходам) иметь такой символ, какой они хотят, предоставив им право формулировать символ так, как они хотят? Эти вопросы решаются Гарнаком и его сторонниками в положительном смысле. Но противники Гарнака нимало не соглашались с таким решением данных вопросов. «Церковь едина, рассуждают они, а единая церковь должна иметь один символ. Двойная или многочисленная программа (автор здесь употребляет в отношении к символу термин парламентский) служит только к смущению умов. Если Апостольский символ был вполне достаточен для первых веков церковного развития, то он достаточен на все времена. Всякое начало трудно, начинать же дело с начала в настоящее время безмерно трудно. Без программы не может обойтись ни одна партия, ни политическая, ни церковная, не может существовать и церковь. Но никакой партии не придет на ум выставлять одну программу подле другой или же одну программу против другой. В понятии программы (символа) заключается понятие единства. Многие

–511–

программы взаимно убивают себя на смерть» (Johnsen, S. 134).

По крайней мере не следует ли изменить в некоторых отношениях символ Апостольский, так чтобы он отвечал современным требованиям богословской науки? Гарнак прямо говорит, что «зрелый христианин» нашего времени, проникающий «в разум Евангелия» и «сведущий в церковно-исторической науке» должен заботиться о том, чтобы Апостольский символ был изменен к лучшему, соображен в некоторых случаях с развитием современного богословия. Противники Гарнака, понятно, не разделяют этих воззрений.

«Богословские ученые исследования служат к укреплению, развитию и плодотворности церковной веры, но говорят полемисты – они выходят из своих пределов, если поставляют целью устранять вселенское вероизложение церкви, отменять догматы и на их место ставить новые» (Johnsen, S. 23). Если бы случилось так, как желает того Гарнак, то «теология того или другого времени ставила бы своей задачей вносить в символ те мысли, которые ее занимают и волнуют. И если бы символ стал удовлетворять подобным запросам мысли, то он сам стал бы претерпевать такие же изменения, какие претерпевает мировоззрение времени, а в таком случае символ потерял бы право быть символом церкви, которая должна быть церковью всех времен». (Burk, 17–18).

«Если Богу будет угодно одарить свою церковь таким символом, который бы яснее и понятнее раскрывал то, что составляет особое сокровище церкви, то евангелическое христианство с радостью приняло бы таковой символ; однако же этот символ не может быть искусственным созданием ученой работы и человеческого ума, но он должен возникнуть из верующей жизни церкви, при посредстве божественной благодати», – размышляет по интересующему нас вопросу проповедник Рендторфф. (S. 23).

IV

Разъяснив то, в чем заключаются особенности двух партий, возникших в споре по поводу символа, – какими

–512–

стремлениями руководится партия врагов символа или Гарнаковская и какими – партия защитников этого древнехристианского памятника, мы должны однако ж сказать, что не следует представлять себе указанные партии диаметрально-противоположными. Свобода богословского исследования, свойственная равно обеим партиям, нередко побуждает представителей их, отстаивая основные принципы, характеризующие каждую из них, соглашаться с противниками в том или другом отдельном случае. Думаем, что, в интересах полноты и правильности нашего очерка, следует указать и на это явление. Так один из горячих сторонников Гарнака не

соглашается со своим принципалом в вопросе о времени возникновения символа Апостольского и некоторых других вопросах. Начало, т. е. корень этого символа, он отыскивает в явлениях апостольского века; находит, что этот символ носит черты этого именно века и может быть называем апостольским в более тесном смысле слова. Доказательство своего воззрения, автор находит в словоизложении первого члена. Здесь говорится: верую в «Бога», а не «единого» Бога. Значит, основоположения символа появились еще в то время, когда существовали иудео-христианские общины, т. е. общины, состоявшие из христиан, обратившихся от иудейства; так как для этих общин не для чего было указывать на бытие единого Бога, они и так это хорошо знали. А такие общины (в чистом их виде) существовали только во времена апостольские. Этот же приверженец Гарнака не соглашается с его предположением, что будто в символе с представлением Духа св. соединяется лишь представление о «даре» Божиим; он же находит, что в словах: «воскресении плоти» не заключается ничего неудобопонятного и затруднительного (Bertling, S. 6–10). Со своей стороны защитники символа иногда соглашаются, что то или другое требование, заявленное врагами символа – не лишено справедливости. Так один из защитников символа утверждает, что сами апологеты его впадают в крайность: «возвратились к католическому представлению о символе вообще, требуют в отношении к символу слепого подчинения, принося разум в жертву произвольным (?) положениям». Т. е. он указывает на

–513–

то, что апологеты требуют признания значения символа и в том случае, когда человек не соглашается с тем или другим членом этого последнего. В числе выражений символа есть, по его мнению, и такие, которые он считает совершенно неважными или излишними. Он склоняется к мысли, что из символа можно бы выпустить выражение: «снисшедшего во ад», как вызывающее противоречивые толкования, а также слова: «при Понтии Пилате», как ни для чего не нужные (Lemme, S. 34. 38). Другой из защитников символа рекомендует

слово: «ад» в вышеуказанном месте заменить выражением «царство мертвых», так как по общему представлению в ад сходят только для мучений (Rendtorff, 23). Иногда защитники символа развивают такие теории, которые вполне благоприятствуют Гарнаконским идеалам и совершенно неуместны в устах апологета. Вот наприм., мысли одного апологета о вознесении Господа. В первый день по воскресении Господь являлся четыре раза своим ученикам и Магдалине, и после каждого раза исчезал, если же примем в счет самый факт воскресения, который имел своим следствием опять исчезание Спасителя, то выйдет, что в первый же день по воскресении Христос исчезал пять раз. А если присоединим сюда прочие исчезновения Христа после других явлений Его ученикам и верующим, то таких исчезновений до вознесения было 11. Спрашивается: что значат эти исчезновения, как понимать их? Каждое такое исчезновение есть ничто иное, как удаление Христа на небо. Когда Христос являлся ученикам и верующим, то Он сходил с неба, и когда исчезал, то поднимался на небо. Коли так, то спрашивается: чем отличается «вознесение» от этих исчезновений или удалений Христа на небо? Ничем. Следовательно, еще до так называемого вознесения имело место одиннадцать других вознесений Господа. Если мы прочтем более полное сказание о вознесении в Деяниях, то особого, характеристического по сравнению с другими исчезновениями Христа найдем здесь только то, что «облако взяло» Его. Но нет ничего невероятного в том, что и все прочие исчезновения Христа те лица, которым являлся Христос, понимали совершенно так же, т. е. что Он скрылся за

–514–

облаками и отошел к Отцу. Следовательно, такой акт, как вознесение, не представляет ничего существенно важного в жизни Господа. Что вознесение не было каким-либо окончательным удалением Христа от земли на небо, это видно из того, что потом явился же Он Савлу. Из этих рассуждений у автора получаются два вывода: член символа о вознесении лишнее дело; лишнее дело и ежегодный праздник вознесения, тем более, что христиане первых трех веков не знали такого

праздника (Knauer, S. 15–25. 31). Так умствует протестантский пастор. Но если мы с полным вниманием прочитаем рассказ о величественном событии в книге Деяний, то увидим, что между этим событием и явлениями воскресшего Господа общего только то, что там и здесь видимым заключительным моментом было исчезновение. (См. еще Zalm, S. 77–78).

Впрочем более важности и интереса, чем указанное явление, в котором выражается наклонность партий хотя несколько сближаться в решении частого вопроса о символе, имеют общие взгляды одной партии на другую, и оценка, какой подвергает одна партию другую, когда каждая из них старается оценивать другую партию в целом с ее идеалами и стремлениями. Разумеется, нельзя ожидать, чтобы одна партия при этом говорила комплименты другой.

Партия консервативная, к которой принадлежат защитники символа, очень сурово смотрит на партию противоположную. И прежде всего довольно-таки горьких истин выражается по адресу главы этой последней партии, т. е. Гарнака. Гарнака враги его сравнивают с известным Эгиди, этим Л. Н. Толстым немецкого протестантства. Эгиди приписывают отвержение чудес в жизни Иисуса Христа. Ему приписывают изречение: «все же я христианин, и даже обладаю единственно-истинным христианством» (Collmann S. 15). Гарнак, по суждению подобных его критиков идет по тому же опасному пути, на каком стоит Эгиди. Другие критики Гарнака, применяясь к словам Христа, именуют его волком, прикрывшим себя овечьей шкурой (Taubert, 21). Один противник в печатном открытом письме к Гарнаку прямо говорит:

–515–

«г. профессор мы ничего не можем иметь с вами общего, если вы остаетесь при ваших объяснениях. Так как вы не хотите считать Христа истинным Богом, рожденным от Отца предвечно, то мы должны вашу религию объявить антихристианством, на основании слов (1Ин.2:22–23): «кто лжец, если не тот, кто отвергает, что Иисус есть Христос? Это антихрист, отвергающий Отца и Сына. Всякий отвергающий Сына не имеет и Отца, а

исповедующий Сына имеет и Отца». Другими словами: критик именуется Гарнака просто антихристом (Hahn, S. 8).

Вся партия Гарнака изображается, как опаснейшее явление времени, ей приписываются самые злонамеренные цели. «Никогда еще – говорит один противник этой партии – обман и искушения со стороны ложной человеческой мудрости не были сильнее, чем теперь. Эта последняя стала могущественной в университетах (на богословских факультетах) и вовлекает юных богословов в заблуждения относительно веры церкви, она проникает даже в приходы, и смущает простых и уловляет разумных» (Collmann, 23). Дело не в символе, – не о нем только спор: «можно ли назвать честной игрой (?), если враги символа делают вид, будто бы они борются с этим последним на основании св. Писания, тогда как в действительности вместе с символом они опровергают достоверность Писания» (Burk, 10)? «Это не старомодный спор о переживших свое время формулах и устарелых правах, но профессорский диспут о научных мнениях и исторических проблемах. В действительности – возгоревшаяся борьба касается центра нашей спасительной веры. Ибо борьба из-за символа в конце концов есть борьба из-за Божества Христа. И с решением этого спора связан вопрос – стоит или падает христианство» (Rendtorff, 5–6. Grau, 16). Известного рода «теология свое многообъемлющее отрицание лишь прикрывает оборотами, по-видимому имеющими церковный смысл, но на самом деле этот смысл из них уже исчез; и несмотря на то, видим притязание, чтобы пустые обороты речи принимались за чистую монету. Эту теологию иногда обзывают теологическим нигилизмом. Не нужно забывать, что в борьбе из-за символа дело идет не об

–516–

отдельных догматических положениях, хотя и очень важных, но стала предметом вопроса самая сущность христианства. Нужно ясно понимать, о чем идет борьба: борются одно с другим два различные мировоззрения. Враги символа ставят себе целью древнюю догму вообще устранить и заменить ее новой рационалистической догмой; при этом само собой понятно мужи этого направления, совершая свою

разрушительную работу, думают, что они службу приносят Богу» (Lemme, S. III–V; 2–3; 62). – Что при таких обстоятельствах делать, чем помочь протестантской церкви? этим вопросом занимаются очень многие из оппонентов Гарнаковой партии. Само собой попятно, что никто из них никакой панацеи выдумать не был в состоянии. Принимая во внимание либерализм профессоров теологического факультета, некоторые защитники веры полагают, что следует прибегнуть к решительной мере: пусть отцы запрещают изучать богословие в таких collegia, где происходят нападки на веру» (Taubert, 22). Другие думают, что было бы хорошо уж и то, если бы богословская кафедра никому не давалась раньше, чем претендент на нее не прослужит по крайней мере год в церковной должности (пастора? Wypkeken, 11). Третьи выражают желание, чтобы на церковные должности поступали только люди, чувствующие призвание к этому званию. «Не каждый только потому, что он теолог, должен делаться или оставаться служителем слова Божия. Решение вопроса зависит от честности тех лиц, которые служение церкви избирают своей профессией». (Cremer, 52). Едва ли нужно прибавлять, что все это паллиативы, которые мало отвечают трудности положения дел.

Можно было бы думать, что по крайней мере противоположная партия – Гарнаковская ликует и торжествует. Но и этого нет. И эта партия считает себя чем-то обиженной. Сам принципал ее лишь позволяет мечтать себе о том «золотом времени церкви Иисусовой», когда жизнь не будет расходиться с идеалами. Другие представители партии тоже говорят о положении своих дел в минорном тоне. Их мало радует и то обстоятельство, что по одному свидетельству половина всего числа профессоров и пасторов немецкого протестантского мира разде-

–517–

ляют воззрения либерального богословия (Battenberg, 32); их не ободряет и то явление, что «большая часть, если не громадная часть юных богословов стоит на Гарнаковской точке зрения»; им ни почем и тот факт, что «Гарнак и его коллеги по

кафедре находят в большой публике и прессе преизобилие похвал» (Massow, 29. 42). Брошюра Гарнака, направленная против символа, прочитана десятками тысяч их соотечественников (мы встречали указание на 22-ое издание творения Гарнака) но и это их не радует. Чего же недостает им? Представители партии недовольны тем, что не все отдают дань уважения их деятельности и даже порицают эту деятельность. Борнеманн говорит: «нам не хотят верить, что вопросы, какие мы поднимаем, сомнения и недоумения, какие перекрещивают наш путь, новые воззрения и исходные точки, каких мы ищем, противоречия, в какие мы становимся по отношению к некоторым преданиям, проистекают отнюдь не из научной гордости, не из произвола и любви к новшествам, но из честности и совестливости, из нашего понимания Евангелия, из нашей преданности и послушания Богу и из искреннего сочувствия к тем, кто благодаря древним формам начали заблуждаться по отношению к вере и евангелию. Когда ап. Павел писал послание к Римлянам, то в римской церкви находились две партии, из которых одну он называет партией «неможных», а другую – «сильных» – в вере. Неможные думали, что соблюдение постов и праздников необходимо для получения спасения, сильные же, исполненные сознания христианской свободы, стояли выше такого мнения. Само собой понятно, что каждая из двух партий только себя считала крепкой в вере, при чем «неможные» находили, что сильные не имеют христианства, а сильные презирали неможных. Апостол фактически становится на стороне сильных. Не обеим партиям дает он такие три совета: не судите друг друга; не давайте друг другу повода к соблазну; с приятелью и терпением поддерживайте взаимное общение. Не должны ли эти советы иметь значение и для нас, христиан XIX века» (58–59)? Далее: они не могут выносить того, что их считают еретиками и что кто-то позволяет в отно-

–518–

шении к ним угрозы, хотя и на словах. Фон-Зоден рассуждает: «церковная история учит, что еретики всегда (!) были более христианами, чем судьи еретиков. Какое изобилие

ненависти, клевет, поползновений к деспотизму проявилось в эти последние месяцы в нашей среде! Кто дал кому-нибудь между нами право досаждать другому хотя бы только (nur!) на словах, как скоро этот другой исповедует, что он любит Христа и свою церковь, и не отпадет от нее, но готов служить ей по своему (in seiner Weise!) добросовестно и верно? Пусть каждому самому будет представлено испытывать свое дело! Выходит, что как будто бы ученые не принадлежат уже к церкви. Ужели же они не верующие, только потому, что они выразили сомнения касательно некоторых выводов из вероучения или некоторых преданий по их логической и исторической значимости? Откуда такая храбрость, что весьма многих людей христианской веры, которые соглашались с воззрениями таких ученых, решаются считать не принадлежащими к церкви» (S. 21–22)? Совершенно непонятно, из-за чего так сердится и волнуется г. барон фон-Зоден? Наконец, некоторые из них, по-видимому опасаются за свободу богословской науки. Баттенберг говорит: «если из евангелической церкви исчезнет критика и свободное самоопределение, если на место сердечной веры во Христа введено будет прямое обязательство многочисленных от человек происшедших формул, то тогда-то и исполнится давнишнее пророчество ультрамонтанов: путь веры, основанной на авторитетах, неизбежно ведет в Рим, к непогрешимому папе» (39). По нашему мнению, это *если* Баттенберга лишено всякой основательности. Богословской науке с ее свободой исследования не грозит никакой опасности. Решительно все враги Гарнаковской партии (не говорим уже об ее приверженцах) единогласно, точно по команде, на разные лады, но с замечательным одушевлением высказываются за сохранение полной свободы богословской наукой; и это – среди ожесточенной борьбы! Людеке говорит: «церковь ничего не боится, никаких научных результатов, никакой работы человеческой критики и науки» (30). Кремер рассуждает: «и самый православный профессор, и самый

–519–

православный факультет могут и должны поставлять себе задачей знакомить юношей с теми противоположностями, в

какие поставило себя новейшее образование по отношению к церковному исповеданию Бога и Сына Божия. Никакой факультет, никакой профессор не могут иначе готовить юношей на службу церкви, как со священнейшей серьезностью поставив пред вопросами, требующими решения; и права решения никто не может отнять у них» (S. 51). Пастор Тауберт, пишущий свое открытое письмо к Гарнаку с согласия многочисленных духовных лиц, решительно заявляет: «г. профессор, будьте уверены, что мы чтим свободу науки и теологического исследования и весьма далеки от того, чтобы ставить какие-либо препоны, которые могли бы дискредитировать теологию, как науку» (S. 6). Благочестивый проповедник Рендторфф не может не сказать: «мы отлично знаем, что научная работа и церковно-историческая критика драгоценна для нашей церкви». Он при этом молит Всевышнего об одном: «чтоб Бог послал нам теологию, которая «не разлучает» того, что «Бог сочетал» (30–31). Со своей стороны Лемме, хотя готов обзывать приверженцев Гарнаковской партии «нигилистами», однако же считает долгом заявить: «я питаю величайшее уважение пред совестью церковного историка» (IV и 42). Наконец Массов, хотя иронизирует над брошюрой Гарнака касательно символа, называя ее произведением достойным молодого доцентика или даже офицера, тем не менее вслед за этим так пишет: «профессор евангелической теологии есть учитель и воспитатель будущих пастырей душ, поэтому он для нас *первосвященник*. Мы уважаем его должность, но не должны ли мы уважать и то, что для нас священо. Евангелический теолог если он профессором в университете, имеет право *свободно* (курсив оригинала) учить тому, что он считает за истину, иначе евангелическая теология порвет связь с общей наукой» (S. 19). Спрашивается: что же еще нужно друзьям и приверженцам Гарнака? Свободе богословской науки не грозит никакая опасность. Чего же боятся сторонники Гарнаковой партии? Да они ничего не боятся. Удаление их из университетов они считают делом невозможным, ибо

–520–

в таком случае половина всех кафедр осталась бы пустой; не страшатся они и того, что глав их подвергнут наказанию, ибо наказание может заключаться только в перемещении их с богословского факультета на философский. Но в таком случае противники их понесут еще более урону, так как главы либеральной теологии начнут говорить и писать с меньшей сдержанностью (Battenberg, S. 32–33). Если бы церковная администрация вздумала передать образование будущих пастырей в иные руки, то и это представители рассматриваемой партии не считают чем-нибудь опасным для своего богословствования. Во-первых, когда-то еще это осуществится. А во-вторых – и это главное –: и при таком положении вещей стоит только появиться «замечательному профессору (теологии), выйти в свет делающей эпоху (богословской) книге и все препоны, созданные церковно-административной мудростью, разлетятся» (Редактор «Христ. мира» Rade у Battenberg'a, S. 20). Минорный тон, которым говорят представители партии о положении своих дел, по нашему суждению, объясняется единственно чрезмерным самолюбием Гарнакистов. Они воображали, что все беспрекословно преклонятся пред их воззрениями и единодушно зарукоплещут. Но этого, поди ж, не последовало.

Какие следствия повлечет за собой рассматриваемый ожесточенный спор из-за символа Апостольского?

Wahrscheinlich, gar keine, «вероятно, совершенно никаких» возвещает Баттенберг (S. 32).

Так ли?

Поживем, так увидим.

А. Лебедев

**Введенский А. И. Западная действительность и
русские идеалы: (Письма из-за границы) //**
**Богословский вестник 1893. Т. 4. № 12. С. 521–555 (3-
я пагин.). (Окончание.)**

Письмо седьмое и последнее

Первые впечатления по возвращении из-за границы: наша действительность, по сравнению с западной. – Наше преимущество пред западом не в наличной действительности, а в наших идеалах. – Русский идеал, как он определился в нашей истории и выражен славянофилами. – Современная полемика против славянофилов и ее основные недостатки. – Три стадии отпадения от славянофильского идеала в современной западнической интеллигенции: 1) *апофеоза «человечности»* (проф. Виноградов); 2) *фетишизация «реальной науки»* (И. Милюков) и 3) *ультрамонтанские утопии* (Вл. Соловьев). – Чему научает нас полемика западников со славянофилами и каков ее окончательный результат? – Конкретные черты православно-русского идеала, при его сравнении с западной действительностью. – Заключение.

Объединив свои заграничные письма под общим заглавием «Западная действительность и русские идеалы», мы тем самым уже заранее выразили их основную мысль: мы не сравниваем западную действительность с действительностью русской, – о, нет, мы далеки от этого! Жизнь западных народов сплетена из таких тонких нитей, «устроилась, говоря языком наших славянофилов, так послушно и согласно с их умственными требованиями», носит на себе такой отпечаток порядка, внешнего благообразия и даже изящества, что не придет и на мысль сопоставлять ее *по внешности* с нашей «серой» и будничной действительностью. Да, *серою*: ведь наши «хаты не мазаны», наша поступь несмелая, наша речь неразвязная, у нас «людей нет», веры в себя нет, да и мало ли еще чего у нас нет...

– Ну, как вы себя чувствуете в России? – спрашивали мы одного русского гражданина, который долго был за границей и слыл там за горячего патриота.

– «Да, ничего: приветливые русские лица, родной говор... А только, знаете, порядок и внешний строй оставляет еще желать весьма и весьма многого. Вот, напри., я *по-тамошнему* хотел было сдать письмо на вокзале: оказалось, что почтовое отделение заперто и во всем вокзале, не исключая и буфета, не нашлось решительно ни одной марки. Пустяки, конечно: но ведь из таких пустяков слагается вся жизнь, ими держится все настроение»... И начинаются длинные рассказы о том, что у нас на Руси портит отвыкшему от нее «патриоту» настроение.

«И дым отечества нам сладок и приятен»... О, конечно! Но все же позволительно желать, чтобы даже отечественный дым как можно меньше ел глаза. А он ест и некоторым, по-видимому, разъедает до страдания. Вот послушайте, напри., что говорит один медик о своих впечатлениях после трехлетней заграничной «командировки»: «Петербург, – читаем мы, встретил меня угрюмо, грязно, неприветливо. Тихо, вяло повез меня извозчик по Обводному каналу. Грязь и вонь. На грязно-желтых, как бы пропитанных сыростью домах на каждом шагу с бесстыдством выставляется яркая красно-синяя вывеска: «*питейный дом*». Только по возвращении из заграницы замечаю я все страшное обилие этих вывесок. В один из «домов» врывается пьяный рабочий. Худая, нескладная фигура, ситцевая неподпоясанная рубаша, резиновые калоши на босую ногу, мятая фуражка на затылке; из пьяной глотки вырывается ругательство» и т. д. и т. д.²⁰⁸⁰. Положим, что здесь «краски сгущены»; но, конечно, и при этом предположении, на душе остается горький осадок.

И однако... однако, даже и на эту серую и неприглядную действительность возможна иная точка зрения, с которой разом все изменяется. Предположите, в самом деле, что эта «чернота» нашей действительности, которая бросается с первого взгляда, есть нечто так сказать «налетное», поверхностное и исправимое; что под этим поверхностным и эфемерным слоем скрыты, говоря языком философов, «потенции лучшей действительности», –

идеалы и стремления, способные преобразовать дурную действительность или, по крайней мере, заставляющие ее осуждать, как именно «дурную»: тогда разом все изменяется – настроение становится устойчивее и «дым отечества» перестает есть глаза или, точнее, ест, но не разъедает, а прочищает. Добавьте еще к этому предположению другое, – что, быть может, та блестящая отполированная внешность, которая так ласкает и обольщает русского человека, когда он впервые знакомится с западной действительностью и которая заставляет его так беспощадно осуждать свою убогую действительность, – что эта внешность, может быть, есть лишь показная сторона, за которой ничего уже более не скрывается, на которую так сказать израсходованы все силы, которую исчерпывается все идеальное содержание западного человека, которую поэтому ему не приходится ни осуждать, ни исправлять, а приходится просто изживать или доживать: и тогда наша действительность не только перестанет разъедать глаза, но послужит источником многих бодрых настроений и плодотворных указаний на наше реальное дело.

Мы пытались показать выше, в своих очерках современной западной жизни, что это последнее предположение не совсем лишено основания, что западная действительность, несмотря на ее блестящую внешность, в общем все же представляет довольно печальную, наводящую на многие серьезные размышления, картину нестроений и заставляет ожидать многих грядущих зол, – «социального землетрясения», окончательного религиозного равнодушия, нравственного индифферентизма, если не совершенного «одичания», а может быть даже и умственной анархии (вследствие постепенного исчезновения из области мысли идеальных т. е. безусловных руководящих начал). С другой стороны, люди, сжившиеся с народом, понимающие, благодаря своей чуткости и проницательности, его истинные стремления, чаяния, и запросы, знающие «народную душу», нисколько не смущаясь внешней неприглядностью нашей жизни, продолжают несокрушимо верить в Россию, в ее стихийную мощь, идеальные залоги и высокое предназначение быть носительницей истинного учения и духа Христова:

–524–

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа –
Край родной долготерпенья,
Край ты русского народа,
Не поймет и не оценит
Гордый взор иноплеменный,
Что сквозит и тайно светит
В наготе твоей смиренной.
Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь небесный
Исходил благословляя...

Итак, не наличная наша, все еще слишком несовершенная и убогая действительность, но таящиеся в ней залогов лучшего будущего, наши возвышенные мечты и верования, словом наши идеалы, – вот что способно и что единственно только и может и должно бы, несмотря на все искушения и обольщения западной действительности, удерживать русского человека от склонения пред теми кумирами, пред которыми все ниже и ниже склоняется запад и которые грозят вовлечь его в пучину неисцельных зол; вот что может послужить для него точкой опоры при суждении о западной жизни, что может вдохнуть в него смелость не стыдиться своего русского имени, не отчаиваться в своем русском деле, в возможности лучшего будущего для нашего отечества²⁰⁸¹.

«Русские идеалы»: какое возвышенное слово, как часто оно повторялось, – то с восторженным, мистическим преклонением, то со злой и злобной иронией, – и однако как, по-

–525–

видимому, неуловим и эластичен его смысл? *Русские идеалы*, – где их вычитать, кто их подскажет, кто научит с ними сообразоваться?!. Как часто раздаются эти, по-видимому, безнадежные вопросы и, однако, ответ на них далеко не так труден и невозможен, как кажется. Его подсказывает нам наша прошлая история, наши «верующие в Россию» просвещенные

современники (славянофилы) и даже самые их противники, – своей полемикой против них.

Делаем прежде всего историческую справку. Что говорит история о тех, так сказать, подспудных силах, о той стихийной непроявленной мощи русской народной души, о тех ее идеальных свойствах, которые служат залогом лучшей будущности нашего отечества? Она говорит нам, что на всем пространстве своей истории, – с той самой поры, когда русские вместе с другими славянами покинули свою отдаленную восточную колыбель и до последних дней, – они проявляли высокие природные свойства, которые затем были укреплены, очищены и просветлены православным христианством: как вышло это благородное племя из своей колыбели с «опасливой богобоязненностью», с «истинными речами», «надежной деятельностью», с любовью к ближнему и гостеприимством, так таким и осталось, проявив сверх того, когда потребовали условия жизни и обстоятельства, и другие похвальные свойства – миролюбие во время мира, отвагу во время войны, благородную военную гордость, великодушие к побежденным, истинно-рыцарское уважение к женщине, правдивость, преданность вере отцов, законной власти и т. д. И при том, и это особенно важно, эти свойства свои славяне и особенно русские доказали своими делами, почему они и были засвидетельствованы не только их друзьями, но а врагами или, по крайней мере, такими людьми, которые вовсе не были заинтересованы в репутации славян²⁰⁸².

Несмотря на то, что в течение своей, полной испыта-
–526–

ний, истории русский народ был значительно сдвинут со своих православно-патриархальных устоев, он не только сохранил свои природные свойства, но и прояснил, осмыслил возникающие из них безотчетные, как бы инстинктивные стремления, – перевел их в форму конкретных идеалов или, точнее, сознал, как стороны единого, всеобъемлющего своего идеала²⁰⁸³. Этот идеал всего энер-

–527–

гичнее и яснее был создан и выражен великими пестунами нашего православно-национального самосознания, великими охранителями и возбудителями наших народных идеалов, – славянофилами. «Служить истине и высшей правде своей правдой», как сказал И. С. Аксаков, идти, со смирением пред Творцом и со вниманием к

–528–

голосу своей совести, предназначенным свыше путем; освящать всякое знание глубокой верой; видеть в каждом человеке создание Божие, брата по творению; обнимать своей любовью все человечество, а прощением все погрешности, чтобы, придя таким путем в меру совершенного возраста, теплотой своей веры отогреть омертвевшие члены европейской семьи, осветить мрак огустевших над западом заблуждений и неверия, представить в своем государственном строе образец христианского царства и послужить для человечества источником свежих нравственных сил, столь необходимых особенно для современного запада: вот в чем, по их воззрениям²⁰⁸⁴, состоит возвышенный идеал России, глубокий смысл ее «жития», ее «историческая задача», долг, «миссия», о которой в свое время (1854 г. – пред Севастопольской кампанией) напомнил «раскаявшейся России», в своем вдохновенном и мужественном призыве, незабвенный А. С. Хомяков:

Иди: Тебя зовут народы!

.....

Даруй им дар святой свободы,
Дай мысли жизнь, дай жизни мир!

Таковы основные черты православно-русского идеала, как он определился в истории нашего самосознания и выражен нашими славянофилами. Если привести этот идеал к раздельному и ясному выражению, то, легко заметить, что он определяется тремя следующими моментами: стремлением к национальной самобытности, каковое стремление обусловлено не только сознанием русским чело-

–529–

веком своей мощи, но и *природным идеализмом* русского мирозерцания (предрасположением к *идеальной* науке, т. е. философии), а этот идеализм, в свою очередь, укрепляется и просветляется верой в истину *православия*. Итак, *национальная самобытность, идеализм мысли и всего настроения и вера в истинность православия*, – вот конститутивные элементы трехосновного русского идеала.

Тут, однако, мы встречаем целые тучи возражений, направленных к разрушению этого идеала. Мы отовсюду слышим, что он неосуществим, так как страдает неопределенностью; что, при строгом анализе, он будто бы «разбивается в куски», разрешается в такие элементы, которые или совершенно утрачивают свою ценность и просто превращаются в ничто, или, – что еще хуже, обращаются в «грехи и болезни». «Вырождение славянофильства»²⁰⁸⁵, «Разложение славянофильства»²⁰⁸⁶: эти и подобные темы очень популярны в современной литературе, сделались чуть не манией своего рода. И странное впечатление производит эта полемика против славянофилов! Две черты особенно поражают в ней: во-первых, крайняя спутанность точек зрения, вследствие чего к славянофилам относятся иногда такие мыслители, которые и сами едва ли признали бы свою солидарность и генетическую связь с ним, а главное едва ли были бы признаны славянофилами (Ярош и К^о, Катков, да вероятно и сам Леонтьев); во-вторых, эта полемика в большинстве случаев ведется таким высокомерно-развязным тоном и заключается такими жесткими и тяжеловесными приговорами, на которые никак не уполномочивают приводимые против славянофилов обвинения и доводы. Все это, впрочем понятно. Когда в последней время у нас обнаружился во всех сферах жизни быстрый и решительный поворот к прежним православно-патриархальным устоям, было

–530–

совершенно неизбежно, что «западнический лагерь» попытается задержать (насколько это в его силах) это движение, а для этого не было, конечно, лучшего средства, как сделать нападение на те самобытно русские устои, на которые с

такой силой указывали именно славянофилы. И вот против них спешно организуется поход. Но, конечно, именно вследствие этой спешности, на каждом шагу оказываются недосмотры: рекогносцировка делается неверно; силы противника ослабляются и, тогда как сражение выигрывается (и то сомнительно) на каких-нибудь отдаленных и незначительных позициях, думают, что разбит самый центр...

Было бы без сомнения благодарной задачей проследить эту полемику против славянофильства с *исторической* стороны. Тогда оказалось бы, что иллюзия «разложения славянофильства» достигается посредством весьма не хитрого фокуса: к славянофильству насильственно, совершенно внешним и механическим образом *прилагаются* такие элементы, которые не стоят с ним ни в какой органической связи и которые, поэтому, совершенно естественно и необходимо от него *отлагаются*. Разложение действительно получается, только – не славянофильских идеалов, а плохих и искусственных концепций полемистов²⁰⁸⁷.

–531–

Однако, входить в разъяснение этой стороны дела не было задачей наших писем. Современная полемика против славянофилов интересует нас лишь со своей положительной стороны, – со стороны тех идей или идеалов, во имя которых отрицается или разрушается идеал славянофильский. И тут, конечно, мы уже заранее не можем ожидать чего-нибудь нового и оригинального: о, нет, славянофильскому идеалу противопоставляются давно известные и, можно сказать, избитые идеи и весьма сомнительные, уже довольно-таки скомпрометированные идеалы! С этой стороны «полемика» весьма характерна и поучительна. Она еще раз и самым положительным образом доказывает, что арсенал западников весьма не богат, так что им очень часто приходится повторяться. И именно, изучая антиславянофильские критические «этюды», мы находим, что весь цикл противопоставляемых славянофильству идей исчерпывается, собственно говоря, тремя идеями: идеей *человечности*, «реальной» или «современной» науки и идеей *внешне-*

церковной организации по типу католичества. Легко заметить, что эта триада идей составляет естественный антитезис вышеуказанного трехосновного идеала славянофилов.

1. Первый из только что указанных нами элементов западного идеала, – идею человечности, – мы находим в лекциях проф. Виноградова о Киреевском и Грановском²⁰⁸⁸.

Лекция о Киреевском не только не представляет ни-
–532–

чего особенного, но даже не может быть названа и достаточно определенной. Изложение, правда, довольно объективно; но систематической и принципиальной критики воззрений Киреевского нет («для нее было-де другое время»! – стр. 116). И тем не менее, как и в других полемических этюдах о славянофилах, вывод сделан очень тяжеловесный и тем более внушительный, что высказан в форме какого-то совсем неясного намека: «все²⁰⁸⁹, что пережито Россией, – так заключил проф. свою лекцию, – с того времени, как велись споры между славянофилами и западниками, утверждает нас в убеждении, что дорога ко всемирно-историческому призванию остается по-прежнему одна, – от мрака к свету»! Заключение, конечно, импозантное, – особенно после того, как, по справке, оказалось, что стремиться от мрака к свету заповедал не только Николай Станкевич, но косвенно и сам Мефистофель (см. конец лекции). Этот эффект, правда, слушатели простили профессору (ведь он все же читал *публичную* лекцию, а на публичных лекциях без эффектов нельзя!). Но привыкшие к определенности и ясности, без сомнения, уходя из аудитории, мысленно обращались к оратору в духе и тоне платоновских диалогов²⁰⁹⁰:

– «Но определи же, странник, что такое этот *свет*? Что блуждать в потемках не безопасно, что нужно по возможности выбираться к свету, – это мы и до лекции знали; но *что такое* этот свет и где найти его»?!

Некоторые, поставив мысленно этот вопрос, конечно, пытались вывести на него ответ из содержания лекции, – определить искомый свет по противоположности с той тьмой, в которой, по смыслу лекции, блуждал Киреевский и, так как источник тьмы, «смертная сторона» славянофильского

миросозерцания, по профессору, заключается в «безмерном преувеличении значения иррациональных элементов в жизни и истории», то.... то никакого

–533–

вывода и не получалось: один рог дилеммы оказался очень притупленным! В самом деле, что противоположно этому увлечению иррациональными элементами? Конечно, «познания и ум, – источник главный сил», как это и объяснил услужливо Мефистофель. Но что же такое ум? Ведь ум, как глаз, не порождает света: он может нам только сообщить о присутствии света или освещенных предметов, если будет на них направлен. Итак, – спрашивается снова, – что же такое этот свет?

Некоторые из наиболее равнодушных махнули на все эти вопросы о подспудном свете рукой; а другие, более любопытные и сообразительные, пошли на вторую лекцию профессора: ведь там будет читаться о Грановском, – этом первоисточнике западнического света и уж наверное там скажут, что такое этот свет. И там действительно сказали; но удовлетворились этим разъяснением, вероятно, опять-таки далеко и далеко не все.

Именно там разъяснено было, что «смертная сторона» славянофильства заключалась в ошибочном мнении, будто «основные культурные начала Россия должна искать в себе самой, будто ее собственный религиозный и политический материал достаточен для дальнейшего развития», тогда как совершенно-де очевидно, что отказываться от западноевропейских идей значит отречься «от великого наследия общего культурного развития, которое шло чрез западную Европу раньше, чем чрез восточную и потому *должно быть усвоено востоком с запада*»; что, следовательно, и России «необходимо сделать западную цивилизацию своей, чтобы одолеть ее и пойти дальше», причем путеводной звездой процесса должны оставаться универсальные, не различающие ни Эллина, ни Иудея, ни варвара, ни свободного, *начала гуманности*. «Прежде всего, человечность, – сказал Грановский, – и за это одно слово о нем никогда не забудут в России»: так заключил профессор свою вторую лекцию.

Доверчивые и не требовательные из слушателей поверили профессору на слово и ушли удовлетворенные. А более проницательные опять стали допытываться и допрашивать в сократовском тоне:

– «Объясните же нам, г. профессор, что такое эта

–534–

человечность! Если, как вы сказали, это есть совокупность универсальных, не различающих ни Эллина, ни Иудея, ни раба, ни свободного, идей и начал истины, правды и справедливости; то ведь известно, что эти идеи не на западе родились и не с запада распространяются по вселенной и стало быть нам нет надобности за ними обращаться к западу; если же под человечностью разумеет что-либо другое, специфически-западное, тогда удостоите объяснить, что это такое! Мы знаем, что запад, отрешив эту идею человечности от естественной связи с религиозной идеей и возвысив на степень идеи верховной, всем управляющей и в жизни и в области мысли, пришел, наконец, к апофеозе «человѣчества» как некоторого коллективного существа, что, по естественному сцеплению идей, повлекло за собой ряд других «начал», – привело к «реабилитации плоти» (у сен-симонистов), «оправданию страсти» (и частнее половой – у фурьеристов), атеизму (Прудон), коммунизму, социализму и т. д.²⁰⁹¹. Уж конечно не этой апофеозы человечества желаете вы. г. профессор, противопоставляя убогому и одностороннему идеалу славянофилов универсальный западный идеал: но в таком случае что же, какую идею человечности мы можем и должны искать на западе?!... А между тем, если мы вместе с вами и Грановским провозгласим и исповедуем, что «*прежде всего человечность*», то логика и естественное сцепление идеи²⁰⁹² приведут нас к апофеозу человечества, а пожалуй заставят признать и другие вышеуказанные выводы из нее. Но что скажет тогда опальный «иррациональный элемент», т. е. здравый

–535–

нравственно-эстетический и религиозный смысл, за который так стояли славянофилы?... Нет, может быть Россия и действительно никогда не забудет о Грановском, – только,

вероятно, за что-нибудь другое, а никак не за это сомнительное открытие, по которому «прежде всего человечность», а ее де следует искать и можно найти только на западе»...

2. В полемике против славянофильства проф. Виноградова все же остается некоторый серьезный идейный элемент: на место осуждаемого и разрушаемого славянофильского идеала он ставит другой – человечность, который, при известном истолковании, может даже совпадать с идеалом славянофильским (по идеям универсальной правды, истины и справедливости). Другой полемист против славянофильства, г. Милюков, поступает решительнее и смелее: он выкидывает за борт этот последний остаток идеализма и переносит свою тяжбу со славянофильством на совершенно иную почву; его размах шире, замыслы грандиознее, приговоры решительнее, речь развязнее, тон увереннее. Он не довольствуется «началом славянофильства», но прослеживает всю его «эволюцию» и, на основании своих «наблюдений (?) и рассуждений» (стр. 92) считает себя в праве поставить над ним крест. Само собой понятно, что, при таком обширном историческом *aperçu*, г. Милюкову пришлось впасть даже и в чисто фактические промахи и несообразности, – например, образовать целую славянофильскую «фракцию» из одного лица (Вл. С. Соловьева), при чем пришлось прибегнуть к «мифологическому возведению этого лица в женский род и множественное число»²⁰⁹³. Мы не станем, однако, останавливаться на этой стороне дела, а, как и в предыдущем случае, посмотрим только, во имя чего г. Милюков ставит над славянофильством крест и осуждает его идеал как «несовместимый с современными этическими и общественными воззрениями».

Г. Милюков – безусловный адепт и поклонник «современной» или, – что в его устах одно и то же, – «реальной науки». Выражения: «наука», «современная наука»,

–536–

«реальная наука», «современное научное сознание», «современные научные идеи», «научный вывод», «научное сравнение» и т. д., эти выражения, говоря без преувеличения, пестрят у него на каждой странице. Само по себе это

преклонение пред наукой, конечно, весьма похвально (хотя уже давно сказано: «есть, друг Горацио, на свете много такого, о чем и не снилось нашим мудрецам»!). Но читателю очень важно знать, что именно скрыто под этими почтительными, мистически-благоговейными надписями, – какая богиня столь властно управляет помыслами автора. И вот, всматриваясь пристально, мы замечаем, что «наука» г. Милюкова какое-то странное существо. Это, – *sit venia verbo!* так сказать, одноокая богиня: она и сама не замечает, и, своим adeptам позволяет не замечать некоторые стороны единой истины, некоторые элементы общечеловеческой мысли, или, – сказать точнее, – хотя и замечает, но, так как не может рассмотреть их ближе, то и не знает, как к ним отнестись и какое дать им место в общей системе человеческих идей. Наталкивается г. Милюков на «философские» идеи (напр. на спекулятивно-диалектическое обоснование исторических взглядов у г. Вл. Соловьева), которые стоят у него на пути и мешают последовательному проведению его позитивно-реалистического понимания истории: как быть? О, очень просто: богиня – реальная наука увольняет своего слугу от обязанностей считаться с этими идеями: «эти идеи не допускают де проверки», «далеки от общепринятых приемов научного мышления» (стр. 86) и, таким образом, дело улажено! Конечно, это очень удобный прием, но нельзя сказать, чтобы он был особенно «научен». Это, очевидно, лишь искусный обход трудной позиции: «вопрос де ненаучен и не сто́ит внимания»! Следовало бы, однако, сказать прямее и искреннее: «вопрос лежит вне компетенции «реальной науки»» и, затрагивая его, она просто-напросто *берется не за свое дело*... Вообще, наука г. Милюкова, – наука, «не имеющая ничего общего со старой наукой и философией» – знает факт лишь в его грубой действительности и так сказать вещественности, но не задается вопросом об его смысле, идеальном содержании, ценности, управляющих им логиче-

–537–

ских и телеологических законах. И вот эту-то науку он призывает для суда над славянофильством! Это, очевидно, не

гуманно-европейский, но шемакин суд. Улики против славянофилов, при таком условии, конечно, найти весьма нетрудно: ведь они признают «идеальное в природе» (стр. 85), какие-то «мировые идеи» (стр. 60 – какая отсталость!), не сгибаются пред Дарвином и Спенсером (стр. 58–59 – какая дерзость!) и т. д. Мы говорили выше, что славянофильский идеал слагается из трех элементов. И вот один из этих элементов, *идеальную науку* или философию, которой особенно сильно было славянофильство, – г. Милюков, так сказать, без суда и следствия подвергает окончательной и безапелляционной проскрипции; а два остальные – национальную и религиозную идеи – судит по законам, которым славянофил, конечно, признал бы себя неподсудным. И какие изрекаются на этом суде приговоры! В *современной общественной науке*, – изволите ли видеть, – «находит свое полное оправдание» идея национальной своеобразности; но Боже сохрани искать объяснения этого своеобразия в «народном духе»: «все дело тотчас оказывается испорченным» (стр. 93 и след.), так как для «современной общественной науки» национальность есть не причина, а *результат* (sic!) истории, – «равнодействующая, составившаяся из бесконечно-сложной суммы отдельных исторических влияний» (как это просто, подумаешь!), вследствие чего «вопрос о заимствовании для нее не есть метафизический вопрос (?) о разрушении народной сущности, а просто вопрос практического удобства» и «все ужасы, которыми грозило славянофильство *объевропейвшейся* (!) России, – потеря самобытного типа, превращение в неорганическую массу и т. д. – для современной науки суть де только *призраки расстроенного метафизиком (!!) воображения*» (как будто история не знает народов, утративших свою национальную самостоятельность и самобытность!!). Во имя той же «реальной науки» и при помощи подобных же, самых не хитрых, рассуждений г. Милюков изрекает обвинительный приговор и над другим конститутивным элементом славянофильского идеала, – над верой русского народа в свою всемирную религиозно-этическую миссию, в несокру-

шимую, предназначенную возродить и обновить человечество, силу и истину православного христианства: ведь «идея мессианизма (?) – идея ненаучная» (стр. 78), так как она связана с верой в безусловность нравственно-религиозного требования (стр. 94 и след.), но «такой безусловности *не признает современная этика (!?)* или, точнее говоря, она *ищет* обоснования этой безусловности *в другом месте, а не в метафизике и религии*» (где же это, однако, И. Н., – объясните: это в высшей степени любопытно! Да и не все ли равно, где «ищет обоснования безусловности», – лишь бы признавала ее: ведь лишь это признание есть, по вашему, *conditio sine qua non* права «мессианизма» на существование!)...

Итак, реальная, т. е. все нивелирующая, сглаживающая все природно-психологические особенности, запрещающая всякие универсальные и безусловные цели, вытравляющая из жизни все идеальное содержание, превращающая все человечество в какую-то сплошную и однородную массу, элементы человечества из живых членов – в подвижные и однообразные «социальные атомы»: вот во имя чего г. Милюков дерзновенно разбивает велелейный славянофильский идеал! Но очевидно, что здесь критика переходит в гиперкритицизм. Права и притязания *такой* «науки» на решение вопросов, затрагивающих основные и самые глубокие интересы человечества, которые без преувеличения и без метафоры, следует назвать его «быть или не быть», – эти притязания по меньшей мере спорны: эти вопросы «*реальной* науке» неподсудны, вследствие ее полной некомпетентности, *если даже эта «реальная наука» и существует*. Но, – отважимся сказать «дерзкое» слово! – *такая наука не существует*: раз то одностороннее направление мысли, которое принято называть *реальным*, утверждает себя в качестве единственной и исключительной науки и усваивает себе решение всех и всяческих вопросов, оно тем самым теряет всю свою, даже и относительную ценность: *реальная наука* тот же час превращается из всевластной богини в незаконную *фикцию*, в *фетиш*. Конечно, никому не запрещено создавать себе

фетишей, – промовировать на степень самоподлинной и единственно истинной науки односторонние тече-

–539–

ния мысли, связанные с некоторыми, прославленными и потому деспотически подавляющими своим авторитетом *наклонные к раболепству умы*, именами; но за то никто, конечно, кроме самого *фетишепоклонника*, и не обязан признавать этих фетишей и всякому предоставлено право называть вещи своими именами. И вот мы пользуемся этим правом; в «лекции» г. Милюкова мы нашли не картину «разложения славянофильства», но типичную форму модной теперь *«фетишизации реальной науки»*...

3. Перейдем теперь к третьей версии современной критики славянофильства, представителем которой служит наш известный философ и публицист, Вл. С. Соловьев. Без сомнения, – это самый искренний и серьезный полемист против славянофильского идеала. Он стоит со славянофилами в общем на той же почве, – признает идеальную науку, национальную самобытность русского народа²⁰⁹⁴ и его преимущественное «идеально-религиозное призвание» (II, 281), – верит, что «историческая задача России состоит именно в универсально-жизненном осуществлении христианства» (II, IV), что идеал «святой Руси» есть идеал религиозно-нравственный (I, 71), что Россия имеет в мире религиозную задачу, к решению которой «она подготовлялась и развитием своей государственности и развитием своего сознания» (I, 40); что *«святая Русь требует святого дела»*, нового, «действенного» слова, которое «она должна сказать миру» и которое «может быть только полнейшим выражением, исполнением и совершением христианства» (I, 71–2) и т. д. И, однако, несмотря на это согласие со славянофилами, г. Соловьев является едва ли не самым решительным их противником, потому что, хотя и расходится с ними только в частностях, но за то эти «частности» касаются самой души, самого внутреннего смысла и внутренней ценности славянофильского или, что тоже, народно-русского идеала, а не внешней и аксессуарной стороны его.

–540–

В чем же дело? Во имя чего разрушаются славянофильские идеальные мечты г. Соловьевым? – Под влиянием ложного и преувеличенного понятия о своих стихийных силах, о своих достоинствах и преимуществах пред другими народами, – рассуждает автор, – русский народ «охмелен самомнением» (I, 32): его национальные особенности превратились в *национализм*, самосознание – в *самодовольство* (II, 292), религиозно-национальные задачи – в «антихристианский и безыдейный национализм» (II, 122), так что «интерес национализма начинает преобладать над вселенским принципом христианства» (II, 141). Далее, по той же причине, и самое духовное сокровище наше – православное христианство – у нас остается в небрежении²⁰⁹⁵. Происходит же все это от того, что, обладая пригодными нравственно-психологическими и национальными силами, сознанием своего нравственно-религиозного всемирно-исторического назначения, мы, однако, нисколько не прилагаем забот и стараний к осуществлению своих высоких задач.

Наши националисты и народопоклонники, – рассуждает наш публицист, – «обращаются к русскому народу как бы с такими словами: у тебя высокий идеал святости, следовательно, ты свят и можешь с самодовольным пренебрежением смотреть на прочие народы, как евангельский фарисей на мытаря. А по моему следует говорить народу так: если ты в самом деле сознаешь идеал совершенной святости, то вместе с тем должен сознавать и великое несоответствие между ним и твоей действительностью, а потому я (?) должен работать над тем, чтобы по возможности уменьшить это несоответствие, чтобы как можно полнее осуществлять свой идеал во

–541–

всех своих жизненных делах и отношениях. Внутренняя возможность такой реализации идеальных начал, такой плодотворной религиозной работы для русского народа дана именно в том его нравственном реализме и живом историческом смысле, которыми он отличается от других, также религиозных народов, каковы, например, индусы. Требуется только, чтобы этот наш исторический здравый смысл,

создавший и сохраняющий могучее русское государство, не ограничивался бы навсегда одной этой областью задач национально-политических, а применялся бы также и к более широким задачам: всемирно-религиозным и общечеловеческим. Если русский народ есть вместе и высоко-религиозный и трезво-практический, то желательно и нравственно необходимо, чтобы между этими сторонами его духа не было раздвоения, чтобы они были более деятельными, а наша мирская деятельность более благочестивой. Требуется одним словом, чтобы русский народ и общество относились более добросовестно к истине своей веры и к делам своей жизни. Только «верный в малом» «поставляется над многим»: плодотворное служение высоким историческим задачам возможно только при добросовестном отношении к ближайшим обязанностям»²⁰⁹⁶.

Но в чем же именно заключаются эти наши ближайшие обязанности? Что же прежде всего нужно делать? Путь ясен: необходимо самоотречение не только от национальной (I, 36), но и «от церковной замкнутости и исключительности» (I, 42) и «готовность принимать просвещающие и оживляющие воздействия, чрез кого бы они ни шли, не дожидаясь, чтобы родная и близкая почва дала нам то, что «может дать только далекое солнце и чужая атмосфера» (I, 30). Говоря частнее, так как нам не достает прежде всего *внешней организации* для проведения наших религиозно-этических идеалов в жизнь, а этим отличается, как известно, католичество: *то нам необходимо устроиться по его образу и под власть его верховного вождя – папы*: «нужно, говорит г. Соловьев, – основать в человечестве определенную и непоколебимую точку, на которой могло бы опираться домостроительное действие Божие», каковой точкой может служить не «отвлеченное единство верующих или собор», но конкретная и живая личность римского первосвященника, любовь к которому, «может и должна сделаться источником чувств и аффектов не менее могущественных, чем любовь сыновная или патриотизм». Это и есть долг и обязанность России: «ее историческое предназначение состоит кажется в том, чтобы дать всемирной церкви по-

–542–

литическую власть, необходимую для спасения и возрождения Европы и мира»²⁰⁹⁷. Общий смысл и сущность всей своей философско-публицистической деятельности со стороны ее отношения к славянофильству г. Соловьев формулирует таким образом: «в славянофильстве заключался зародыш истинного, универсального понимания христианства» (а до той поры *истинного* понимания христианства не было?!) который, однако, «был заглушен и подавлен чуждыми и прямо враждебными элементами»; возрождение и дальнейшее развитие» этого зародыша при-

–543–

надлежит де ему, г. Соловьеву (*Вопросы Философии и Психологии*, кн. 18, стр. 154 спец. отдела).

Таково, в общих чертах, отношение г. Соловьева к славянофильскому идеалу. Основная посылка этого взгляда, – именно, что, обладая могучими силами, возвышенными стремлениями и имея великое историческое предназначение, русский народ, однако, недостаточно делит эти свои сокровища, – эта посылка, в общем, по нашему мнению, верна. Но она чрезмерно преувеличена, и потому из нее сделан ложный вывод. Именно, раскрывая ее, г. Соловьев приходит к отрицанию у русского человека не только доброй *воли* и инициативы, но и *способности* действовать в направлении своего идеала (I, гл. VI и др.), т. е. посылка превращается в свою противоположность, вследствие чего, по его изображению, и открывается для русского человека необходимость (*мнимая*) искать спасения от собственных построений и неурядиц на Западе, – частнее в католичестве. Между тем, если бы г. Соловьев смотрел на жизнь глазами непредубежденными, он заметил бы, что он произвольно сгустил краски и слишком преувеличил нестроения русской мысли и жизни; что его сетования звучат особенно странно именно теперь, когда во всех сферах нашей жизни и мысли проявляется стремление к обновлению, к реорганизации, – возвращение к нашим исконным православно-патриархальным устоям. С другой стороны, он заметил бы, что и факты современной Западной

жизни нисколько не оправдывают его надежд на то, чтобы подчинение римскому епископу могло уврачевать наши нестроения и беды, так как католичество не может уврачевать и собственных болезней и зол. Мы не говорим уже о принципиальной, – коренной и глубокой, – несовместимости католичества как с началами православия, так и с особенностями нашего национально-русского и вообще славянского характера²⁰⁹⁸... Г. Соловьев мог бы оказать своему отечеству, о благе которого, по-видимому, он так ревнует, действительную, а не мнимую услугу, если бы в виду только что указанных фактов, вместо странной проповеди о подчинении папе, – проповеди, которая доселе не встретила, да без сомнения и не встретит,

–544–

в русских и православных, сочувственного отклика, – он продолжал свою литературно-философскую и публицистическую деятельность в том же духе и силе, с тем же огненным одушевлением, которое некогда подсказало ему следующий мужественный призыв, обращенный к собратьям по крови, по духу, по мысли, по образованию: «Мы, имеющие несчастье принадлежать к русской интеллигенции, которая вместо образа и подобия Божия все еще продолжает носить образ и подобие обезьяны, – мы должны же наконец увидеть свое жалкое положение, должны постараться восстановить в себе русский народный характер, перестать творить себе кумира из всякой узкой ничтожной идейки», – должны освободиться от «той житейской дряни, которая наполняет наше сердце, и от той мнимонаучной школьной дряни, которая наполняет нашу голову»²⁰⁹⁹. –

Итак, апофеоза человечества, фетишизация «реальной науки» и ультрамонтанские утопии: вот три стадии современного интеллигентного отпадения от славянофильского идеала. Полемисты наивно уверены, что они поставили крест над славянофильством, с его надеждами, чаяниями и идеалами: «славянофильство подверглось разложению и умерло» (Соловьев, II, 124), «умерло и не воскреснет» (Милюков, 96). Незавидна доля могильщика, даже и у благородного покойника;

но она становится положительно трагична, когда, томимый каким-то злым предчувствием, роя могилу для другого, он, сам того не ведая, готовит ее самому себе. Но именно это, по нашему мнению, и случилось в данном случае с полемистами. Соловьев сравнивает славянофильство с «органическим явлением», которое, подпав химическому процессу, «распалось на составные элементы, из коих одни, по естественному сродству, вошли в соединение с так называемым «западническим лагерем», а другие столь же естественно были притянуты и поглощены крепостничеством, антисемитизмом, народничеством и т. д.» (ibid), при чем, конечно, считается «самопонятным», что запад-

–545–

никам достались из славянофильства лишь ценные и благородные элементы. Но, по нашему мнению, существу дела более отвечает другое сравнение: комплекс первоначальных славянофильских идей был подобен сплаву, в котором рядом с благородными и ценными элементами были и менее благородные и ценные; исторический процесс очистил этот сплав, выделив из него неблагородные примеси, и вот этот-то выделенный элемент, шлак и изгарь, и поделили между собой западники вместе с крепостниками, народниками etc, при чем западники, по своему обыкновению, поспешили утилизировать доставшуюся им часть сплава на украшение и возвеличение своих стародавних кумиров, – «человечества», «реальной науки» и т. д. Этим западничество еще раз и красноречиво доказало, что оно изжило свои принципы и что ему приходится теперь только повторять зады и вообще пробавляться, чем придется. Что же касается славянофильства, то нет надобности добавлять, что от всего этого оно только выиграло. Если первоначальное славянофильство, упоенное красотой своего идеала, могло подпасть и действительно иногда подпадало (как это справедливо указала критика, в чем, – охотно признаем это, – заключается ее несомненная и может быть значительная заслуга) искушению духа гордыни, самомнения и самодовольства; то теперь, «перетерпев судьбы удары» и восприняв уроки своей истории, оно, конечно, уже свободно от

этих искушений, парализовавших энергию его идей и их плодотворное воздействие на жизнь. В самом деле, именно несправедливые и безмерно преувеличенные нападения критики дали, напри^{м.}, повод маститому эпигону славянофильской семьи, Д.Ф. Самарину, напомнить, в чем собственно состоит славянофильский идеал и как мало касаются его чистой формы те разноголосые «критики славянофильства», которые всплыли на поверхность нашей бедной серьезным содержанием современной журналистики²¹⁰⁰.

—546—

Здесь мы можем кончить свою вынужденную полемику. Итак в чем же в конце концов чистая форма славянофильства, — истинное зерно славянофильского идеала? Оно заключается не в тех случайных при^{дат}ках, которые полемистам почему то угодно было рассматривать, как проявление самой сущности славянофильства (национализм и пр.), но в том возвышенном, сколько обаятельном, столько же и обязывающем взгляде (совершенно не тронутом «критикой»), по которому наша надежда и сила не в национально-психологических наших особенностях, нередко слепых в своей стихийной мощи, и даже не в идеальных стремлениях нашей славянской природы, которые хотя и возвышенны, но часто неопределенны и потому сами по себе нередко мечтательны и бесплодны, но — в истине воспринятого нами православия, которое, при деятельном отношении к нему, способно претворить своим светом и силой все немощное в нас, укрепить и направить ко благу все доброе и, таким образом, дать нам возможность осуществить свою историческую миссию. Таков наш идеал, заповеданный нам нашей историей и твердо намеченный славянофилами²¹⁰¹. Но, конечно, каждое поколение, даже каждый отдельный человек может облекать этот идеал по

—547—

своему в более конкретные черты. Вот почему и мы, в заключение своих «писем», считаем позволительным указать, в каких конкретных чертах определился для нас этот идеал, при его сопоставлении с «западной действительностью».

Жизнь человека и человечества может быть рассматриваема со многих и разнообразных точек зрения. Но в своих предыдущих письмах мы рассматривали жизнь современного запада преимущественно с трех сторон: со стороны внешних, социально-экономических условий (в связи с характером так называемой «материальной культуры»); со стороны умственной, и со стороны идеальных, главным образом этико-религиозных начал. Этих трех сторон мы коснемся и здесь, в заключение своих писем, при чем, так как наши взгляды составляют простые выводы из всего предыдущего, то мы можем формулировать их кратко, – в форме следующих трех тезисов.

1.

Мы не раз отмечали в своих письмах, что со стороны материальной культуры западная действительность далеко превосходит нашу. Мы не без основания учимся на Западе и, – нужно правду сказать, – долго еще должны будем там учиться технике в различных отраслях специального знания, а могли бы поучиться и многому другому: напим., экономичному употреблению сил и времени, трудолюбию, энергии, предприимчивости, порядку и т. д. Но, усвоив эти внешние приемы и формы жизни, мы отнюдь не должны вместе с ними впитывать в себя тот дух, которым пропитана вся жизнь западного человека, но который глубоко противоречив нашим идеалам и стремлениям. Именно, на западе господствует и повсюду проторгается взгляд на человека, только как на *производителя* материальной культуры, как на рабочую силу, как на эквивалент труда и капитала, причем его *идеальная* ценность вовсе не принимается в расчет, а так как

–548–

в этом отношении (с точки зрения труда и капитала) между людьми не может быть резких различий, то все признаются равными: отсюда возникают различные, так устрашающие современное европейское общество социально-коммунистические движения, стремящиеся к переустройству общества на эгалитарных началах.

Наиболее проницательные умы Запада поняли, наконец, что подлинный источник современных социально-экономических волнений заключается именно в только что указанном, извращенном, унижающем достоинство человека, взгляде на него, как на рабочую силу, как на эквивалент капитала или «подвижный социальный атом», – взгляде, который всосался уже в плоть и кровь массы и держится в ней тем упорнее, чем менее она способна к отказу от утопий, льстящих ее материалистическим инстинктам и вожделениям. Мы видели выше, что на Западе все, начиная с папы и кончая стоящими, по-видимому, весьма далеко от всех этих вопросов частными людьми, озабочены теперь тем, чтобы снова воскресить в массах здравый взгляд на человека, как на носителя идеальных начал и образа Божия, а не как на слепую рабочую силу или машину, так как, по справедливому убеждению передовых умов Запада, только распространением таких взглядов еще можно предотвратить грядущее и по-видимому близкое «социальное землетрясение»²¹⁰².

–549–

Промыслом Божиим наш православный русский народ поставлен в такие исторические условия, что он не перестал еще смотреть на человека, как на носителя образа Божия, не стал еще измерять его ценность количеством его труда и заработка и, поэтому, еще не имеет вожделений к насильственному разделу собственности. Таким образом мы еще обладаем тем благом, которого теперь так усиленно (и, – увы! – по собственному сознанию, уже поздно и тщетно) ищут на Западе. Пусть же вразумятся этим уроком наши легкомысленные адепты «западного просвещения», рабски хватающие его «последние слова»! Они могут восторгаться сколько им угодно «выводами реальной науки»; но пусть помнят, что пересадка этих «выводов» на русскую почву есть не только признак легкомыслия, равнодушия к истинному народному благу, но – и положительное преступление и притом весьма тяжкое, так как оно есть посягательство не только на тело, но на душу и при том не одного лица, но на коллективную народную душу...

2.

Характеризуя умственную жизнь современного Запада, мы отмечаем в ней серьезное и вместе достойное отношение к науке, одинаково исключаящее как слепое наукопоклонничество, так и произвольное обращение с наукой. И там есть увлекающаяся и неразборчивая полуобразованность, есть *течения ложной quasi научной мысли*; но нет *ложного отношения* к науке по крайней мере со стороны ее истинных представителей: там не выдают гипотезу за аксиому, не принимают намеков за окончательное ре-

—550—

шение, не спешат отрицанием, где место лишь сомнению и сдержанному отношению к вопросу, и вот почему, среди волн отовсюду наплывающего свободомыслия, нередко, именно *во имя науки*, раздаются мужественные призывы остановиться и подумать. У нас, — увы! — все еще мало этой серьезности. С тоской и горечью обращали мы свои взоры из центров западной умственной жизни к своему отечеству, где не только представители легкой ежедневной прессы, но часто и увенчанные лаврами служители науки легкомысленно переходят с точки зрения критической воздержности, — единственно законной и «научной» точки зрения по многим вопросам, — к поверхностному догматическому отрицанию; где так ощутителен недостаток истинно научного мужества в борьбе за научную правду; где «наука» часто принижается до требований моды и вкуса; где ее представители нередко боятся обнаружить свою солидарность с требованиями веры, совести и здравого смысла²¹⁰³. И вот, таким образом, оказывается, что и в этом отношении нам приходится учиться на Западе не одной технике, но вместе и научной порядочности и *добросовестности*... И здесь снова, как и в предыдущем случае, если и есть у нас какое преимущество пред Западом, то оно не от нас, не от нашей самостоятельности, не от наших свободных усилий, а исключительно от тех условий, в которые промыслом Божиим поставлена наша мысль и от природно-психологических особенностей наших. Именно, благодаря этим условиям и дарам природы, русский народ, еще не спутанный

софизмом и ложным доктринерством, сохранил чуткость к различению лжи от истины, истинного направления мысли от ложного, – способность судить и даже осуждать ложную науку, мнимонаучные выводы во имя своих жизненно-практических потребностей и идеальных запросов.

Рассматривая ближе умственную жизнь современного Запада –551–

да, мы различаем в ней два основных течения: с одной стороны, мысль как бы забыла свои руководящие идеальные жизненно-практические стремления и, оторвавшись от жизни, застыла в отвлеченных схемах и материализовалась (в протестантизме)²¹⁰⁴; с другой, как бы предчувствуя этот печальный результат разрыва с идеальными и жизненно-практическими мотивами и началами, она замкнулась в сфере своих идей, заповеданных традицией (особенно религиозной), – сфере тесной и удушливой, – и стала просто игнорировать требования фактов в их, правда, нередко спутывающей и смущающей грубо-реальной правде, но за то расширяющей кругозор, освежающей мысль и сообщающей ей основательность и жизненность (в католичестве). Соответственно этому различию в характере двух основных течений западной умственной жизни мы видим на западе, с одной стороны, университеты, втянувшие и как бы *поглотившие* в себя все элементы идеальной науки (теологии и философии) и подчинившие ее реалистическим требованиям мысли (в Германии); с другой, видим университеты, *выделившие* из себя этот сдерживающий и руководящий идеально-научный элемент, который, хотя и сохранил, таким образом, свою внутреннюю автономию, но остался непроведенным в конкретную мысль и, потому, как бы висящим в воздухе, – светлым, но бессильным (в католической Франции). И в том, и в другом случае, очевидно, одинаково страдают как интересы веры и чувства, так и интересы науки; но в первом случае преимущественно страдает вера и все вообще идеально-практические постулаты, во втором – наука: в первом случае пред нами безбожная наука, во втором ненаучная вера.

Этот разрыв идеальных и реалистических элементов мирозерцания, раскол и разлад жизни и мысли не может, конечно, быть признан нормальным. Нереализованная, обессиленная выделением конкретных и реалистических элементов, идея есть такая же односторонность,

–552–

как и не просветленный идеей, не осмысленный материал знания. И особенно русское мышление, столь чуткое к запросам реальной правды, столь глубоко проникнутое требованиями от истины прежде всего *жизненности*²¹⁰⁵, никак не может примириться с этими односторонними течениями западной мысли. Вот почему наличное обособление у нас в России наших высших богословских школ (академий) от университетов, необходимое, как временная или паллиативная мера²¹⁰⁶, не может быть признано окончательным решением вопроса об отношении идеальных и реалистических элементов нашего мирозерцания: богословие должно войти в семью университетских дисциплин, – однако не как подчиненная и зависимая от них группа наук и даже не как только равноправная с ними, но как преимущественная, сообщающая им направление, хотя и сама в свою очередь обогащаяся из них реалистическими элементами. Только такая организация нашей научной мысли могла бы отвечать нашему идеалу и нашим глубочайшим потребностям. Только в таком случае мы могли бы и в научном отношении явить тип своеобразной и самобытной культуры. Но, конечно, для этого необходимо, чтобы православный богослов встретил в своих университетских коллегах не врагов и противников, но сотрудников и добрых советников, проникнутых теми же стремлениями и идеалами. Но, – увы! – пока этого еще нет и, судя по всем признакам, такого отношения между теологами и представителями светской науки мы дождемся не скоро, если только вообще когда-либо дождемся...

3.

В религиозной жизни современного запада рядом с

–553–

проблесками чистых стремлений к охранению интересов веры и нравственности (каковые стремления мы считали долгом справедливости повсюду отмечать, которых искали, но которых, – увы! – находили немного), – рядом с этими стремлениями повсюду бросаются в глаза какие-то странные «компромиссы безверия с суеверием», как говорил покойный И.С. Аксаков, и невообразимая перепутанность сфер духовной и светской, интересов религиозных и культурных, – «помесь религиозных стремлений и мирских вожделений», как правдиво и метко выражено в недавнем, всем известном, нашем церковно-государственном документе. Международные отношения, политические и социально-экономические движения, борьба классов и партий в различных ландтагах, палатах и т. д., – все это переплетается с религиозными интересами, часто принимает характер и видимость борьбы за веру, за свободу религиозной совести, за духовные интересы человечества, вследствие чего «религиозные стремления запада, как прекрасно сказано в том же документе, глубоко пропитаны политическими страстями и чужды духа религиозной терпимости». Вот почему, непрестанно напоминая и твердя о своем соответствии глубоким потребностям духовной человеческой природы, задачам истинной культуры и идеалам свободы и просвещения, западные исповедания в сущности в корне убивают эту свободу; ибо сеют в умы сомнения, напаяют волю вожделениями и страстями, питают в народах дух взаимной нетерпимости и вражды, – а при этих условиях о какой свободе и о каком свете можно говорить? И вот мы видим, что, если на западе, среди этих кажущихся забот о духовном благе, о свободе и т. д., и осталась какая свобода, то разве лишь свобода перехода от веры к неверию со всеми его пагубными плодами, да еще, – увы! – свобода дерзкой клеветы на православие и на Россию...

Среди этой хулы, которая достигает иногда и до пределов нашего отечества и здесь находит легкомысленные отголоски, православная Церковь стоит, как Христос на суде фарисеев и лицемерных иудейских первосвященников, – смиренная,

молчаливая, любящая, молящаяся за врагов своих, молитвенно желающая соединения церк-

–554–

вей и мира всего мира, уверенная в своей истине и уповающая, что, как некогда, вдохновив сынов России на борьбу с темными силами востока, она тем самым обеспечила западной Европе *внешнюю* безопасность, мир и свободу для развития культуры, так и впредь, если Господу будет угодно, она же и только она одна может озарить своим светом темные углы западной мысли и жизни и возратить ему таким образом мир и свободу *внутренние*, – мир верующей мысли, свободной совести и истинно братолюбивой деятельности.

В охранении истинной веры и нравственности, – этих надежнейших залогов, не только внутреннего, но и внешнего и даже международного мира²¹⁰⁷ и мирного развития истинной культуры, – заключается, по общему признанию, высокая миссия России. Но сколь высоко ее историческое предназначение, сколь исключительны вверенные нам обетования (предуказанные даже и во внешних, географических и исторических, условиях нашего существования), столь же грозны и прощенья за небрежение и равнодушие ко вверенным нам дарам. «Слово Божие, – так поучал недавно один из наших высокопросвещенных иерархов, – говорит, что сам Бог расселяет народы по земле, возвышает одних и унижает других в видах Своего промысления о спасении людей. В этом смысле особенно знаменательно изречение св. Апостола Павла: *от одной крови Бог произвел весь род человеческий для обитания по всему лицу земли, назначая времена и пределы их обитания, дабы они искали Бога, – не ощутят ли Его; хотя Он и недалек от каждого из нас* (Деян.17:26:27). Отсюда видно, что народы, более способные к богопознанию и прославлению имени Божия в человечестве своими добрыми делами, занимают для своего обитания страны более удобные и благоприятные для распространения просвещения и веры в человечестве. Так все христианские историки согласны в том, что положение Палестины, Греции, Рима

–555–

и других стран Европы с их народами Промыслом Божиим нарочито предназначаемы были для распространения христианства. Так, мы веруем, что и наша Россия, занимающая седьмую часть света и соприкасающаяся со многими различными народами, призвана Промыслом Божиим для хранения святой православной Церкви и распространения ее между другими народностями, не ведущими имени Христова. *И это не должно быть предметом нашей гордости, а благоговейного страха, и побуждением для нас к преуспеянию в вере и благочестии и тщательному исполнению нашего высокого призвания*²¹⁰⁸; так как по слову Спасителя, от народа недостойного *отнимется царствие Божие и дастся народу приносящему плоды его* (Мф.21:43). А за отъятием царствия Божия и удалением народа от руководства церкви следует утрата Божия благословения, нравственное его разложение и падение его государства, как бы оно ни *было велико* и по наружности могущественно»²¹⁰⁹... Этим авторитетным словом Высокопреосвященного оратора мы можем закончить и вместе скрепить свои мысли о нашей идеальной религиозно-этической задаче в ее отношении к западной действительности.

Итак, деятельное стремление снискать для самих себя и даровать народам «дар святой свободы» – свободы от страстей и низменных интересов, «жизнь мысли» и «мир жизни», как сказал незабвенный А. С. Хомяков: таков наш высокий идеал. Пусть же теперь всякий, православный и русский, спросит свое вещее сердце и оно подскажет ему, должен ли он идти в направлении этого идеала или может, как мы нередко делали доселе, продолжать увлекаться мишурным блеском западной культуры с ее призраками ложной свободы, отвлеченной и потому бессильной науки, оупляющего труда и разъединяющей, братоненавистной погони за «капиталом»...

**Корсунский И. Н. Архимандрит Григорий
[(Борисоглебский), инспектор Московской Духовной
Академии] († 18 ноября) [Некролог] // Богословский
вестник 1893. Т. 4. № 12. С. 556–565 (3-я пагин.).**

Скончався в мале исполни лета долга: угодна бо бе Господеву душа его: сего ради потщася от среды лукавствия (Прем.4:13:14).

Эти слова Премудрого вполне применимы к почившему 18 ноября сего 1893 года настоятелю посольской церкви в Константинополе, отцу архимандриту Григорию, бывшему инспектору Московской Духовной Академии, который действительно, скончався в мале, т. е. в короткое время достигши совершенства (*τελειωθεὶς ἐν ὀλίγῳ*), исполни лета долга, в непродолжительное время своей жизни совершил то, чего многие не успевают совершить в несколько десятилетий, и почти юношей почил от многих трудов своих: ибо душа его была угодна Господу; потому и ускорил (*ἔσπευσεν*) он удалиться из среды лукавствия (*πονηρίας*).

Архимандрит Григорий, в мире Николай Иванович Борисоглебский, сын священника соборной Успенской церкви уездного города Новосила Тульской губернии, родился 19 марта 1867 года и, следовательно, скончался двадцати шести с половиной лет. Еще в младенчестве лишился он отца²¹¹⁰ и рано стал сознавать нужду собственными усилиями развивать свой ум и сердце. К счастью его, Господь одарил сироту Борисоглебского выдающимися способностями, которыми Николай Иванович, как бы предчувствуя свою недолговечность, воспользовался наилучшим образом. Он рано начал обнаруживать, при таких спо-

–557–

собностях, и неутомимое трудолюбие, так что, в виду природной слабости его здоровья, оказывалось нужным не столько побуждать и поощрять его к усидчивости в занятиях, сколько удерживать от чрезмерного прилежания. Будучи от природы живым, он однако же всегда отличался и

замечательной скромностью. При обладании такими достоинствами он, после домашней подготовки, проходил и курс школьного образования сначала (в 1875–1877 гг.) в Новосильском уездном училище министерства народного просвещения²¹¹¹, за тем (1877–1881 гг.) в Ефремовском духовном училище и наконец (1881–1887) в Тульской духовной семинарии, всюду обнаруживая, наряду с отличными успехами в учении, и образцовое поведение и уже за это более, нежели по сиротству, пользуясь казенным содержанием. В 1887 году, окончив курс семинарского образования первым студентом, он послан был семинарским начальством в Московскую Духовную Академию для получения высшего образования, и здесь, после поверочных испытаний, принят был также в числе первых студентов, причем записался по собственному желанию на историческое отделение. С жаром принялся он за изучение наук этого отделения, а равно и общеобязательных предметов, из коих особенно полюбил Св. Писание, – этот первоисточник христианского ведения и главную опору христианской деятельности. Но кроме того молодой, трудолюбивый и талантливый студент Борисоглебский, несмотря на то, что сильно отвлекаем был довольно многосложными обязанностями письмоводителя редакционного комитета по изданию *Творений св. Отцев с Прибавлениями*²¹¹², находил время и для учено-литературной деятельности, как увидим из дальнейшего. А между тем и слабость здоровья, не располагавшая к семейной жизни, и разного рода соображения, и религиозная настроенность, особенно же возвышенное стремление к возможному осуществлению высшего идеала христианской

–558–

жизни, – все это побуждало Николая Ивановича еще в студенчестве, при мысли о своей будущности, отдавать предпочтение иночеству пред мирским состоянием. Уже в начале 1890 года, когда он был на III курсе, его стремление к иночеству почти готово было к осуществлению. Но окончательный поворот в эту сторону совершился в молодом студенте лишь чрез год после того, именно в начале 1891 года,

под влиянием о. ректора Академии архимандрита Антония. «Целый год, – писал он сам о себе за несколько часов до своего пострижения в монашество, – прошел для меня в мучительной борьбе: один человек, внутренний, стремился к этому роду жизни, а другой, ветхий, препятствовал сему стремлению. Но в сем искусе я усматриваю особенное ко мне милосердие Господа Бога, Который направил эту борьбу к более ясному и полному уяснению для меня истинно-монашеских, Христовых идеалов: теперь я, вот всего за 10 каких-нибудь часов до моего пострижения – в общем спокоен духом»... Пострижение совершено было о. ректором Академии архимандритом Антонием 25 февраля означенного 1891 года, на всенощном бдении, после славословия великого, при чем новопостриженному дано было имя Григорий в честь и память празднуемого в сей день св. Григория Богослова, а в конце всенощного к нему и к постриженному с ним вместе другому студенту из священников иноку Василию (в мире о. Иоанну Грекову) о. ректор обратился с глубоко-прочувствованным и весьма назидательным словом²¹¹³. С этих важных в жизни о. Григория минут начинается еще более быстрое движение его по пути совершенствования во всех, возможных для него, отношениях. Так как эти минуты совпали с концом курса его высшего богословского образования, то для молодого инока ближе всего наступило тогда время блестящего завершения этого образования его. Еще до принятия иночества особенно возлюбив, как замечено было выше, одну из важнейших наук богословского курса – св. Писание и тему для курсового сочинения взяв из об-

–559–

ласти этого предмета, о. Григорий представил это сочинение в таком виде, что читавший его специалист предмета (профессор М. Д. Муретов) нашел его достойным не только степени кандидата богословия, но и степени высшей – магистра²¹¹⁴. В связи с отличными устными ответами на выпускных экзаменах это имело естественным последствием своим то, что определением Совета Академии от 5 июня 1891 года о. Григорий был удостоен ученой степени кандидата с

правом на магистра без нового испытания и оставлен при самой Академии профессорским стипендиатом для приготовления к замещению вакантных кафедр. И о. Григорий ревностно принялся за это приготовление, ближе всего озабочиваясь обработкой своего курсового сочинения для представления его на степень магистра, а в то же время усердно работая и в других областях духовной науки и словесности, более же всего работая Господеви в духе иноческого подвижничества. Но Господь, предвидевший, без сомнения, недолговечность служения Своего верного раба на земле, устроил для него путь этого служения раньше, нежели как это обыкновенно бывает в отношении к профессорским стипендиатам. В декабре 1891 года скончался профессор философии в Академии В.Д. Кудрявцев. Кончина его повлекла перемены в замещении кафедр, имевшие своим последствием освобождение кафедры нравственного богословия. На эту кафедру Совет Академии еще 24 февраля 1892 года избрал о. Григория, который, по прочтении пробных лекций 24 и 25 апреля того же года, от 27 апреля и был назначен, по резолюции покойного митрополита Леонтия, исправляющим должность доцента по этой кафедре. Одновременно с тем другая, происшедшая в Академии, перемена повлекла за собой новую перемену в служебном положении о. Григория. Инспектор Академии архимандрит Петр (ныне епископ Сухумский) был назначен на должность ректора Киевской духовной семинарии, а на его место, указом св. Синода от 20 мая того же 1892 года, назначен был исправляющим должность ин-

—560—

спектора о. Григорий. Заняв так скоро такое выдающееся положение в родной Академии, о. Григорий, пользуясь наступившим вакационным временем, ближе всего решил покончить с делом соискания ученой степени магистра. Он летом того же 1892 года напечатал, а 31 августа защитил свою диссертацию, под заглавием: *Третье великое благовестническое путешествие св. Апостола Павла (Деян.18:22–21:16 и Гал.2:11–21). Опыт историко-экзегетического исследования*. Сергиев посад, 1892. Согласно

удостоению Совета, 12 ноября того же 1892 года он и утвержден был св. Синодом в искомой степени, а за тем, в связи с тем, и в звании доцента; вскоре же после того, именно 25 марта следующего 1893 года, утвержден был и в должности инспектора. – В связи с тем шло возвышение о. Григория и по степеням священства. Уже 16 марта 1891 года, т. е. менее нежели чрез месяц после своего пострижения в монашество, молодой инок, преосвященным Виссарионом, епископом Дмитровским (ныне Костромским), был рукоположен в иеродиакона; за тем 12 июня того же года, в день исполнившегося 30-летия епископского служения владыки митрополита Московского (ныне Киевского) Иоанникия, самим владыкой митрополитом, был посвящен в иеромонаха; 11 января следующего 1892 года, преемником владыки Иоанникия на Московской кафедре, покойным митрополитом Леонтием, удостоен набедренника и наконец в 1893 году, по утверждении в степени магистра и в звании доцента, вместе с утверждением в должности инспектора, возведен был и в сан архимандрита. В один из светлых дней Пасхи сего года, 30 марта, он возведен был в этот сан преосвященным Александром, епископом Дмитровским, управлявшим Московской митрополией за болезнью владыки Леонтия.

Такое быстрое возвышение по степеням служения само собой говорило о достоинствах и заслугах возвышаемого. Уже при награждении набедренником о. Григорию вменено было в особенную заслугу его «примерное усердие к проповеданию слова Божия и учено-литературные труды». Не даром о. Григорий давно возлюбил слово Божие,

–561–

Св. Писание. Еще не быв пострижен в монашество и еще не имея священного сана он отличался в среде своих товарищей по образованию как хороший, даже, можно сказать, блестящий проповедник и еще тогда его некоторые проповеди получили известность путем печати. Когда же введены были у нас в Академии внебогослужебные, воскресные собеседования, то о. ректор Академии в своем постриженнике о. Григорие нашел самого лучшего и способного сподвижника себе и сотрудника,

при чем о. Григорий, кроме проповедания, сослужил и особую службу: обладая прекрасным голосом и знанием искусства церковного пения, он украсил означенные собеседования устройством и хорошей постановкой общего при них пения церковных молитв и песнопений, чем Академия и Сергиев Посад исключительно ему обязаны. Высокое духовно-образовательное значение этих собеседований вообще и общего церковного пения в частности так бесспорно, что мы считаем излишним и раскрывать его подробно; а горячая любовь и глубокое сочувствие, какими пользовался о. Григорий при жизни и какими окружен был по смерти не только со стороны академической братии и студентов, но и со стороны жителей Посада ясно свидетельствуют о том, как глубоко сознавалось это значение и как высоко ценилась деятельность о. Григория с этой стороны²¹¹⁵. При всем том, равно как и несмотря на многосложность, разнообразие и обширность обязанностей и занятий по должностям доцента и особенно инспектора, живая натура почившего не удовлетворялась и этим: она жаждала более широкой деятельности. Как бы в предчувствии своей недолговечности, о. Григорий торопился и печатью высказаться о том, чем до изобилия полна была его душа, по слову Писания: *от избытка сердца уста глаголют* (Мф.12:34). Его учено-литературные труды, уже в самом начале 1892 года, как мы видели, стяжавшие ему высокое одобрение и награду, отчасти примыкают к его академическим, учебным и ученым, занятиям, от-

—562—

части находятся в тесной связи с его проповеднической способностью, отчасти же вызываемы были особыми случаями. Сюда относятся, кроме значительного числа проповедей, напечатанных напр. в *Московских Церковных Ведомостях* за 1890–1892 годы и в других повременных изданиях, кроме упомянутой выше магистерской диссертации, печатавшейся с мартовской книжки академического журнала: *Богословский Вестник* за 1892 год, и наконец кроме разного рода мелких сообщений и заметок, помещавшихся в разных повременных же изданиях, следующие более крупные учено-литературные труды

о. Григория, по порядку времени выхода их в свет: 1) *Воспитанники Московской Духовной Академии из Тульской духовной семинарии за 75 лет (1814–1889)*. Этот труд, к которому почивший еще в бытность свою студентом приступил по поводу исполнившегося в 1889 г. 75-летия Московской Духовной Академии и который, будучи основан на разработке первоисточников (данных архивов академических и других), есть дань любви автора и к своей родине и к воспитавшей его Академии, к сожалению далеко не окончен. Он печатан был в *Тульских Епархиальных Ведомостях* за 1889–1891 годы. 2) *Сочинение блаж. Августина о граде Божием (De civitate Dei)*, как опыт христианской философии, истории. Это – одно из лучших семестровых сочинений автора, было напечатано в журнале: *Вера и Разум* за 1891 год. 3) Таким же, т. е. одним из лучших семестровых сочинением был и напечатанный в *Страннике* за 1892 год труд о. Григория под заглавием: *Отец архимандрит Павел Прусский и значение его сочинений для полемики с расколом*, что было весьма кстати и в виду исполнявшегося тогда 25-летия миссионерской противораскольнической деятельности о. Павла. 4) Октября 10 дня 1891 года скончался известный, досточтимый Оптинский старец, иеросхимонах Амвросий. О. Григорий, вместе со студентом Московской же Духовной Академии иеромонахом Трифоном, принимал участие в погребении старца. И вот плодом вынесенных им из путешествия в Оптину пустынь впечатлений и полученных оттуда и из других

–563–

источников (рукописных и печатных) сведений оказались следующие труды: *Памяти почившего Оптинского старца, о. иеросхимонаха Амвросия* (напечат. в *Церковных Ведомостях*, издаваемых при св. Синоде, за 1891 г. № 44) и 5) *Сказание о житии Оптинского старца, о. иеросхимонаха Амвросия* (в *Душеп. Чтении* за 1892 и 1893 годы). Этот последний труд, за несколько дней до кончины автора, вышел и отдельной, довольно большой (180 стр.), книгой (Москва, 1893). За тем 6) в октябрьской книжке *Богословского Вестника* за 1892 год напечатана речь о. Григория, произнесенная пред защитой его

магистерской диссертации; 7) в ноябрьской книжке того же журнала и за тот же год напечатана вступительная лекция почившего по предмету нравственного богословия, под заглавием: *Возрождение, по учению препод. Макария Египетского*, и некоторые другие.

В этих учено-литературных трудах, как и во всей недолговременной, но кипучей, многообразной и напряженной деятельности почившего отца Григория, как в чистом зеркале, ясно отражаются возвышенные стремления и свойства его прекрасной души и степень духовного совершенства, которого он достиг в столь короткое время. Широкие порывы и замыслы, высокие идеалы и светлые надежды, при глубокой религиозной вере, одушевляли всю его деятельность, при замечательной скромности в оценке себя самого, безусловном послушании, исполненном самоотвержения и неистощимости терпения и детской непорочности души. Поистине – чудное сочетание таких разнообразных, высоких черт духа в столь юные годы и при высоком служебном положении. Поистине он осуществил в себе слова Христовы: болий в вас да будет всем слуга. Искры огня Божественного, возжженного в его душе от света истины и любви Христовой, светились едва не в каждом его слове и действии, блещут едва не на каждой странице его учено-литературных трудов. Его горячее участие к скорбям, радостям и нуждам ближних, особенно же студентов Академии, к которым он весьма близко поставлен был самым служебным своим положением, не даром вызывало общую взаимную

–564–

любовь и признательность их к нему²¹¹⁶. Будучи истинным иноком по образу жизни, он в тоже время не был иноком, жившим только для себя и для спасения своей души, а спасение своей души видел в своем служении спасению ближних, как это прекрасно выразил сам же в эпитафии к упомянутому выше труду своему: *Сказание о житии старца Амвросия*, взятом из творений преп. Нила Синайского: «Блажен инок, который на содевание спасения и преспеяние всех взирает, как на свое собственное» и проч. И он, усердно и деятельно заботясь о своем спасении и духовном преспеянии,

столь же усердно и деятельно заботился о спасении и преспеянии других, исполняя слово св. Апостола, которого духовный образ и писания особенно ревностно изучал: *всем бых вся, да всяко некия спасу (1Кор.9:22)*. «Тоска одиночества, – говорил он на диспуте о. Д. С. Глаголева, возражая последнему в защиту св. Ап. Павла, – удел только праздных натур»²¹¹⁷. И от того-то, напротив, сам он так сиял всегда радостью, не оставлявшей его даже и тогда, когда злой недуг, уже за полтора года до его кончины начавший разрушительно действовать на его здоровье, в последнее время особенно обострился, когда о. Григорий, ради облегчения от этого недуга, с болью в сердце, должен был покинуть любимую им и его любившую Академию и принять назначение в настоятели Константинопольской посольской церкви, ехать на юг, чтобы пользоваться южным климатом. Такая радость обнаруживала все обилие его любви, искренности и чистоту сердца его. И вообще много симпатичных черт представляла в себе эта, только что расцветшая и в такое короткое время достигшая многих совершенств, юность.

Угодна была Господу душа почившего: *сего ради и потщися от среди лукавствия*. Но и эта душа, как и

–565–

всякая душа умершего православного христианина, нуждается, до совершенного своего соединения с Господом, в молитвах Церкви. Помолимся же о ней с той любовью, с какой почивший в земной своей жизни молился о людях пред престолом Божиим.

Ив. Корсунский

Кипарисов В.Ф. Наша сельская проповедь. [Рец. на:] Надеждинский Г., свящ. Беседы на апостольские и евангельские чтения, положенные православной церковью на службах воскресных и праздничных дней всего года. Саратов, 1893 г. // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 12. С. 566–617 (2-я пагин.).

Что такое «сельская» проповедь? Может ли и должна ли быть таковая? Вот вопросы, которые могут возникать у иного читателя, лишь только он услышит о «сельской» проповеди! Сознаем законность возникновения подобных вопросов, ибо знаем, что «сельские христиане» не особая порода людей, для которых недоступно Евангелие: это те же человеческие души, одаренные умом, волей и чувством, – способностью печалиться и радоваться, стыдиться и раскаиваться, совершать в своем положении истинные подвиги и глубоко ниспадать, словом жить духовно и умирать духовно... Но и мы тоже – не будем очень неправы, если только читатель потрудится обратиться к своим воспоминаниям.

В то время, когда мы пишем, читаем и говорим о разных действительных или мнимых движениях в обществе, запросах и «отрадных явлениях», более или менее питающих наше воображение, когда полемизируем против явного и тайного толстовства, боимся заражения им и потрясения веры в народе и т. д. и т. д.: что мыслит и делает наше крестьянское село? Приходило ли вам это на ум? Припомним весьма недавнее прошлое: вот один год – село голодает, невыносимо страдает и – терпит и терпит! Вот другой – тоже голодает, болеет, страшно бесчинствует, зверски буйствует и с

–567–

покорностью Провидению встречает смерть! Против кого буйствует, кого истязует? Против людей, которые сами во множестве жертвовали для ближнего своей жизнью! Что привело к такому нехристианскому делу людей верующих во Христа? Желание избавиться от того, чтобы «докторы мшару не

напустили», крючьев не заготовляли, и вот эти буйства и насилия совершали люди, не обиженные ни здравым смыслом, ни человеческим чувством! Но обратим внимание на наше крестьянство при обычном течении дел: чем живет оно в духовном отношении? С первого взгляда представляется, конечно – интересами низменными, то есть физическими. Скотинка падает – мысль погружена в заботу о скотине. «Мы в скорби и большой печали, так как почти весь май нет дождей, и жары стоят страшные»: вот печаль, неизвестная нам, которые проводим время в высоких размышлениях об идеалах, о сравнительном достоинстве того и другого, но – питаемся все-таки молоком, выдоенным от той коровы, за которой так нежно ухаживает не всегда нежная баба! Презренны ли, однако, печали сельские? А главное – только ли там и есть в самом деле, что эта печаль по вопросам о скотинке и только ли этот физический интерес? Нет. С тоской люд сельский смотрит на небо физическое и молится о дожде. Но – не только о дожде, а и о грехах своих, которыми он считает себя прогневившим Творца. Этот люд желает также не грешить, но опять было бы грубой ошибкой думать, что это для того только, чтобы в мае были дожди, а скотинка не падала бы; нет, – и для того, чтобы, по христиански умерев, непостыдно предстать пред нелицеприятным Судией – для того же, для чего трудится, по своему, и упражняющийся в высоких богомыслиях ученый богослов! Есть в селе свои волнения душевные, свои антиномии, свои падежи совести, даже свои грехи против каждой заповеди. Мир обижает, писарь несправедливо в руку соседа тянет; земский за грубость посылает в кутузку, а сидеть не хочется: кто будет здесь отрицать законность и возможность душевных волнений? Дитя кричит и болеет; муж жену не любит; покраденое никак не разыскивается; нужно иметь дело со знахарем и знахаркой, а – батюшка гово-

–568–

рит, что ворожба и нашептывание есть грех против одной из заповедей, и – вот вам падеж совести «многострадальной русской матери», своей собственной грудью вскармливающей

члена Церкви Христовой и верного слугу государева: презренны ли все это интересы?

Словом – какие никакие, высокоумные или малоумные, но у русского сельского жителя есть свои интересы душевные; интересы не всегда понятные в качестве «запросов, движений» и тому подобного, но интересы действительные, ибо не все ли равно: смущенная совесть, оскорбленное чувство христианской правды – будут ли они иметь своим содержанием легко разрешимый для нас вопрос мужика и бабы, или нелегко разрешимый вопрос ученого мужа, не грешащего никаким суеверием? Не одинаково ли законно желание уберечься от падения нравственного – в душе достигающего высокого совершенства подвижника, или в душе младенствующего в вере и морали крестьянина?

Если же в обитателе русского села есть свои запросы, свои интересы, то – думаем – не только может, но и *должна существовать русская сельская проповедь*, как такая, к которой должно предъявлять свои особые требования, с точки зрения которых она и может почитаться или удовлетворительной или неудовлетворительной. Но существует ли в русской проповеднической литературе проповедь такого назначения, а если существует, то отвечает ли она своему назначению?

В последнюю четверть века несомненно в нашей литературе стало являться не малое, по сравнению с нашей литературной производительностью вообще, количество сборников проповедей именно с таким назначением, – под названием проповедей «для простого народа». Как известно, в 1866 году был объявлен даже конкурс на составление таких проповедей. Но последние годы, кажется, упразднили нужду в особом поощрении составлять сборники такого назначения: в редкой епархии не появлялось местного автора, издававшего книгу своих проповедей с назначением «для простого народа», что по условиям русского быта, и равносильно почти проповеди для сельского люда. Русское пастырство, значит, не равно-

–569–

душно было к духовным интересам крестьянской массы. Один из таких опытов проповедей такого назначения для нашего, и при том чисто земледельческого, села теперь пред нами. Это – «Беседы на апостольские и евангельские чтения, положенные православной церковью на службах воскресных и праздничных дней всего года, священника Георгия Надеждинского. Саратов, 1893 года». Но прежде чем говорить о книге, как об одном из опытов нашей сельской проповеди, посмотрим: кто автор-проповедник и кому он в самом деле проповедовал?

Автор проповедей – сельский священник, не проповедник начинающий и не впервые даже выступающий в свет писатель. Если не ошибаемся, о. Надеждинский уже издавал прежде книгу своих проповедей, а также несомненно издал ранее другую книгу не гомилетического, а общего духовно-литературного содержания (см. Бесед. стр. 307, где он ссылается на свою книгу: учение о христианских добродетелях, изд. 1884). Что место его проповедования есть именно село – это видно из того, что он говорит о себе как об одном «из сельских пастырей, исстари снискивающих себе дневное пропитание в поте лица» (Бесед. стр. 93), по которым однако «этот их трудовой кусок хлеба бывает отравлен ядом людского злословия и облит горькими слезами унижения» (стр. 221). Проповедник жалуется на «тяготы крестьянского труда» разделяемого с крестьянами, как известно, и нашими сельскими пастырями и желает, чтобы сельские пастыри «поставлены были в условия жизни более благоприятные для их служения» (стр. 30): жалобы и пожелания знакомые по опыту близких к каждому почти из нас! Что проповеди назначаются для земледельческого села, и это с ясностью видно из самых проповедей, иначе сказать – видно, что слушатели проповедника пахари крестьяне. «Вам, поселянам – говорит в одном месте проповедник – слово апостола (о том, что кто сеет скупое, тот скупое и пожнет) должно быть весьма понятно, так как вы сами видите, что кто много сеет разного хлеба и с особенной тщательностью обрабатывает свои поля, завсегда получает обильные плоды от трудов своих и проповедник про-

сит слушателей «перенестись мыслью от своего полевого дела к делу» другому, чисто нравственному – к благотворению (стр. 286). Напоминает проповедник слушателям их постоянное дело и при изъяснении притчи о сеятеле: «что представлено Господом в притче, то бывает и при вашем посеве, братие хлебопашцы» (стр. 315). И он хочет воспользоваться притчей о сеянии как о деле знакомом слушателям, чтобы извлечь урок «из этого, хозяйственного дела – сеяния семян» (стр. 317). Восстают пред читателем бесед и другие знакомые картины нашего села, например: «с особым радушием в селении было открыто *четыре* кабака», между тем как – говорит проповедник слушателям – «вы всячески избегаете затраты на благоукрашение храмов Божиих, на устройство училищ, на нужды приходских попечительств» (стр. 337). Земледельцы, однако, слушатели автора не столько вероятно скупы на подобные дела, сколько бедны, причем все-таки не нужно удивляться и количеству питейных заведений: это, к несчастью, показатели не богатства окрестных насельников, а скорее их бедности. Вследствие этой бедности своих слушателей проповедник не находит возможным притчу о евангельском богаче, созидающем большие житницы, применять к ним в прямом и непосредственном смысле. Проповедник правда спрашивает: «нет ли и между нами таких, кои помышляют только о покое, пиршестве, довольстве, веселии и роскоши? Но в этих убогих хижинах, в каких проживаете вы, в этих клетушках, в кои вы собираете плоды трудов ваших; скудная обстановка вашей жизни, почти поголовная бедность: что могут иметь общего с жизнью Евангельского богача?» (стр. 365). Отсюда видно, что при церковно-учительных трудах проповедника во всяком случае имелся в виду определенный круг слушателей, с известными внешними признаками. – Теперь, каково нравственное состояние слушателей о. Надеждинского? – вопрос также необходимый для того, чтобы правильно судить если не о достоинстве его проповедничества вообще, то по крайней мере о его книге проповедей?

Проповедник не дает читателю случая думать ни того, чтобы его слушатели составляли нарочито хорошую почву
–571–

для церковного учения, ни того, чтобы почва эта была особенно неблагоприятна. Мы в праве думать о его слушателях, что питейные заведения среди них не бездействовали, если уже их было числом четыре, хотя проповедник, кажется, держится того справедливого мнения, что это бывает и не в одном только селе: мир везде «угодничество плоти до того изошрился, что нет ни места, ни времени свободных от соблазна» (стр. 114); в отношении же к селу проповедник отмечает то не безызвестное последствие существования этих «мест соблазна», что от них для крестьянской семьи дело «в лучшем смысле оканчивается дележом, а в худшем совершенным обнищанием» (стр. 361). Видно также, что слушатели проповедника были не чужды и таких наклонностей, как «приправить свои беседы пересудами и злословиями ближнего», а употребление дурного слова склонны извинять «своим отношением к ближним и домашним животным, свое пьянство – семейной или какой-либо общественной радостью» (стр. 565); после богослужения – они не прочь, по следам отцов – предаваться небезопасным в нравственном отношении играм, а в известное время года – «не успев прийти от службы церковной, вы – говорил однажды проповедник – устроете какое-то чучело, а потом, подбодренные вином, несете свое чучело по стогнам весел с песнями и пляской, с разгулом, заканчивающимся обыкновенно безобразными делами тьмы, о которых и говорить даже стыдно» (стр. 134). Отмечает проповедник, своим укором, и ту черту в слушателях, что они, конечно, молятся Богу, но – «при первой неудаче оставляют молитву и ищут себе утешения уже не в религии, а в повериях, в силе разных шептунов и ворожей» и проповедник считает «жалкими плодами сего: повсюдные неурожаи и губительные поветрия, какие-то странные боли в людях, частые пожары и разные ссоры, кончающиеся разделением семей» (стр. 283). Есть и более важные данные для суждения о слушателях, для которых изданные беседы назначались. Так, конечно автор не исключал и свою

собственную сельскую паству, когда в своей проповеди говорил, что «наш простой народ весь и всецело отдается спасительному водительству православ-

–572–

ной церкви», что «сильны и вера его и молитвы, что он не только обилует дарами благодати таинств, но и удостаивается дождей благовременных и изобилия плодов земных» и проч. (стр. 50). В частности он не сомневается в истинной и нелицемерной вере прямо уже своих слушателей: «не думаю, говорил проповедник, чтобы между вами были сомневающиеся в истинах проповедуемых символом веры» и он желает только, чтобы вера их была «чиста от примесей суемудрых и грубых умов» (стр. 181). Конечно – если проповедник из тех, кого он обозначает термином «нынешних христиан», не исключает опять и свою паству, и если это будет не общее проповедническое место, то мы из его слов должны заключать, что тем не менее однако же и его слушателей коснулось уже веяние духа тлетворного. «Мы (теперь) – говорил проповедник однажды – окружены хулителями Сына Божия. Кому из нас не приводилось встречать подобных людей и слышать от них хульное слово о Боге Слове, поношение святой церкви, глумление над ее служителями и крайнее презрение их учительного слова?» Чаше, чем с другими проповеднику, кажется, приходилось встречаться с последним из печальных явлений. «Между христианами есть не мало таких, для которых невыносимо присутствие служителей Божиих. Слышно даже, что таковые похваляются своими уклонениями от принятия служителей Божиих» (стр. 336). Он свидетельствует о «дурном обычае наших чад, по которому они соблазняются не только юностью молодых пастырей церкви Христовой, но и вообще заботами пастырей, обусловливаемыми общечеловеческими потребностями. И не соблазняются только, но и зло смеются поэтому случаю наши духовные дети над своими духовными отцами» (стр. 409). Но можно думать, что собственно сельская и, в частности, паства проповедника доставляла ему не особенно много случаев видеть такое религиозное состояние, ибо в его же словах обнаруживаются черты, которые дают

разуметь, что сказанное относится не столько к опытам его собственной пастырской практики, сколько вообще к состоянию «нынешних христиан», как он выражается: это – укоры проповедника тем, кои «считают для себя неловким

–573–

исполнять некоторые из христианских обычаев: пренебрегают знаменем креста при входе в дом, при принятии нищи, считают излишним освящать свои дома окроплением святой воды» (стр. 1. 55. 60). Очевидно, что это – свойство города и образованного человека, а не села и пахаря. Село же и пахарь *и верует*, как умеет, *и молится*, как может: это со всей ясностью постоянно свидетельствуется самим же проповедником и ни один читатель проповедей о. Надеждинского в этом не усомнится. Вот, например, характерное место, дышащее такой христианской правдой, а уже никак не риторикой, в устах достопочтенного пастыря. «Учителю благий! Что мне делать, чтобы наследовать жизнь вечную: *подобный вопрос часто приходится слышать и от вас*. Вы, и даже очень часто, встречаете не только пастыря Церкви, но и простых грамотеев вопросом: «что сделать нам для того, чтобы наследовать жизнь вечную?» Очевидно подобный вопрос оттого постоянно бывает у всех вас на уме и устах, что *вы все желаете себе спасения*». Вот драгоценное свойство слушателей автора. Не скроем, впрочем, того, что нас, как, думаем, и всякого читателя проповедей о. Надеждинского, несколько удивляет его подозрительность в отношении к своим слушателям, которую он обнаруживает, когда удостоверяет, что «подобный вопрос у всех на уме». Так здесь же он заявляет, и конечно так же искренно по отношению к самому себе, как свидетельствовал о сейчас приведенном факте, что – «соображая то, что всем вам (т. е. слушателям) более или менее известен путь ко спасению, указуемый Св. Церковью, и слыша при сем *(опять повторяет)*, а при том постоянно, вопрос: как нам спастись, *невольно думается*, что такой ваш вопрос имеет своим источником не сердечное ваше желание, а одно лишь простое любопытство, соединенное с желанием открыть легчайший способ достижения вечной жизни» (стр. 398).

К чему такое недоверие и в столь важном деле, в котором, кажется, нужно идти на встречу всякому желанию, а не сомневаться в желании уже заявленном?

Итак – наше село верует, молится и – желает спастись, и это – по удостоверению самого достоверного сви-

–574–

детеля, каковым только и может быть назван сельский пастырь. Но может быть вследствие этого становится спорным и то самое, что мы принимаем за исходную точку вопроса о сельской проповеди, то есть, что нашему селу действительно нужна проповедь? А если окажется, что бесспорно нужна, то каковы же будут, в самом деле, задачи ее, и, стало быть, каковы должны быть требования от нее? – На все эти вопросы дает нам хорошие ответы опять сам же о. Надеждинский.

Спастись желают и в селе, но в селе же жалуются и на трудность спасения. «Некоторые говорят, что путь спасения есть трудный и непосильный для человека путь». Проповедник замечает: правда, путь трудный, но не правда, чтобы это был путь непосильный (стр. 599). Поэтому проповедник считает себя в праве говорить и так: «при помощи Божией, трудитесь на поприще своего спасения. И горе, горе тем, которые пренебрегают делом своего спасения» (стр. 607). Но эти жалобы на трудность спасения может быть есть только предлог, прикрывающий нерадение о спасении? В той же проповеди, в которой, как мы сейчас видели, проповедник в вопросах слушателей о спасении подозревает искание спасения без труда, он сам дает нам, хотя колеблясь и несколько раз меняя точку зрения на дело, указание и на то, что отыскание пути ко спасению и следование по нему не есть дело для сельского жителя не требующее постороннего указания и руководства. Проповедник, несколько властительно, спрашивает: «неужели при существовании святой церкви с благодатнодейственными таинствами, при неумолкаемом голосе пастырей церковных, поучающем, как подобает в дому Божиим жити, при виде образов доброй жизни в жизни святых, *вопрошающие еще не знают истинного пути к спасению?* Неужели эти люди глухи к слышанию голосов, так громко проповедающих о спасении, и

слепы к видению образов жизни святых»? Сознаемся, что мы принимаем сторону этих вопрошающих, и будем утверждать, что они не глухи и не слепы, но тем не менее вопросы их о спасении не праздные вопросы, и будем, в этом защитничестве, опираться на слова самого же проповедника, – слова, из которых (сей-

–575–

час приведенных) каждое почти дает указание на то, почему с такими прощениями к ищущим спасения обращаться было нельзя. Так и он, проповедник, признает, что «в числе вопрошающих о путях спасения есть некоторые и такие люди, у которых вопрос этот происходит из глубины жаждущего спасения сердца. Таких людей вопрос: как нам спастись, похвален. Но опыт беседы с такими людьми показывает, что этих людей побуждает к сему вопросу не столько познание пути спасения, сколько *неумение воспользоваться сим знанием*» (стр. 398). Итак, есть такие, которых и сам проповедник почитает нуждающимися в помощи. Мы же думаем еще более: что в помощи равно нуждаются все, и это-то твердо обосновывает сельскую проповедь, как дело совершенно необходимое, а ее задачу сам же проповедник в одном месте, хотя не всесторонне, но справедливо наметил так: «ободрить тружеников спасения и хотя мало расположить нерадивых ко внимательно-деятельному слышанию призывного голоса церкви» (стр. 582).

В самом деле, удивительно ли в сельском жителе неумение воспользоваться своим знанием, как выражается проповедник, пути ко спасению? Неудивительно, и не только в том жителе, которого, как мы сейчас видели, проповедник одобряет, но и в том, которого не одобряет по подозрению в искании легкого пути ко спасению. Почтенный пастырь в одном месте ссылается на то, что он читал со своими прихожанами жития святых (стр. 237), из которых, по его мнению, слушатели и могли бы сами извлекать для себя уроки жизни. Действительно, это – хорошее вспомогательное средство для руководства по пути спасения. Но достаточно ли одного указания на этот путь? Проповедник говорит: «по этому пути прошел великий сонм

праведников, вкушающий теперь плоды от своих трудов: значит, *и для нас этот путь возможен*, значит и мы можем идти по нему за своими предшественниками» (стр. 599). Справедливо. Но не признает ли проповедник и того, что при сознании возможности идти по этому пути, часто и часто требуется еще знание того, как пойти по этому пути? Возьмем примеры, даваемые самим проповедником.

—576—

Изъясняя Евангелие в неделю мясопустную проповедник говорит: в нынешнем Евангелии излагается «заповедь Христа о том, чтобы мы не заботились о собирании сокровищ земных, а все старание свое прилагали бы к снисканию сокровищ небесных. И прилично ли нам, вступающим в подвиги поста, занимать свои мысли заботами о собирании сокровищ тленных? Эти заботы не только не дадут нам времени для совершения поста и молитвы, для раскаяния во грехах; но еще увеличат нашу ответственность пред Богом: тогда мы окажемся любящими более мир, чем Бога... Оставим же все суетные заботы свои и постараемся свои подвиги поста и молитвы украсить делами милосердия» и проч. (стр. 594). Мы позволили бы себе спросить проповедника: признает ли он, сколько этой простой — и часто повторяемой в проповедях — истиной создается важных вопросов — не для нас с проповедником: мы их легко решим, — а для сельского слушателя? Представим себе: слышит это старуха, собирающаяся вступить в подвиги поста, да она уже и вступила в него всегдашним, вольным и невольным постничеством; но она — собирала и собрала себе по грошам десять рублей для сына солдата, и бережет свое сокровище — чая может быть и увеличить его еще и еще: что она должна чувствовать, когда ей говорят, что забота ее «увеличивает ее ответственность пред Богом?» — а она чувствует и без того свою ответственность! Что делать и крестьянину, у которого вечно суетные заботы на уме, а дел милосердия он совершить не может: сам голоден! И вот при таком положении дела проповедник должен признать неотвратимым возникновение вопроса, важного для слушателей: «нам кажется невозможным идти по указуемому

пути, но мы желаем идти: научите, как же быть»? Говорим это, конечно, не к тому, чтобы рекомендовать автора создающим *только* этические затруднения для своих слушателей, хотя, как увидим потом, дело и не без того. Нет, в другом месте сам он дает прекрасный ответ на подобные вопросы, и вместе с тем дает образец того, как сельская проповедь может самые по-видимому не применимые к сельскому быту нравственные требования вводить в уровень сельских

–577–

понятий и чрез то приводить к возможности исполнения их. Говоря почти о том же, т. е. о собирании сокровищ, которое при известных условиях может быть и «богатенном в Бога», автор призывает к подражанию «жизни людей богатеющих в Бога», и говорит: «не думайте, что подобная жизнь не по силам нам, обладающим самыми убогими средствами к жизни. Бог никогда не требует от нас жертвы, превышающей наши средства. Он прямо говорит, что и тот не погубит мзды своей, кто напоит ближнего чашей студеной воды. Слышите! И у кого из нас не останется средств не только к утолению жажды ближнего, но и алчбы его? Кто из нас не в состоянии одеть нагого, призреть странного, приютить сироту безродного?.. *Все это и каждый из нас может совершить не обременяя своего состояния*» (стр. 366). Но тем не менее этого нельзя не сказать при рассмотрении труда автора, и мы говорим именно в указание того, как часто еще важнее знания необходимости совершать то или другое дело бывает нужда знания того, как «каждый может совершить его». Еще примеры: проповедник рассуждает о «слове Христа о трудности совершении дела спасения для богатых» (стр. 235–6). Пусть для совсем не богатых (ср. выше) слушателей автора вопрос о спасении богатых имеет только теоретический интерес. Но в проповедническом учении автора, и этот вопрос теоретического интереса поставлен так, что создаются, в качестве следствия, некоторые другие, чистейшие вопросы, указание решения которых едва ли должно будет признать не важным делом даже и для его слушателей. В объяснение трудности спасения богатого он говорит: «богатство само по себе увеличивает заботы человека», и тем «доводит

человека до такой суеты, что он не знает себе покоя. *В доме богатого непрерывно идет работа и окончание одной невольно возбуждает начало другой, еще более спешной и важной работы.* И так продолжается в доме богатого дело изо дня в день, из года в год. При этом со стороны хозяина требуется и опытное умение распорядиться рабочей силой и бдительный надзор, дабы работа была прибыточна для хозяйства. И таким образом богатый человек постоянно бывает погружен в глубо-

–578–

кий омут житейской суеты, и ему нет времени ни для дум о душе, ни для глубоких размышлений о религии». Отсюда-то, по мнению проповедника, и трудность спасения богатого. Но то самое, что составляет трудность спасения богатого – постоянный переход от одной работы к другой, не составляет ли хода обычной жизни крестьянина и даже всякого человека, снискивающего себе способы существования трудом? А отсюда – что же делать сельскому люду, у которого эта «суета» есть как бы закон жизни, – которому для глубоких размышлений о религии по-видимому нет времени, и который благодарит Создателя и за то, если его сподобил Господь исполнить раз в год свой христианский долг и приобщиться Святых Таин? Нет, нечего удивляться, если в деле совершения спасения и не глухие люди могут оказаться как бы глухими даже при заботливом руководствовании пасомых, и оправдание этого – в словах только что приведенных!

Возьмем, наконец, и еще пример, показывающий, как и в самых, по-видимому, всем и всесовершенно понятных вещах являются стороны, заставляющие повторять тот же вопрос: как же спастись? Кому неизвестна эта молитва в тяжкие минуты жизни и эта свеча на трудовую копейку, для которой и с которой простой человек спешит в свой храм, часто убогий, но который для него лучше лучшего храма, вышедшего из головы первого в мире зодчего? Но это как оказывается – путь, требующий вдумчивости, на которую у простого человека может не оказаться духовных сил. Автор говорит: «человек большинства *(а как скоро речь идет о большинстве, то дело становится*

еще важней), пораженный какой-либо тяжелой нуждой, правда, спешит в храм Божий, ставит здесь пред иконой свечу и даже служит молебен какому-нибудь угоднику, но затем – совершенно забывает о Боге: он уже более не молится, в туге души своей, думая, вероятно, что он все исполнил, почему не заботясь ни о чем, ждет милости Господней. Но достоин ли он этой милости по своей жизни, по нравственному состоянию своей души? Ведь и свеча, и молебен тогда только могут иметь значение пред Величеством Господним, когда оные будут ничем другим, как выраже-

–579–

нием доброго, искреннего расположения человека к любви Божией, совершенной его преданности воле Божией, его постоянства в терпении, и наконец его твердости в вере. А без сего – *и молитва есть ничто иное, как простой звук слов, и свеча – просто как осветительный материал*» (стр. 196–7). На наш взгляд последние слова есть некоторая жестокость к простому человеку и предрешение не решенного: ибо объявляется, что свеча может быть только осветительным материалом, а разве мы знаем, как Господь воззрит на эту свечу, часто не только от трудов праведных, но и тяжких? Но главное: конечно, трудно, будет слушателю проповедника возразить что-либо против того, что часто и часто мы забываем о Боге, и, наоборот, но часто можем найти в себе совершенную преданность воле Божией, и постоянство в терпении, и твердость в вере: все это к сожалению так. Но является неумолимый вопрос: что же однако нам делать при тяжелой нужде, когда нас уверяют, что поспешая во храм Божий в надежде на милость Божию, мы должны так сказать нести с собой еще и мысль о возможной тщетности этой надежды, – не забывать, что свеча может оказаться лишь осветительным материалом? И если такой вопрос может создать затруднения для мысли и чувства более развитого человека: то что мы должны будем думать о простом крестьянине или другом сельском обывателе?

Таким образом, сам почтенный проповедник показывает нам, что для сельского люда могут возникать специальные

вопросы в области нравственного учения, а потом мы увидим, что тоже самое должно будет признать и по отношению к теоретическому учению, то есть, окажется необходимость своего рода сельского богословия, – и, повторяем, невозможно ни отстранить, ни предупредить возникновения подобных специальных вопросов. Множество людей слышало: «всегда радуйтесь о Господе», – о чем и сам проповедник говорит в своих проповедях (стр. 640). Но как радоваться среди постоянных скорбей? Кто без затруднений даст такой ответ на последний вопрос, чтобы сельский человек не увидел здесь заповеди не исполнимой? И потому-то даже Златоуст счи-
–580–

тал делом весьма важным дать такой ответ на этот вопрос, чтобы требование апостола о всегдашнем радовании было удобоисполнимо для всякого человека, при всяком обстоятельстве. Тоже – о заповеди непрестанно молиться. Тоже о так называемой суете мира. Проповедник, например (стр. 642–43), учит, что «истинные сыны церкви не должны наполнять свою душу *какими-нибудь заботами* и суетными желаниями», а должны «заменить все свои суетные заботы одними лишь попечениями о том, чтобы сделать себя чадами, достойными милости Божией». Прекрасно. Но где вы найдете село без забот и как вы разграничите суетные заботы от не суетных, иначе – как укажете возможность совместить жизнь правую с обыденной деятельностью человека? И что такое «страсть забот» (стр. 318), которую обличает проповедник? А как понимает село наше заповедь о том, что «желающие достигнуть совершенства, должны оставить и дом свой и братьев, и сестер, и отца с матерью» и всякую собственность (стр. 135), – об этом вероятно трудно и составить себе понятие, отвечающее действительности. Должна ли отвечать сельская проповедь на подобные вопросы? Непременно должна, если проповедник хочет, чтобы учение его не считалось проповедуемым «не для нас», а для людей какой-то высшей породы, чтобы Евангелие, благовествуемое проповедником, было на самом деле благовестием для всех, а не для избранных только, которые могут оставить и мать, и жену, и детей. В некоторых случаях

сам же о. Надеждинский это возбуждение ожидания услышать с кафедры решение вопросов высочайшей важности доводит, так сказать, до высочайшего напряжения, а потому ясно становится сколь естественно, и сколь должно быть желательно, чтобы с его же кафедры даваемы были и ответы не только возбуждающие, но и примиряющие возбужденный интерес с установившимся положением сельской жизни. Проповедник, например, в объяснение слов Христовых: «ищите прежде царствия Божия и правды его», говорит: «все, кто желает себе спасения, должны непременно искать этого Царства Божия, и отрекшись ветхого человека всецело стараться о приобретении христианских добродетелей», а затем обещает

–581–

слушателям: «поверьте, что когда вы погрузитесь (!) в искательство царства Божия и правды его, тогда и мир мало-помалу освободится от тех бедствий, под тяготой которых он стонет ныне. Уменьшатся тогда губительные поветрия и моровые язвы; утишится злоба мирская и сократятся крамолы, убийства, пожары и прочее... не будет между нами видно крайнего убожества, не слышно будет стонов беспомощности» (стр. 156–7). Неправда ли, что кафедра сельская обязуется удовлетворить возникающие отсюда нравственные вопросы, из которых первый есть: как *нам* достигнуть этого Царствия? Ибо, как справедливо заметил проповедник, кто же в самом деле не желает себе спасения, а если даже кто не пожелает сего, то кто не пожелает, по крайней мере, уменьшения губительных поветрий, моровых язв и т. п. и это тем более, что проповедник устраняет ссылки людей малодушных на недостижимость царствия Божия по множеству грехов наших: «всю виновность в своих грехах люди стараются возложить на мир, в котором они живут, совершенно забывая то, что все состоит в воле самого человека» (стр. 565). Стало быть и достижение или недостижение царства Божия – тоже во власти человека, если уже мир не может воспрепятствовать человеку не грешить: не высоко ли интересный возбуждается вопрос?

Отсюда, на наш взгляд, совершенно неоспоримо, что задачей сельской проповеди будет: доводя слушателей до

сознания, что спасение возможно для всех, приспособлять всеобщие теоретические и практические требования христианства до возможности проникновения ими своего ума и до осуществления их на деле – *применительно к условиям именно сельского быта*, вырабатывать из существующего быта такие условия, чтобы они оказались и признавались не препятствующими спасению; если для спасения «требуется со стороны человека усиленные труды», «подвиги добра и благочестия»; то – *показать, как труды эти и в сельском быту приложимы*, как подвиги возможны, и когда труды не окажутся бесплодными для спасения. Предъявляется какое-нибудь общее от всех христиан требование, например, молитвы; но задача сельской проповеди – не то преимущественно показывать, как часто молитва бывает

–582–

бесплодна, потому что «люди пролепетав свои молитвы к Богу, и притом без всякого внимания, думают, что тем исполнили все» (стр. 283) – указанием этого мало что достигается: а то будет ее задачей, чтобы показать, что и неумение молиться может совершенно превратиться в умение без того, как непрямого условия, чтобы крестьянин перестал быть крестьянином, пахарь – пахарем. Это, вероятно, будет нелегкий труд, трудность которого нельзя победить такими советами, привычными для ученых богословов: «что стоило бы этим людям взглянуть на достойный пример жены язычницы и поучиться у нее» и проч. (стр. 284); но это не будет и труд неодолимый. Что должно быть положено в основе этого труда? Не обинуясь скажем: та, непременно долженствующая быть выработанной, «сельская этика», последней основой которой, в свою очередь, должно быть «сельское богословие». Это конечно – не какая-нибудь пониженная в своих требованиях этика, и не какое-нибудь новое богословие. Это будет, так сказать, этика христианской действительности, в основе которой, в свою очередь – как мы имели случай высказаться, впрочем, не от себя, в другом месте – должно быть положено признание возможности разных путей спасения, и в том числе пути сельской жизни, очищенного лишь от сорных трав,

портящих этот чистый сам по себе путь. Эта этика должна исключать необходимость проповеди в голодающих местностях – о страсти чревоугодия и о благотворности поста, – исключать возможность постоянного повторения той ошибки, чтобы люду, вечно несущему тяжкие труды, проповедовать о вреде многих забот, называемых суетой. Скорее (в данных случаях) здесь нужна, потому что будет нравственно полезна, проповедь о том, что – трудящийся да не стыдится есть, или изможденная и кормящая – питаться: здесь не будет чревоугодия; – проповедь о том, что вечно до поту трудящемуся не помешает спастись его труд, и он, из-за своего труда только, не должен бояться осуетиться, и не должен завидовать тем, кто может избегнуть этой мнимой суеты. Точно также и сельское богословие: это – богословие, которое должно исходить из положения: «всем все знать в христианстве невозможно, да

–583–

и не нужно» (Никанор), «особливо людям простым и многодельным»: им, следовательно, достаточно знать лишь нечто, «без знания чего спастись невозможно». Это признает и наш проповедник, когда говорит, что «лучше будет, если мы не будем заниматься такими вопросами, решение которых совершенно бесплодно для нашей души, и питает только нашу любознательность» (стр. 87), и это – совершенно справедливо, а потому должно быть признано одним из основных пунктов теории всякой проповеди, и особенно проповеди к хлебопашцам.

Теперь – удовлетворяют ли проповеди о. Надеждинского бесспорным задачам сельской проповеди? Кажется, излишне говорить, что когда проповеди назначаются для села, как это мы видим здесь, то конечно такие проповеди пусть достигают, если то окажется возможным, большего количества задач; но прямого своего назначения они ни в каком случае миловать не должны. Первого можно только желать, второго же – справедливо требовать.

Пред нами – огромный труд, почти в семьсот страниц. Много нужно искренней преданности пастырскому долгу, чтобы исполнить этот труд. Внимательность почтенного пастыря

заслуживает всякого уважения: справедливо признавая, что задача беседователя в положении сельского священника при истолковании воскресных и праздничных чтений будет иная, чем научное истолкование этих чтений, автор не только взял на себя обычную гомилетическую задачу, но даже задачу изъяснения и «тех вопросов, какие – говорит автор в предисловии – мне приходилось слышать от моих прихожан по поводу того или другого апостольского и евангельского чтения». Внимательность проповедника в отношении к делу учительства свидетельствуется также и тем, что проповедник для надобностей своего проповедничества обращался ко многим сочинениям по богословию, записывал, по-видимому, все что ему случалось вычитывать и в изданиях не богословских, но казалось годным для целей учительства, – вообще – видно, что мысль его серьезно и постоянно, а не случайно сосредоточена бывает на деле учительства. Можно только пожалеть, что автор не дает прямого ответа на один вопрос, обыкновенно и не без основа-

–584–

ния поставляемый критиками: это именно – при чтении книги его нельзя составить себе понятия о том, так ли беседы были произносимы, как они напечатаны, или пред печатанием они подвергались какой-нибудь переработке, что небезразлично для суждения об авторе. С одной стороны представляется, что печатный текст их есть только воспроизведение действительно произнесенных в храме речей, но с другой – встречаются и знаки того, что это – беседы, уже переработанные в качестве предназначавшихся для печати, следовательно, для читателя. Так свидетельством о том, что «беседы» представляют собой только запись живой речи, является обращение к слушателям как к присутствующим: «говорю», «мы выслушали теперь» (стр. 203:669) и др., а также ссылки на свои беседы предыдущие, наприм., «мы уже говорили с вами» (стр. 605); «нынешнее Евангелие, как слышали вы» (стр. 635); «о содержании сего Евангелия, я в свое время довольно беседовал с вами» (стр. 625) и т. п. Но в то же время кажется, что некоторые беседы как будто уже были переработаны и, следовательно, являются не

буквально сходными с тем, как они были произнесены, и что вообще – беседы как они напечатаны есть уже литературное произволение, произведение богословской письменности – только в форме церковных собеседований. Сюда мы относим: совет автора слушателям такого рода: «кто желает обстоятельнее узнать содержание сего Евангелия, пусть прочтет нашу беседу, сказанную нами в означенную неделю, – а теперь не повторяя сказанного» и проч. (стр. 609): то есть, является уже явственный расчет на *читателя*, и, следовательно, указание на то, что слово получило после произнесения какую-то переработку. Ибо не говорил же, ведь, отец-проповедник этого с кафедры: иначе пришлось бы признать, что на кафедре, в момент произнесения, он уже рассчитывал на то, что его слушатели не только будут слушать его, но еще *купают и его будущую книгу*: этого же мы не допускаем, не почитая себя в праве приписывать автору совсем не проповеднической наивности! Тот же расчет на читателя виден в некоторых других местах бесед, например – ссылки на свои собственные беседы

–585–

(стр. 635:369, 235, см. беседу такую-то, и мн. др.), на свое сочинение (307), на журналы и газеты (стр. 394 и др.). Тем не менее мы убеждены, что разность между тем, что было предложено о. Надеждинским его действительным слушателям, и между тем, что имеем теперь в его беседах мы – читатели, не окажется значительной: все существенное, очевидно, сохранено и воспроизведено для печати, и в книге «бесед», мы, очевидно, имеем дело с действительной сельской проповедью, в смысле действительности сказывания этих проповедей в одном из сел нашего отечества. В виду этого нельзя не одобрить усвоенного проповедником приема, применяемого решительно во всякой беседе: это – предложение слушателям, в самом начале беседы, русского перевода дневного чтения Апостола и Евангелия. Ибо – бесполезно скрывать от себя то обстоятельство, что славянский текст для сельских слушателей не всегда вразумителен. Это, конечно, не значит того, что как скоро славянский текст будет прочитан на русском наречии, то

вопрос о понятности сам собой решится: много требуется и будет требоваться труда для того, чтобы события, лица, места Св. Писания дошли до понимания простого человека даже и тогда, когда он услышит русский текст. Но все-таки, если хотя одним затруднением будет менее, и то благо. Думаем только, что обычная фраза автора при этом: «по-русски читается», «прочтем по-русски», могла бы быть без ущерба для пользы дела оставляема: выходит – как будто бы уже диакон читает Евангелие совсем «не по-русски!» (Это может производить не совсем благоприятное впечатление в местности раскольников, у которых, как известно, не признается различие: по-русски и не по-русски, а признается только различие: по церковному, и не-поцерковному. К числу приемов, признание годности которых мы не можем разделять, мы относим встречающиеся по местам ссылки проповедника на самого себя и отказ его, заявляемый слушателям, повторить сказанное прежде. Это совершенно неправильный прием, ничем не оправдываемый, кроме разве интересов чисто литературных – требования своего рода симметрии. Повторение встречать неприятно, и оно бесполезно только в книге,

–586–

а не в живой проповеди. Что нужды, что слушатель лишний раз услышит одно и то же? И Златоуст ведь не только повторял, но считал себя и обязанным повторять! Между тем у автора в этом отношении встречаются такие речи: «содержание сего апостола нам уже известно из двадцать первой беседы, предложенной вам в день Св. Духа, и мы не будем повторять сказанного» (стр. 358). «Содержание этой притчи я изложил пред вами в пятидесятой беседе, и теперь не буду повторять» (стр. 380). «О содержании сего евангелия я довольно побеседовал с вами и теперь не буду» и проч. (625). А если на двадцать первой беседе половины слушателей настоящей беседы не было? Проповедник для слушателей, а не слушатели для проповедника! – Но это, впрочем, не главное, что обращает на себя внимание читателя рассматриваемой книги. Главное это – соизмеряются ли в самом деле потребности и силы

слушателей с предлагаемым им в проповедях о. Надеждинского учением?

Истинной сельской проповедью, не в описаниях, конечно, так называемых мирных сельских картин, а с точки зрения сельских нравственных интересов и запросов, во множестве мест действительно является проповедь о. Надеждинского. Он старается приспособить притчу о сеятеле к понятиям деревенских сеятелей напоминанием о сеянии им известном (317). Напоминает им здесь, чтобы они не скучали ведением хозяйства. Превосходен также способ аргументации, к которому – хотя сравнительно очень редко – обращается проповедник: к изречениям святых мужей и к данным из их жизни. Таков приводимый проповедником ответ преп. Нифонта о том, что «место не спасает человека и не губит» (399). Вероятно, эта часть проповеди уже во всяком случае осталась в умах сельских слушателей. Ссылка проповедника на собственные наблюдения в таких случаях, каков рассказанный им случай ложной клятвы беременной женщины (стр. 622), также нельзя не признать хорошим приемом: случай этот, вероятно, будет памятен слушателям. Не забывает проповедник и того класса сельского люда, к которому почти вышло из обычая обращаться в проповеди: сельских женщин

–587–

(стр. 34). Даже и такой специальный вопрос, впрочем нередко затрагиваемый в русских проповедях, как вопрос о современном положении пастыря и апология пастырской жизни, на наш взгляд, у проповедника поставлен лучше, чем это иногда случается. Проповедник не доказывает так назыв. «необходимости обеспечения» священников разными необходимостями современного пастырского быта: разве можно быть, в самом деле, уверенным, что крестьянин поймет, почему священнику нужны средства, чтобы вести в город для воспитания сына или дочь, быть прилично и сообразно особенностям своего положения одетым, тем паче купить книжку, и в душе согласится разве с обычными в этом случае аргументами? Поэтому-то, вероятно, проповедник и обращается к делу с другой стороны, несомненно крестьянину более

понятной: он не стесняется говорить, что «пасомые, изнузив для исправления своих духовных нужд силы своего пастыря» должны считать «своей обязанностью поблагодарим его за труд» (стр. 93). Это – совершенно понятно непросвещенному крестьянскому разуму, не могущему примириться с отрицанием где бы то ни было той простейшей истины, что вознаграждение за труд есть дело нигде, никогда, ни для кого незазорное. «Ведь ныне и дитя знает – говорит проповедник при другом случае, что трудящийся непременно должен есть и пить, иначе он ослабнет в своих силах, – что убивающий свои силы на пользу ближнего, от сего последнего должен иметь себе и насущный хлеб... Что же – неужели одни пастыри церкви не могут иметь сего права, те пастыри, время, труд и вся жизнь которых всецело принадлежит их пасомым?» (стр. 221). И проповедник справедливо делает, что не вступает в препирательство против того аргумента касательно вознаграждения священников, что «пастыри обязаны сделать для нас то и то *по своему сану*» (стр. 93): это, действительно, не крестьянский аргумент, ибо истый крестьянин так же совестится, в большинстве, конечно, случаев и не без исключений, не вознаградить труд священника, как совестится взять чужое. – Вопрос о положении сельского пастыря, вообще, затрагивается проповедником и в других местах (на-

–588–

пример стр. 444). Может казаться, конечно, что это не есть предмет общенародного учения. Но, становясь в этом случае на сторону автора, мы заметим, что приходское духовенство имеет не очень мало врагов, и была бы небольшая беда, если бы вражда эта простиралась к духовенству как сословию; но будет не весьма хорошо, если русское крестьянство проникнется или лжекультурными или лжеаскетическими взглядами на самое служение русского пастырства. Этого теперь пока нет, и это есть благо: припомним опять события прошлого года, когда не возникло много зла благодаря только не истребленному в народе уважению к личности и служению приходского священства.

Но за тем мы должны сказать, что в проповедях о. Надеждинского немало и таких сторон, которые делают его проповеди не всегда истинно сельскими проповедями, а только лишь назначаемыми быть таковыми. – В самом деле, нравственное учение, предлагаемое в его проповедях, всегда ли составляет собой ответ на потребности сельского люда? Богословие его проповедей – всегда ли есть богословие нужное и доступное для этих многодельных земледельцев? Тот же вопрос мы поставим потом и в отношении к языку и вообще внешности проповедей о. Надеждинского.

Здесь, сравнивая обложку книги проповедей с содержанием книги, читатель, кажется, должен быть поражен прежде всего – встречей с теми, с кем он здесь и не ожидал встретиться, с порядочно многим надоевшими именами Штраусов и Ренанов (стр. 283–3). Ужели последний или первый дошел и до слушателей автора, – до тех, соседи которых в прошлом году истребляли «мшару?» И нужно ли для проповедника свидетельствоваться Пироговым? Может быть, автор хотел оказать некоторый отпор тем, которые, по его выражению, «кричат, что настоящего времени пастыри церкви бездействуют, что они суть отсталые люди, не имеющие сил для ведения успешной борьбы с поклонниками философствующего разума» (стр. 92). Но в этом случае лично автору лучше, кажется, руководиться положением известной проповеди преосв. Никанора, именно, что христианский учитель

–589–

не только не обязан опровергать все существующие заблуждения, но даже не обязан и знать их. И это – тем более, что сам автор, как мы видели, рекомендует своих слушателей людьми верующими и при том когда он же, как видно, вынуждается наряду с приведенными именами приводить имена Лазаря, Аввакума-протопопа и подобных! А если какой сельский интеллигент аткарского уезда выступил бы пред священником со Штраусом, то пастырь не уронит себя, если скажет, что – все подобное тысячу раз уже отвергнуто и надобности опровергать еще пред ним, вопрошающим, он, пастырь, решительно не видит: с сельского священника весьма

будет довольно, если в этом он окажется в возможности указать соответствующие книги. С другой стороны едва ли также вызывается надобностями села и проходящая чрез весь сборник тенденция проповедника укорить, дискредитировать, в чем-то обвинить «науку», «ученость», «разум» и т. п. Наука в надлежащих руках есть вещь положительно хорошая, а разум – свидетельство об образе Божиим, Поэтому когда против всего этого начинаются прещения, является вопрос: различат ли в селе, услыша все подобной с кафедры, две весьма различные вещи: учившихся где-то какой-то науке хулителей Церкви, не почитающих властей и родителей и проч., от учения и книги, и не сочтут ли батюшку противником того, что он и по священнической совести защищать должен: учение книжное? И не поселится ли этим недоверие к столь безобидной вещи, как деревенская школа? А в прещениях против «науки и разума» у проповедника нет недостатка. «Выводы какой-то науки» (стр. 15), а на стр. 532: «какие-то выводы науки. Здесь, правда, автор от какой-то науки различает истинную науку, которую и одобряет. Равно как и в другом месте (стр. 369) он хотя и говорит, что «злые люди, работающие в пользу злого духа, свою злую работу всегда стараются оправдать какими-то последними словами науки», но сейчас же прибавляет, что однако «истинная наука и ее служители суть друзья Евангелия». Справедливо, конечно. Но кто в селе-то различит истинную науку от той, которой прикрываются работающие в пользу злого духа? И не тверже ли всего прочего в

–590–

памяти слушателей останется лишь то, что с наукой связываются «разные вымыслы человеческого ума, преисполненный клеветой, безверием и дикостью баснословия» (там же)? И это тем более, что в печальный пример вредного влияния какой-то науки тут же (в подстрочном примечании) приводится граф Толстой, да еще и его сочинение: «Чем люди живы», к науке, сколько нам известно, никакого отношения не имеющее. Образцы отношений проповедники к «учености» – следующие: «христианство победило мир не ученостью, но силой оружия» и проч.: «нет, оно совершенно не знакомо с сими

принадлежностями мира» (стр. 99): стало быть остерегаться и учености? И не без того ли слишком много мы остерегаемся ее, что не можем втолковать народу, что при эпидемиях нужно быть опрятным! На стр. 172 автор спрашивает: «отчего, по выздоровлении Гадаринских бесноватых, сбесилось стадо свиней? *Уж тоже не вследствие ли каких-либо нервных болей?*» – Это – лишнее: отрицателей Евангельского повествования проповедник этим не убедит, а недоверие к существованию нервных болей, пожалуй, вызовет, а затем может быть вызовет и такой вопрос: не излишня ли и земская психиатрическая лечебница? На стр. 175 проповедник вопрошает: «что, например, делают те, которые известны миру под именем мудрецов века сего». Вопрос этот ставится в развитие той мысли, что «в современной жизни мы почти всюду видим уклонения от правого пути и даже наглое посягательство на святую истину и благотворное добро!» Увы, посягательство на благотворное добро – принадлежность не одних тех, кого автор включает в число мудрецов – зри газеты, где можно обрести сему весьма много внушительных доказательств! Да и сам проповедник на следующей же странице опровергает это своими же словами. Стр. 184 укоряет «некоторых, именующихся даже мужами науки, изрывших все архивы, как бы для отыскания первоисточников веры». Стр. 220 ставит «науку и образование» в отягчающее обстоятельство некоторым христианам, которые оказались хуже коринфских христиан. Эпитеты разума особенно употребительные у проповедника: «буйный» («подвергают критике сво-

–591–

его буйного ума», стр. 83, «ухищрения буйного разума», (стр. 291). «кичливый» (295), высокоумдрствующий (304), буйства суемудрого разума (323), которому присущи суета и тщета (393), при чем под именем «буйства», кажется, автор понимает просто: буянство. Но после и наряду с прещениями против науки и против ученых (стр. 355:443), сам же проповедник обращается к терминам науки, отчего его проповедь получает, по крайней мере, внешность ученых рассуждений, а однажды – он объявляет себя даже как бы и

покровителем науки. Но в первом случае оказывалось, вероятно, то, что слушатели автора – просто сказать – его не понимали. Рассуждая, например, (стр. 111–112) о том, какие дела называются плодами Духа Святого, проповедник между прочим говорит: «в настоящем случае (Еф.5:8–11) Апостол не перечисляет *виды* этих дел, но говорит о *родовых* только добродетелях: о благодати, например, праведности и истине, под которыми мы должны разуметь не другое что, как общие христианские добродетели: веру, надежду и любовь». «Роды и виды»: как далеки представления сельские, соединенные с этими словами, от представлений наших! Припомните, в самом деле, что соединяет крестьянин с представлением о «родах»? Во втором же случае – защитничество проповедником науки, вероятно, было несколько послевременно. Нельзя ни малейше сомневаться в справедливости того, что говорит автор (стр. 663) относительно просвещения: «учение, в смысле просвещения, *есть самое полезное дело для человека*. Без учения *или науки* человек как слепой не может видеть света истины и *чудных дел спасения*», и автор предупреждает даже ссылку на то, что «апостолы были не ученые люди», ссылку невежественно приводимую в защиту невежества человеческого, и вообще, здесь уже у автора выходит, что наука полезна даже для чудных дел спасения. Мало этого, на следующей (664) странице автор выражается еще прямее: «Богу не противны ни учение, ни просвещение, ни премудрость» и даже «благодаря сей премудрости христианство видимо растет и благоукрашается славой». Но послевременными мы позволяем себе назвать подобные рассуждения потому, что

–592–

нужна невнимательность читателя или слушателя, чтобы не видеть здесь неверности автора самому себе. Мы почти убеждены, что в слушателях автора это, конечно, не возбуждало недоумений: в проповеди, да еще длинной, трудно запомнить все: помнится, вероятно, только общий тон проповедничества. Но – читатель иное дело: заставит ли его автор забыть, что автор ранее утверждал, будто христианство «не знакомо» с такими «принадлежностями мира» как ученость?

– забыть, что «безумные слова, приправленные видом научности» исходят от «крайнего неверия», как будто бы невежество уже непременно верующее (наоборот, оно доставляет еще более диких и скотских отрицателей, только одетых в одежду просвещенных наций: здесь мы могли бы напомнить автору в свое время описанное происшествие в одном из сел рязанской епархии!), вообще забыть то, что мы сейчас выше приводили? Говорим это не по рецензентской склонности уловлять автора на противоречиях, а вот почему: ныне, к счастью, русские проповеди читаются и людьми образованными; образованный же читатель совершенно легко может заметить это, и потому автору надлежало бы дать не возбуждающее сомнений решение, что же в самом деле – вредным или полезным признает церковная кафедра ученость, просвещение и т. п., а ученые люди сотрудники ли церкви или же враги ее, пока еще не побежденные?

Хотя мы думаем, что лучше всего сельскую публику и не наводить бы на подобные вопросы, но однако же думаем и то, что – не в этом заключаются главные данные, по которым проповеди о. Надеждинского должны быть признаваемы или удовлетворяющими или не удовлетворяющими своему назначению. Пусть даже слушатели проповедей его будут настроены так, что наука, ученость – оружие обоюдоострое, и не желая иметь близ себя такого оружия, сохраняют лишь в себе веру, не притязая на ее оправдание и от науки. Тем не менее мы вынуждаемся думать, что проповеди автора и в отношении к нравственным запросам его исключительно сельских слушателей не всегда достигают надлежащего уровня. – Прежде всего нельзя не заметить в нравственных понятиях, предла-

–593–

гаемых проповедником, некоторой чрезмерности, создающей затруднения как скоро возникает вопрос о том, как исполнять эти требования. Автор в одном месте замечает, что теперь «почти вовсе не видать подвижников ради царствия Божия; их подвиги как бы заглушены буйными делами сынов пагубы нынешнего века» (стр. 383). Но пусть слушатель желает

совершать подвиг ради царствия Божия: как его дело «рисует» проповедник (пользуемся его словом)? Идеал человека воспитывающего себя для царствия Божия рисуется проповедником так: «эти люди, чтобы получить милость Божию, с любовью и искренностью пользуются дарами благодати Христовых таинств; *они постоянно плачут*, желая омыть свои грехи и беззакония; *они пред всеми унижаются*, лишь бы не возродился в них дух пагубной гордости; они *сносят* и терпеливо сносят *обиды, насмешки и даже побои*, лишь бы не возмутить мира души своей; они плачут с плачущими, радуются с радующимися... Да, если бы мы все поступали по образцу сих проданных слуг Божиих; то Отец небесный непременно возвел бы нас в свое небесное царствие. К сожалению церкви прибавляет проповедник – мы ныне мало видим людей с подобным спасающим человечество воспитанием» (стр. 392). Но ведь автору хорошо известно, что – постоянно плакать, терпеливо быть битым, пред всеми унижаться и т. п. есть черта свойственная юродству, а юродство составляет особый подвиг, для всех невозможный и необязательный. Что же должны думать обычные слушатели проповедника, желающие достигнуть царствия небесного, но не могущие равнодушно выносить, когда их бьют? Да и прав ли будет сам автор, – так как этим косвенно как бы лишаются надежды на спасение те люди, которые сочтут непротивным христианской этике – поставлять себя в такое положение, чтобы не быть битыми, а на бьющих будут искать судом? Да и не скажет ли толстовец, что это и есть то самое непротивление злу, осуществить которое он так добивается? Нет, думаем, сельский слушатель будет не в силах примириться со своим положением, и потому проповедник лишает его возможности питать в себе надежду – как-нибудь осуществить эти тре-

–594–

бования; рационалист же просто скажет, что если надлежит «постоянно плакать», то можно оказаться в невозможности исполнить другие стороны христианского учения: что можно сделать плачем там, где нужно спокойно обдумать и решительно действовать, чтобы помочь несчастному? А это –

тоже бесспорная заповедь христианства. – Не осторожно для села, заметим здесь кстати, проповедник оставляет без надлежащего объяснения заповедь Христову о вырывании соблазняющего глаза: это может подавать повод к оправданию известного членовредительства. Автор правда прибавляет: «вот этих-то духовных калек и призывает Господь на Свою вечерю» (стр. 383). Но это – скачок: у проповедника ни откуда не видно, что слушатели обязаны понимать эту заповедь духовно, да едва ли состоятельна и та мысль, будто Господь в притче о званых под увечными, хромыми и слепыми понимает непременно и только «духовных калек». – Точно также, когда проповедник делает парафраз на слова Господа, говоря так: «если кто хочет открыть пир в своем доме, иди и зови на этот пир бедных и увечных, хромых и слепых, несчастных и горьких сирот, приими их и угости» (там же); то проповедник должен бы предупредить, что Господь давая Свое наставление (Лк.14:13) не осуждает и тех, кто дружеское общение имеет и с равными себе, между которыми может и не быть калек, и что заповедь Господа имеет в виду собственно научить не гнушаться бедными мира сего и что, следовательно, должно различать: священную обязанность благотворения и не предосудительный с нравственной точки зрения обычай людей, от которого не уклоняются и люди чистые в нравственном отношении. Припомним, что сам Господь не уклонялся от дружеского общения с семьей Лазаря, принимая от святой семьи и угощение. При том, сколько горя было бы уничтожено, если бы мы хотя только всегда, и конечно деятельно, памятовали о существовании хромых и слепых, если уже для нас так труден к осуществлению идеал отношений к несчастным, указанный Господом! «Смотрите – говорит сам автор в другом месте – какая страшная толпа народу всюду стонет от нужды и при-

–595–

теснений, от холода и наготы, неизлечимых болезней и разных калечеств. И кто слышит стоны этих страдальцев?» (стр. 176). А когда так, то для сельских слушателей была бы полезнее речь не о том, каков должен быть наш *пир*, а просто – если бы автор в своем слове раскрывал, например, всю

бедственность для жизни и противонравственность с христианской точки зрения того страшного эгоизма, который теперь более и более заявляет себя в сельском быту и притом заявляет, так сказать, чисто сельскими способами: все это крестьянское кулачество, ростовщичество, хищничество, против которого теперь начата борьба путем законов, но кафедра церковная – нужно сознаться – здесь несколько запоздала. Вот что в самом деле составляет предмет давно уже заслуживающий внимания сельских проповедников почти всего нашего отечества... К тем же излишества в нравственных требованиях, встречающимся, впрочем, наряду с требованиями вполне сообразными с бытом и состоянием слушателей, можно отнести и многое другое. Что проповедник говорит и против разговаривающих в церкви, и против неопрятного содержания икон в домах (стр. 34:215–16), это, действительно, вызывает на обличение. Но, вероятно, проповедник признает вместе с нами, что трудно согласиться с его мыслью, будто «от опущения (сельскими, конечно) восприемниками своей обязанности – учить воспринятого – и происходит то, что наши малютки прежде опытов молитвы, научаются разным песням, а иногда и ругательствам, прежде опытов добродетели, научаются всем шалостям, доходящим до крайнего озорства» (стр. 620). А родители крещенного? А пастыри церкви? Да и к чему закрывать глаза – забывая то, знают ли еще сами восприемники то, чему научать должны? Как на излишества основанные на искусственном подвышении некоторых нравственных требований, с понижением, наоборот, некоторых других, то есть, на прием уже совершенно неверный, укажем на следующее весьма типичное место: проповедник рассуждает (стр. 589) о не осуждении ближнего из-за пищи, изъясняя апостольское чтение в неделю сыропустную. «К Церкви Христовой – говорит проповедник – много людей немощных в

–596–

вере, потому и претыкающихся о камень соблазнов. В особенности (*так ли?*) соблазняет этих людей пища, употребляемая тем или другим верующим. Ядущие мясо осуждают не ядущих оное; ядущие овощи осуждают ядущих

мясо. И таким образом стол наш бывает постоянным (*конечно – не в буквальном смысле?*) предметом разговора досужих людей, и этим людям как будто бы нет никакого дела, как только судить о том, кто что ест, и кто чего не ест»? И вот проповедник поучает таковых: «знайте, что ядущего, равно как и не ядущего Бог принимает не по качеству употребляемой им пищи... но по мере преуспевания их в религиозно-нравственной жизни. Бог силен восставить в славе оправдания и ядущего и не ядущего, так как Он смотрит *не на пищу* употребляемую человеком, *а на его душу*... Вы же, судящие, не имея возможности знать тайну души осуждаемого вами человека, по неволе ограничиваетесь при этом только *внешней* жизнью осужденного вами человека, и даже одним столом. И значит ваш суд есть поверхностный суд, и потому уже самому несправедливый суд. Этот ваш суд есть не более как грех осуждения, подвергающий вас строгому ответу пред Богом. И зачем вы предвосхищаете право суда, принадлежащего одному лишь Богу? Мы все рабы Божии, и некогда все равно предстанем суду Его: зачем же вы самозванно принимаете на себя роль (*не для села слово это!*) судьи? Неужели только затем, чтобы увеличить грех свой? *Грех осуждения есть плод нелюбви* к ближнему своему собрату, *а не любящий брата своего*, по слову Откровения, *есть человекоубийца*. Что же, неужели вам, осуждающие, чрез свой грех осуждения (*напомним: речь об осуждении ядущих!*) хочется добиться *того ужасного возмездия, которое ожидает убийц?*» Страшное слово! Но оно понравится городу, и, несомненно, не понравится селу, и на село трудно будет обижаться за это – ибо село никак не поймет, что здесь предлагается действительно христианская мораль. Городу, говорим, это понравится, город даже жаждет слышать подобные речи, ибо город и сам ведет подобные речи, когда не слышит их с церковной кафедры и даже осуждает проповедников, если по-

–597–

добных речей от них не слышит: разумею, конечно, желание так называемых образованных людей, чтобы никто не смотрел на «внешнюю жизнь», а тем паче «на стол», на «ядущих мясо», что должно смотреть на душу, а не на пищу, и

это – по тем самым соображениям, что предлагает и проповедник, т. е. что мера нравственного совершенства человека – его преуспеяние нравственное и т. п. Но село – смеем настаивать – никак не поймет того, почему это действительное совершенство не может вместе с тем совершаться и во внешней жизни, и может существовать без такого внешнего выражения, как ограничение изобилия в пище, – ограничение хотя бы только потому, что вокруг ядущих мясо и нравственно преуспевающих – толпа людей с большими усилиями ядущих не всегда хороший хлеб. Господин проездом, на станции железной дороги, в страстную седмицу ядущий мясной обед, может быть и имеет какую-нибудь тайну души, вследствие которой он считает для себя это позволительным; но крестьянин – этого решительно не поймет и – осудите ли вы его за такое непонимание?.. А затем – будет ли этот крестьянин виновен, если действительно *осудит* господина за такое неуважение к крестьянской совести, и виновен ли он будет именно той страшной виной, под которую проповедник подводит осуждающего? Да и вообще, справедливо ли будет с богословской точки зрения то, к чему сводит автор грех осуждения ближнего за пищу, то есть «возмездие, которое ожидает убийц»? По рассуждению проповедника это выходит именно так; но выходит оттого, что, как мы замечали, он немножко умаляет значение соблюдения поста, и увеличивает грех осуждения. Достигается же это небольшой вставкой, что осуждение «есть плод нелюбви к ближнему». Пусть *не любящий* (хотя есть, кажется, разность между недостатком любви и между ненавистью) брата есть человекоубийца; но и осуждение не только в исследуемом случае, но и во многих других может быть не «плодом нелюбви», а просто – возмущенного нравственного чувства. Совершается, например, страшная гадость; хорошо покрыть ее христианскою любовью, – но едва ли должен быть приравнен к убийцам и тот, у кого вырвется слово негодования,

–598–

которое, конечно, и будет словом осуждения. – Так оказывается, что и правильная сама по себе мысль: «Бог

принимает не по качеству употребляемой пищи», с помощью кой-каких добавлений, получила у проповедника такой вид, который весьма неудобен для проповеди простому крестьянину. Нам случалось слышать, например, такое рассуждение хорошего простого человека о грехе осуждения: «говорят; не осуди. А я тебе скажу: не вводи в грех». Поэтому, нам кажется, если бы проповедник наряду с речью о неосуждении за пищу повел речь и об обязанности не вводить людей в грех осуждения: он оказался бы ближе к нравственному чувству своих простых слушателей. В условиях же проповедничества автора главная и справедливая мысль проповеди может оказаться ускользнувшей от понимания слушателей, а принужденно сделанные выводы и приложения ее воздействовать на слушателей, а последнее без первого – совершенно бесполезно! – К числу подобных же чрезмерностей, могущих смущать простого человека, относим сделанное на странице 677–8 такое обращение к православным: «православные! Зачем вы поднимаете крамолу против Христа, и презирая Его спасительное дело, опять соделываетесь рабами греха, смерти и дьявола. *Знайτε, что вам не восстановит их темных царств своею крамолою против Христа...* Эта крамола ваша будет лишь причиной вашей вечной гибели, сопряженной со страшными адскими мучениями!»! Опять непонимание сельскими жителями образно-гиперболического языка, проникшего, как видно, и на сельскую церковную кафедру, может создать великое затруднение: русский крестьянин, да какой же он крамольник против Христа?! Да ужели же в самом деле слушатели автора замышляют «восстановление темного царства дьявола»? На стр. 593 проповедник внушает слушателям: «некоторые из христиан щеголяют своим постничеством: этого не едят, этого не пьют (*а как же хочет автор: все едим, все пьем!*), и из себя показывают такой жалкий вид, что возбуждают в людях разговор о своем постничестве. Но знайте, что такие люди не истинные постники: мрачный вид этих постников *есть только прикрытие их внутренних нравственных безобразий*. Такие-то

–599–

именно постники и были некогда убийцами Христа»! Но уверен ли и сам проповедник в том, что все мрачные или жалкого вида люди, того или другого не ядущие и проч. действительно нравственно безобразные люди? И опять, и опять трудно сельскому уму различить в этом истину от затемняющего ее не сельского образа выражения: то лицемерный вид мнимого постника, или и мрачный вид постника действительного, а то действительное нравственное безобразие человека. Оставляем некоторые другие примеры того же рода, не очень редкие в проповедях о. Надеждинского. Но не можем не обратить внимания на одно тоже излишество, хотя особого рода и хотя к вопросам морали прямо не относящееся. Это – полемическое излишество в отношении к так называемым старообрядцам.

Тяжело для иного читателя видеть и, вероятно, бесполезно было для усовершенствования слушателей слышать им из уст проповедника постоянно укоризненное слово к отпавшим от церкви и укоризненное не всегда даже с соблюдением общепринятых понятий о приличии на церковной кафедре. Может быть, такое свойство отношений проповедника к вопросу о старообрядчестве вытекает из преувеличенного, опять, его мнения, что «церковь святая *постоянно стонет* под напором лжи и ересей, расколов и суеверий» (стр. 21). Не хороши, конечно, нравы и обычаи мира отщепенства, совершенно не поддающегося нашему миссионерству, по свидетельству проповедника: после бесед миссионерских расколоводжи «долго и с крайне наглым глумлением кощунствуют над словами поборников веры», и вообще они «не унимаются, а даже торжествуют, когда вступают в собеседования с ними наши миссионеры» (стр. 184). Но, – сознаемся, – проповедь автора едва ли бы помогла делу, даже если принять его мнение о том, будто церковь стонет от напора лжи и отщепенства. Здесь, конечно, прежде всего самое соединение обличения старообрядцев и – ученых (стр. 532) может повести к неудобным выводам. Первые, пожалуй, скажут: у нас по крайней мере нет «прикрывающихся какими-то выводами науки и отрицанием

всего, что не поддается опыту, нет читателей Ренана, а у вас – есть».

–600–

Да и справедливо ли будет такое сопоставление заблуждений, какое делается автором, например, на стр. 282–3? «Причина уклонения от пути спасения заключается лишь в том, что одни прочитали сочинения Штрауса, Ранана; другие же наслушались бредней и самых глупых учений разных Аввакумов, Денисовых и прочих подобных». Подобные сопоставления, говорим, по меньшей мере неудобны, если даже автор будет утверждать, что они – справедливы, а неудобны, повторяем, по причине возможности возвратной укоризны, которая хотя, положим, не будет известна нам, но нежелательно, чтобы она была возможна даже и за углом. А затем – вот образцы полемики проповедника в отношении к заблуждениям последователей раскола; по мнению проповедника, они – «боготворят мертвую букву, ветхую книгу и старый обряд» (стр. 20:61); «скопища разных суеверов, известных под именем староверов» (стр. 24), «все содержание религии заменили или старой книгой, или мертвой буквой» (134); – «обоготворив древний обряд и ветхую книгу, думают – все сделали» (стр. 148). Упрекает их проповедник за то, что «они не только обвивают тела умерших полотном, но увязывают оные бинтом, точь-в-точь, как поступают няньки, пеленая малюток» (стр. 32); – что «они вот уже около двухсот лет вертятся себе около одной буквы и своих излюбленных обрядов» (стр. 50), что они «отделились из-за каких-то самых пустых обрядностей» (108), а теперь – «все дело затягивается не из чего иного, как из-за любви некоторых к предвозлежаниям на пирах». Дает эпитет им «буквоедов» (стр. 51), сравнивает с гадарянами (337), говорит об их «безумии» и «готовности исполнять даже закон еврейский, лишь бы засвидетельствовать непослушание церкви» (стр. 33). Проповедник почти ручается («за верное можно сказать») за то, что «явись ныне Христос в таком виде, в каком Он пребывал на земле, и Он не будет принят этими изуверами, потому что Он (*иронизирует проповедник*) и одет не по ихнему, и крестится неистово, и учит

не об аллилуйи» (163). Упрекая раскольников за то, что «по их мнению вся сущность спасающей веры состоит в старой книге,
–601–

в двоении аллилуия, в посолонном хождении» и т. д., проповедник вопрошает: «и все сие, что другое может значит, как не совершенно глупую их ревность по мертвой букве и старой вере» (стр. 168)? Или: «посудите, что может дать для души верующего какой-нибудь беглец часто пьяный и развращенный?» (292). Вообще, проповедник как будто бы хочет возобновить то, что в проповеди почти вышло из употребления – не к ущербу достоинства и пользы церковного слова, и возобновления чего никак уже нельзя желать. Да и что, в самом деле достигается подобным тоном речи? Возбудить отвращение к отщепенству от церкви? Но таким средством этого едва ли можно достигнуть, ибо были такие специалисты по части употребления порицательных выражений, за которыми наш автор останется далеко позади, и.... результат известен. А главное – весьма можно усомниться, понимали ли еще, простые слушатели проповедника (за исключением, конечно, таких порицательных выражений, как: пьяный, глупый) всю соль иных из его порицаний, как, например: буквоеды? Точно то же, думаем, должно сказать и о богословской стороне прещений проповедника против раскола. «Не хотят знать ничего кроме буквы Писаний» (189); «верят лишь одной мертвой букве Писаний и басням праздного ума, а Откровение Божие *прямо говорит, что письма убивает*» (608); «почивают на одной букве Писаний» (181); «проповедуют какую-то мертвую букву, древний обряд, ветхую книгу» (444 ср. 374); много ли людей находилось между слушателями проповедника, для которых выражения о мертвой букве не составляли бы одних звуков, – так как не только мертвых, но и никаких букв Писаний иные из них, вероятно, и не видели? А как это «письма убивает», что значит «стараться смешивать свет со тьмой» (стр. 322): это понималось, вероятно, еще менее. Но мы не хотим сказать, что проповедник намеренно возбуждает враждебное настроение в слушателях к отщепенцам, вероятно, односельцам слушателей. Нет, намерения проповедника весьма мирны и совет его, как

относиться к заблуждающимся, весьма хорош: «не кляните этих людей, а молитесь» о них (181); но – поле-

–602–

мика, повторяем, не чужда таких мыслей и выражений, которые на сельской кафедре видеть употребляемыми – не желательно.

Но нравоучение проповедника становится не сельским, т. е. неудобоусвояемым в селе, не только от излишеств, от чрезмерности в требованиях, но и от недостатка, который можно обозначить как: недостаток внимания к особенностям нравственного состояния и нравственных понятий именно сельских слушателей, следствием чего является только случайное, неполное раскрытие весьма потребных для села проповеднических тем. Примеры этого мы отчасти видели, но нижепоказанное представит примеры более яркие и, может быть, могущие послужить указанием того, сколь необходимо в сельской проповеди иметь в виду нравственные потребности именно села. Так, у автора есть некоторые излюбленные понятия, относящиеся к области христианской этики, к которым он сравнительно чаще обращается в своей проповеди. К таковым мы относим понятия: «тройственная похоть», «грешный мир» и суета. Чтобы не быть неосновательными, утверждая, что эти понятия проповедник любит употреблять, укажем страницы, на коих встречается выражение: «тройственная похоть». Это – стр. 129:183, 216:235, 370:419, 460:498, 561:609, 611:617, 626:637, 641:677, а может быть что-нибудь нами и опущено. А «мир», с эпитетами: грешный, злой, суетный, все мирское – как нечто уже не хорошее: стр. 20:129, 157:177, 182:202, 257:318, 322:324, 396:408, 419:482, 588:607, 626. Какие же идеи соединяет, а, следовательно, и внушает слушателям – ибо речь для них – проповедник с понятиями тройственной, или, как чаще употребляет проповедник, тройственной мирской похоти, хотя должно сказать, что он соединяет эти понятия и другими способами, и даже все три понятия дает иногда в одном сочетании, – и какое приложение делает к нравственным потребностям слушателей? Автор говорит: «строгое исполнение христианских обязанностей сопряжено с немалыми трудами, так

как приходится бороться с тройственной похотью мира, с лукавством диавола и многими соблазнами их. Но что же делать;

—603—

нужно все преодолевать или терпением или бдением и молитвами» (129). Преодолевать же — нужно, ибо — «служащие *своей* тройственной похоти никогда не достигнут благ царствия небесного», т. е. лишены надежды спасения (637. Ср. 677). Другие места, сюда относящиеся: «люди безразлично, а пожалуй даже с излишком предаются тройственной мирской похоти, как бы желая возместить потерю мясных блюд» (речь идет о посте, 216); «человек — погряз в суетном служении тройственной мирской похоти» (411), — «предается всем сладостям тройственной мирской похоти» (460), «увлекается тройственной мирской похотью» (498); люди одни других «стараются уловить в сети мерзкого служения тройственной мирской похоти» (561), «предаются соблазнам тройственной похоти» (609:626). В самом почти конце книги (стр. 677) проповедник повторяет о лишении даров искупления людей, которые «всем своим существом отдаются в воздействие одной лишь тройственной *похоти мира, плоти и диавола*». — Итак, прежде всего очевидно, что «тройственная похоть» в отношении к беспрепятственности в совершении нашего спасения есть нечто важное, если может лишить даров искупления. Допустим, что для автора, как богослова по образованию, ясно, что тройственная похоть составляется: похотью плоти, похотью очес и гордостью житейской (стр. 609). Но может ли автор брать все эти понятия и употреблять в речи к простому народу как такие, относительно которых решительно нельзя сомневаться, чтобы они не оказывались в умах слушателей не готовыми понятиями, а одними словами без даже приблизительного знания того, что под этими словами скрывается? Не отрицаем, что эта формула о тройственной похоти употребительна в проповедях именно так, как употребляет ее проповедник, то есть, как нечто будто бы и для слушателя не богословского образования само собою понятное. Но самое большое, что здесь таковой слушатель может выработать для себя, это

разве, что, например, «похоть мира» есть нечто дурное; все же остальное составляет ту часть богословского учения, которая для ума поселянина трудно восприимлема в ее обычном виде и требует нарочитого приспособления. Точно также проповедник сво-

—604—

им ясно выраженным требованием в отношении к миру совсем не разрешает нравственные затруднения, а скорее создает их. «Злой мир, грешный мир»: это для крестьянина еще понятно: в мире много греха, много зла, Но затем мысль, что «для тех, которые совершенны в вере и святы по жизни, *все житейское, все мирское* есть ничто иное, как тщета и уметы» и проч. (182), а потом требование: «быть мертвыми для мира», или: «этот мир должен быть мертвым для нас» (324); как, по мнению проповедника, поймут это в селе? Мы со своей стороны отказываемся гадать об этом. Но едва ли автор не согласится, что настроение слушателей, вызываемое подобными требованиями, будет не ободряющее: проповедник не говорит ведь, что быть мертвым для мира не означает требования удаляться от мира или общества людей, а удаляться от греха, от зла, от злых, т. е., порочных людей. Это простой человек понимает и этого иногда пламенно желает. Но умы, не воспитанные на привычке к условному языку и привыкшие все принимать без условных, относительных и смягчительных толкований, могут прийти в смущение: как крестьянин может умереть (если не разумеет физической смерти) для мира, когда ему этого даже не позволяют? «Ни о чем мирском не заботься»: это нравственное требование — которое само по себе обрекает слушателей того общественного положения, с каким имел дело наш проповедник, на лишение спасения, как это, по достоверным известиям, в мыслях простого человека и укореняется, т. е. простой человек готов бывает пожалуй думать, будто во всяком честном звании и состоянии спастись еще нельзя, а что он может пожалуй слышать о спасении, но спасение — не для него. Это ли задача сельской проповеди, чтобы пробуждать подобные настроения? — Мы с автором, конечно, хорошо знаем, что советы подобного рода, в основе

которых лежат понятия о «мире» как о чем-то самом по себе препятствующем спасению, о суете, под которую подводится и законное попечение о жизни, очень обычны и в книгах богословских, и в наших проповедях, и, стало быть, можно думать – есть же основание предлагать их и с церковной кафедры. Но положение, подобное положению проповедника, –605–

т. е. положение сельского священника, кажется, и должно бы наводить на размышление о том, правильно или неправильно мы всегда, когда случится, прибегаем к условно-аскетической терминологии, и не нужно ли иногда подумать о том: предложение идеалов в виде предложения отвергнуться всего мирского («оставьте свою привязанность к миру», говорит в одном месте проповедник, стр. 406), как грешного и тленного, не должно ли быть ограничиваемо не по одной бесполезности такового предложения, а и по простой справедливости, так как женщина за десяток верст пришедшая к литургии с ребенком на руках, тоже совершила своего рода подвиг, хотя и не оставила и даже не оставит «попечений мирских»? С этой точки зрения, может быть, и справедливо замечание автора, что «об особенно выдающихся подвигах поста и молитвы ныне вовсе мало стало слышать» (стр. 215): возможно, что молитва и пост как *подвиг*, а не как общехристианская обязанность, не заметны в той среде, где совершает свое высокое служение проповедник. Но не найдет ли он вокруг себя других подвигов? Разве, например, не подвиг, когда даже без мысли о том, что дело могло бы быть и иначе, люди падают сражаемые бичом голодного тифа, считая греховной самую мысль, что ведь они не заслужили его так же, как иной не заслужил и свою сытую, тихую и мирную жизнь, но что такова воля Божия, вообще – не подвиг ли это, иногда и писателями прославляемое, смирение русского человека среди самой вопиющей несправедливости к нему судьбы? Нет, как угодно, но здесь нелицемерная, христианская покорность воле Божией – разумею, конечно, сознательное смирение пред ней – подвиг не меньший, чем внешнее оставление прелестей мирских, суетных забот и тому подобное, что крестьянин никак не может совершить, что считает, с сознанием своего

недостойства, для себя недостижимым, – совершая однако, между тем, подвиги не меньшие, но лишь незримые, даже им самим не замечаемые и на условном языке так не называемые! Стало быть: зачем еще проповедникам, в положении подобном положению автора, как бы подчеркивать народу его невыгодное положение в отношении к средствам совершения спасения –

–606–

этим учением о том, что не исполнимо в сельском быту? Для села есть и свои общеобязательные требования нравственные, как есть и свои подвиги, и стало быть – гордость житейская, любовь к миру, суета всего земного – эти, говорим, почти излюбленные проповедником понятия, или очень мало должны бы иметь места у него, или же – должны быть так преобразованы в своем содержании, чтобы действительно иметь приложение в быту слушателей и доступ к их сердцам. Иначе восклицания: «кто из нас свободен от мирских забот? Все мы заражены *страстью* забот!» (стр. 318) – так и останутся одними восклицаниями; «страсть забот» едва ли будет принята за что-либо подлежащее осуждению наряду, например, со страстью к винопитию; – призыв хлебопашцев «к самоуглублению» (стр. 316) – непонятым призывом, а потому и упрек в том, что «большая часть из них чужды самоуглубления, и потому – уподобляет себя чрез то тем жалким людям, которые и видя не видят» – непонятым упреком! Точно также – непонятен им будет упрек без должных объяснений проповедника за то, что они «работают греху, иждивают на него все силы своей души и тела, и губят себя этой работой» (стр. 500). Этическое богословское понятие работы греху должно, так сказать, пройти сквозь призму общедоступных нравственных понятий, чтобы получить какое-нибудь значение (а следов. принести и пользу) для крестьянина. А чтобы все это в самом деле дошло до души крестьянина в этом непреломленном виде, в этом так же можно сомневаться, как нельзя сомневаться в том, сколь удобовосприимчивы наставления проповедника, которые он (стр. 34–35) преподает женам и дочерям своих слушателей относительно – как он выражается – «обширной области женских обязанностей» – области, быть может, более

трудной и в нравственном отношении, чем это думают проповедники, упрекающие слушателей за то, что они наполняют душу свою мирскими заботами.

Говоря это, мы не хотим сказать, что проповедник *постоянно* вращается в области нравственного учения для села непонятного: мы хотим только сказать, что он довольно легко сходит с почвы, удобной для него, на почву,

—607—

возделывать которую, образно говоря, его средствами и в направлении им излюбленном, или, по крайней мере, для читателя кажущемся таковым, было бы весьма затруднительно — по неприложимости здесь самых семян, возрастить которые он старается. В этом отношении укажем на одну страницу, где изложены мысли важные как безотносительно к нравственным запросам села, так в особенности в приложении к сельскому быту, но предложив которые проповедник скоро опять оказывается в области — так сказать смещения возможного и невозможного, сельского и не-сельского, действительно нравственного и нравственно безразличного. Проповедник говорит (641): «в жизни христиан нынешнего века мы замечаем, что некоторые как бы не доверяют вседействующей силе Промысла Божия о спасении людей, и стараются предупредить все случайности своей жизни своей излишней суетой и непосильными заботами. Настоящий мир до того опустился в этих своих заботах, что у него недостает времени не только для исполнения заповеди Божией о покое седьмого дня, но даже и для совершения домашней молитвы, или испрошения Божия благословения на начало своих дел и предприятий». Наблюдение весьма верное: припомните спекуляцию даже на человеческую жизнь в виде страхования человека, наряду со страхованием скота. Что же далее? «Мир людской кипит в своей деятельности — говорит проповедник, и не задумывается над страшными неудачами, которые преследуют его деятельность почти на каждом шагу. Там пожары и моровые язвы, засухи и голод, здесь — страшные наводнения; там бедствия от глада и морозов, здесь — от тучи насекомых разного рода и вида. (Как все это хорошо знакомо слушателям автора!)

И человек все-таки не хочет сознать того, что эти бедствия суть действия вразумляющего нас Промысла, а потому и думает исправить свое дело не молитвой и покаянием (*припомним общественные молебствия*), а *новыми заботами и замысловатыми выдумками разных машин и приспособлений для дел хозяйственных*». Но разве лопата и цеп, соха и борона не суть те же приспособления и машины – только первобытного устройства? Разве забота о средствах преградить путь кузьке и суслику – не-

–608–

совместима с надеждой на Промысл, или есть противление ему, или выражает собой неверие в силу молитвы? Но ведь тогда не нужно поливать и огорода, чтобы не выразить недоверия к молитве о дожде. Не серьезный ли это вопрос сельской этики, который проповедник должен бы разъяснить так, чтобы в умах не могло возникнуть совсем нерелигиозной беспечности? Проповедник заключает: «мы верим, что все эти и подобные им заботы (*ясно – какие*) не спасут человека от постигающих его зол, потому что эти заботы совершаются им не во имя Бога, благословляющего всякий труд и предприятие человека, но во имя суеты, тщеславия и корыстолюбия». Но почему же забота и труд с некоторыми применениями из области усовершенствований является уже непременно трудом не во имя Бога? И почему такой труд является уже «суетой», выражает корыстолюбие и т. д.? Потому – может быть – что выражает стремление усилить успешность труда, в свою очередь, обосновываемую на надежде на свои силы? Но почему же и в таком случае не может быть труд с молитвой и искренней надеждой на помощь, при вере в то, что силы человека – ничто без Божией помощи? А корыстолюбие, если угодно, будет лежать в основе решительно всякого труда, – при способах более совершенных и при способах без всякого участия каких-либо замысловатых выдумок. Так проповедник, начав тем, что указал серьезный нравственный недуг, которого не чуждо и село, далее сделал выводы, создающие нравственные затруднения. Автор лучше поступил в однородном вопросе, возникшем при другом случае, когда в человеческой

деятельности явственно разрешил возможность двоякого характера: деятельность с единственной надеждой на себя, и с явственным признаком такого самонадеяния; и – деятельность, в которой сохраняется вера в Промысл без ослабления естественной энергии и без предосуждения обращения к естественным способностям человека, так как и то и другое совершенно совместимы. «При моровых язвах – говорил однажды проповедник – при губительных поветриях люди все благополучие человека хотят обставить исключительно одними лишь медицинскими знаниями и мерами. Но беды не уни-

–609–

чтожаются, а год от года множатся и действуют с всесокрушающей силой. А отчего? Оттого, что мы ищем помощи *только* в науке. Но если хотите, чтобы помогла вам наука, прежде всего обратитесь к Богу, Его просите о помощи; тогда и пособия медицины и гигиены принесут вам несомненную пользу» (стр. 197): пример морали не сходной с моралью примера предыдущего и обнаруживающий совершенно истинную точку зрения на подобные вопросы!

Нам теперь остается сказать о том, каково богословствование проповедничества о. Надеждинского, а также и так называемый язык его проповедей – с точки зрения потребностей и задач сельской проповеди.

Нужно ли напоминать о степени религиозных познаний и религиозного развития нашего простого народа? Думаем, что это не нужно: если кому это неизвестно по собственному опыту, то об этом уже достаточно писано. Но обширный сборник проповедей, нами теперь рассматриваемый, не всегда дает чувствовать сам по себе, что факт этот известен проповеднику. Проповедник не один раз излагает такие предметы и так, что иные из страниц его проповедей без особого напряжения не может повторить даже хороший ученик семинарии последних классов, если даже *прочитает* эти страницы. Что же было, если только проповедник все это действительно произносил, с его слушателями, лишь на несколько моментов могущими сосредоточиваться над идеями проповедника, тогда как читатель временем бывает не стеснен? С другой стороны – у

проповедника есть место, могущее привести в некоторое недоумение даже и богословски образованного читателя, если только таковой не знаком, например, с Иннокентием. А за тем нужно сказать, что и вообще догматико-теоретическая часть в проповедях о. Надеждинского обставляется такой ученостью, какая вероятно редко слышится под сводами сельских храмов, да и сожалеть об этом не приходится. Примеры первой категории: беседа (№ 63) о том, что «человек оправдывается не делами закона, а только верой»: предмет, конечно, трудный. Но и изложение его автором таково, что, говорим, например, стр. 310–14 не легко могут быть по-

–610–

вторены. Чтобы дать понятие об этом, мы должны были бы выписать всю беседу, чего сделать не можем. Но думаем, что о беседе можно судить уже и на основании таких рассуждений проповедника: «божественное откровение неоднократно повторяет, что для праведника нет закона. И какой может быть закон для того, кто по своей жизни, по всем своим действиям и поступкам не только в совершенстве исполнил весь закон, но и превысил (?) все повеления и все запрещения оногo? Такой человек есть именно умерший для закона, так как в жизни такого человека уже нет ничего, чем обыкновенно живет закон в подлежащих ему личностях. Для такого человека и запрещения закона давным-давно потеряли свою обязательную силу». «Истинные христиане должны жить не в области действий закона, но под осенением вседействующей благодати, куда не могут достигать ни повеления, ни запрещения закона, и где царит одна лишь спасающая свобода веры Христовой». Предоставляем судить читателю о том, много ли войдет в умы сельского люда из этого образца богословствования проповедника, а если войдет немного, то понятно почему это, к сожалению, так и должно быть. Страницы 387:391 доставляют опять примеры того же рода. «Человек не удерживается на пути спасения: он, под напором тройственной мирской похоти, *падает*, и таким образом опять *умирает* для Бога и благодати искупления, и *оживает* для греха, *воскрешая* в себе всю страстность похоти плоти» и проч. «Преданность игу креста

Христова», которой должно заканчиваться воспитание человека, по мысли проповедника, есть тоже понятие, едва ли дошедшее до умов слушателей. Не поймут в селе, да опять не всякий человек и с богословским образованием повторит и изъяснение апостола, читаемого на Благовещение (стр. 490:493). Объяснение это имеет своей темой вопрос: «почему для спасения человека воплощается именно Бог Слово, а не какой-либо Ангел?» Но можем, конечно, привести здесь несколько страниц. Но заметим: ужели можно рассчитывать на усвоение людьми, в лучших случаях знающими только необходимые молитвы, разрешение того, почему «всемогущий Сын Божий не мог совершить спасение человека по

–611–

одной только силе Божества»? – По обычаю, не знаем, кем в наше проповедничество введенному, автор часто ставит и разрешает разные возражения, в журнальных статьях, конечно, поставляемые, но без сомнения его слушателям до его проповеди решительно неизвестные. Так – проповедник занимается (стр. 430–32) разрешением возражений против родословия Иисуса Христа, излагаемого Евангелистом Матфеем. Невольно даже является мысль: ужели же эти страницы и в самом деле произнесены были в сельской церкви? Возражение же страницы 435-ой не желательно бы встречать не только в проповеди назначаемой для села, но и ни в какой проповеди: должен быть предел всякой ревности защищать «правдивость Евангельской истории», как выражается в другом месте проповедник (468), и поставление тех или иных вопросов в «обличительном богословии» не оправдывает внесения этих вопросов на кафедру церковную, что, по-видимому, думает проповедник. – Упомянув выше о том, что у проповедника есть место, которое может возбуждать недоумение в тех слушателях, кои незнакомы с возвышенной богословской теорией «высокого преимущества веры без чудес», мы разумеем здесь его рассуждение о чуде. «Чудо – говорил проповедник однажды – само по себе не может убедить человека к последованию истины», потому что известного рода люди «всякое чудо и всегда поймут и перетолкуют по своему»

(стр. 73): мысль, конечно, не подлежащая возможности какого-либо перетолкования. Но сомневаемся, будут ли удобны такие рассуждения проповедника в другом месте: «есть христиане, которые мало доверяют слову и учению Церкви, и все ждут какого-то нового чуда, которое убедило бы их в истине православия. Но пусть ведают эти люди, что они не дождутся чуда: *время чудес миновало*, да и нужды в них теперь не чувствуется... Ибо истина веры вполне открыта нам Самим Богом». Это – о раскольниках. А к православным такое обращение: «не полагайтесь на свой разум, а тем более не ждите никаких чудес» (329). Но как же можно сказать, что время чудес миновало? Автор сам рассказывает любопытный в этом отношении факт (стр. 347), и даже прибавляет: «конечно, это событие не един-

–612–

ственное». Только нам не дано распоряжение чудесами, а потому никак нельзя и сказать, дождется ли кто-нибудь чуда или не дождется. Отсюда должно признать гораздо лучшим то обращение к жаждущим чудес «старообрядцам», с которым проповедник относится к ним в другом месте (стр. 189): «друзья! Чего вы хотите? Ведь все, что нужно нам для живота и благочестия открыто нам и определено Церковью до *мельчайших* подробностей», а если уже и не до мельчайших, заметим от себя, то до *необходимых* подробностей. Нужно бы также воздерживаться от того пророческого тона, который, богословствуя или даже и обличая, по местам позволяет себе проповедник: «ведь, мы – люди, – скажем словами Златоуста – и не знаем всего будущего». Этот тон замечается на той же стр. 189 относительно «злой судьбы, которая непременно постигнет» тех же староверов; на стр. 461 относительно «молитвенников по обычаю или по обязанности», вообще – относительно молящихся не совершенной молитвой проповедник говорит, что их участь жалка: «эти молитвенники подвергнутся вечному осуждению», т. е. проповедник не говорит только, что такая молитва не есть совершенная молитва, но и ручается за то, что такая молитва будет поставлена ни во что пред судом правды Божией. – Примеры ученой обстановки, в которой проповедник

предлагает свое богословствование, таковы: объясняя дневной апостол из 1Кор.1:10–18, проповедник старается дать слушателям понятие об умственном состоянии древнего мира следующими словами: «древний мир, в особенности греческий, увлекшийся учением разных философов-мудрецов, по своим мировоззрениям, разделялся на столько же партий, сколько было философских учений. Вчитываясь в древнюю историю умственных движений разных философских партий, видим, что едва заметный блеск истины, затемненный мудрованиями человеческого ума, совершенно потухал и в слове проповедников того или другого философского мировоззрения» (стр. 19: сравн. о тех, кои именем «апостола, как *представителя своей партии*, производили распри» и проч. На стр. 153 «царства Вавилонское, Ассирийское, древне-римское и другие» приводятся в пример того, «как шатки бывают госу-

–613–

дарственные основы», при устройении их по началам слепотствующего ума (ср. 498). Проповедник приглашает «хотя бы к поверхностному обзору истории распространения христианства» – не будем говорить для каких целей: важен этот факт (342); истории Неронов, Диоклетианов, Юлианов и Македониев предполагаются совершенно известными слушателям и сообразно такому предположению проповедник так и обращается с этими именами (368). О словах Апостола: «слава и чести и мир всякому делающему доброе, во-первых, Иудею, потом Еллину», проповедник рассуждает: «Апостол несколько раз употребил выражение: «во-первых Иудею, потом Еллину». Выражение это не обозначает собою какого-либо преимущественного достоинства одних пред другими: иначе апостол сам противоречил бы себе; а означает лишь разность путей той исторической жизни, которыми шли к предназначенной цели Иудеи и Еллины. И так как вообще где предполагается множество, там сама собою предполагается и постепенность, например, при размещении одного множества, при входе одного куда-либо, или при раздаче ему чего-либо, и прочее. Вот при этом-то множестве Иудеи занимают первое место» и проч. (Стр. 140). – Но может быть таких образцов не

весьма много, чтобы ими можно было характеризовать эту сторону проповедей о. Надеждинского? Нет, весьма и весьма довольно, и чтобы кончить с этой стороной его проповедничества заметим еще, что эта ученость у проповедника одолевает читателя отчасти и потому, что проповедником забыто его собственное хорошее правило проповедничества: не касаться в проповеди вопросов одной пытливости, ученого любопытства, для спасения не имеющих значения – как об этом мы упоминали выше. Автор, например, на стр. 440, заявляет, что «Иосиф, проживши в Египте *четыре* года, с радостью исполняет повеление» о возвращении младенца Иисуса с Матерью в их отечество. А так как опереться в этом на дневное Евангелие нельзя; то призываются в свидетели, в подстрочном примечании, Шлоссер и Вебер, с прибавлением, что «Фаррар держится другого летосчисления». Если «ученые разногласят»: то для чего и вводить в проповедь то, что и ни к чему

–614–

не нужно, и о чем разногласят? Точно также к чему было, в другом месте, дополнять воображением дело, о котором нам мало что известно? Разумею предположение автора (стр. 502) о том, почему «обыватели Вифлеема» в ночь рождения Господа, «не слышали особенного торжества» ангелов. Предположение это таково: «съехавшиеся из разных стран – рады были повидаться и провести время в приятельских беседах, и им в этом шуме, быть может увеличенном и обилием угощений, было не до того, чтобы увлекаться какими-либо хотя и необыкновенными явлениями». Но это – такая гипотеза, которую, вероятно, уже нельзя подтвердить никакими учеными авторитетами. А если так, то к чему и судить об отдаленном времени по произвольной аналогии с обычаями современных нам съездов?

Язык и приемы речи в проповедях автора отчасти отвечают его богословствованию, а отчасти как будто бы действительно имеют в виду сельского обывателя, только ошибочно понимаемого в отношении к его потребностям. «Пестунство закона» (470:632, 671), «обряды сеновные» (487:509), «пока

сень не осуществится в образе вещей» (там же), «служебное делание» (451), «представители церкви» (119), «токи благодати» (46), «токи истины» (677): это примеры богословского языка у проповедника. Но пусть подобные выражения, хотя непонятные народу по трудности для него выражаемых ими идей, имеют право существования в употреблении их школой и научным богословием. Встречаются многие выражения, составляющие результат самостоятельного творчества автора в области языка. Таковы: «время действительного действия» (437), «количественное число» (222), «масса греха» (474), «явления греха» (588), «грех – не собственность души», «с отвагой попираешь грех» (561) и т. п. Сказывается в языке и приемах проповедника, вероятно, не всегда замечаемое, влияние современной светской литературы не с лучших ее сторон, – а вследствие того оказывается забываемым известное положение гомилетики: «церковная беседа есть воспроизведение Евангелия», как равно забывается и то, что – в подобных случаях проповедник и слушатели могут оказаться говорящими на разных языках. Когда

–615–

обращаются к народу с такой речью: «видите ли *вон тех людей*, что именуют себя философами девятнадцатого века? Прочтите» и проч. (стр. 133): то можно опасаться, что в сельском храме, при соответствующем жесте проповедника рукой, слушатели и в самом деле оглянутся, чтобы видеть, где те люди! Ту же фигуру вопрошения проповедник употребляет (стр. 583), когда старается ввести слушателей «в созерцание картины страшного суда»: «видите ли вы Судию? Видите ли радостные лица праведников? Но вот, слышите ли? раздается голос Судии» и проч. Уверен ли опять проповедник, что и «картина» его, и приглашения слышать будут поняты не в качестве фигурального приема, а, так, как все понимается в деревне? «Картинность» с целью воздействия на чувство, вообще, в селе, кажется, найдет почву неблагодарную: там слишком много видят действительных картин, чтобы испытывать воздействие от картин словесности! Сюда же должно отнести и такие приемы и обороты, к которым мы, люди

читающие, конечно, весьма привыкли: «отнимите веру в силу таинства, и вы лишите мир плодов искупления» (651); желающим спасения «*стоит только стать* на эту пробитую стезю, и они непременно будут там же», в сонме святых (597). «Апостол говорит о жизни Христа, *рисую оную как великий образ смирения*» и проч. (стр. 481): эта фраза, я думаю, представляет пример именно того, что иногда проповедник и слушатели оказывались говорящими решительно на разных языках, отчего мысль слушателей, вероятно, «плутала» совершенно без пользы так же, как употребим выражение проповедника – «плутал по закоулкам мирской философии один престарелый мудрец науки» (611). Не иначе, как влиянием известного рода литературы, мы объясняем себе вторжение в язык проповедника таких выражений, как: «данный случай» (417), «роль судьи» (584), «постановка жизни» (324), «разгромить силу сатаны» (677), и даже таких, как «шарлатаны» (348), пошлость и некот. друг.

Хотя можно бы сказать и еще нечто относительно тех же сторон проповедей сборника о. Надеждинского, но – думаем – и приведенные, и не приведенные образцы из

–616–

его проповедей не изменят того положения, которое мы позволили себе высказать еще ранее, чем доставили оправдательные выдержки. Это, что рассматриваемые проповеди – не всегда суть сельские проповеди. Что в проповедях о. Надеждинского отнимает основание надеяться, чтобы многие из них доходили до разумения их в селе, это конечно не составляет и особенностей исключительно свойственных его проповедям: все в этом отношении более или менее согрешаем от нашей малоопытности в этом деле; припомним, сколь недавно еще «проповеди для простого народа» сделались отраслью гомилетической литературы. Но позволяем себе высказать мнение, что не совсем удачное сельское проповедничество у нас, в православной Руси, большей частью имеет своим источником то, что наши проповедники, в своих проповедях, стараются дать народу *слишком много* во всяком смысле, то есть, стараются сделать

из простого человека то богослова, способного решать все, чем занимаются богословы, то великого подвижника в известном условном смысле. Не будем повторять, конечно, что для народа нет какой-нибудь запретной области для познания, как нет черты нравственного совершенства для народа недоступной и ему непристойной. Нет, правило проповедника христианского: все что для нас, то и для народа. Но проповедь во всяком случае должна иметь дело с действительностью, как это разумеется даже и по отношению к Слову Божию: ведь и его мы переводим с языка, на коем оно возведено, на языки народные. Действительность же как бы сама собой дает ясную теорию народной проповеди, главными положениями которой *в настоящее время* будет: не стыдиться понизиться до выяснения народу таких вещей, которые кажутся нам почти вещами детского понимания; – оставить нашу ученость на сельской кафедре, основательнее забыть и Штрауса и Ренана и греческих философов, ибо до того времени, когда эти последние в самом деле могут сделаться ведомы и нашему народу, самые имена их может быть придут в забвение, – история знает, ведь, и такие примеры! Что есть нужда желать, чтобы сейчас сказанное действительно осуществлялось в нашей сельской проповеди, свидетель-

–617–

ство этому видим у самого почтенного проповедника, с которым мы теперь имеем дело. Напомним, что по его свидетельству народ часто встречает даже простых грамотеев вопросом о том, «что нам сделать для того, чтобы наследовать жизнь вечную». Много ли здесь может дать грамотей? Но это значит, что церковная кафедра оказывается не всегда под силу восприятию народа, а потому – пока нужно оставить опасение оказаться на кафедре, после прохождения многообразных наук, не выше этих грамотеев! Нам подсказывают со стороны: проповедуйте народу о вреде отхожих промыслов, ибо они – разрушают семью, приучают земледельца к искусственным потребностям городского пролетария и т. п. Но отчего же мы – то сами просмотрели важность этого предмета для проповеди? Но оттого ли, что приглашали народ оставить все мирское,

полемизировали с Ренанами, сыпали укорами на людей пред церковной кафедрой нестоящих?

В заключение почитаем долгом оговориться; да не подумает кто-нибудь, что мы унижаем труд проповедничества, проповедническую деятельность почтенного автора. Нет, преклоняемся пред сельским пресвитером, подъявшим труд тяжкий, настойчивый, совершенный в глубоком убеждении святости дела приходского учительства, – совершенный наряду с трудом и заботой о насущном хлебе. Но иное дело – проповедник и иное дело – автор, – иное дело – безвестное совершение труда церковного учительства и иное – появление в качестве автора книги проповедей. Относительно первого мы надеемся вместе с проповедником (стр. 684), что труд его принесет пользу, если даже «упадет на добрую почву только сотая доля», верим, что труд его приносил пользу без отношения к тому, издать ли бы он книгу своих проповедей или нет. Относительно же второго мы думаем, что автор книги проповедей подлежит критике наравне со всеми другими авторами. То и другое должно быть разделяемо.

В. Кипарисов

**Документы из истории перевода святоотеческих творений в Московской Духовной Академии:
Приложение к статье И. Н. Корсунского / Пер. П. И. Казанского; под ред. М. Д. Муретова // Богословский вестник 1893. Т. 4. № 12. С. 1–37 (5-я пагин.).**

–2–

Ι. Св. Григория Богослова

Слово 1. На Пасху и о своем замедлении²¹¹⁸

Ἀναστάσεως ἡμέρα, καὶ ἡ ἀρχὴ δεξιᾶ, καὶ λαμπρυνθῶμεν πανηγύρει, καὶ ἀλλήλους περιπτυξώμεθα· εἵπωμεν, ἀδελφοί, καὶ τοῖς μισοῦσιν ἡμᾶς, μὴ ὅτι τοῖς δι' ἀγάπην τι πεποιηκόσιν, ἢ πεπονθόσι· συγχωρήσωμεν πάντα τῇ ἀναστάσει· δῶμεν συγγνώμην ἀλλήλοις, ἐγὼ τε ὁ τυραννηθεὶς τὴν καλὴν τυραννίδα, τοῦτο γὰρ νῦν προστίθημι, καὶ ὑμεῖς οἱ καλῶς τυραννήσαντες, εἴ τί μοι μέμφοισθε τῆς βραδύτητος, ὡς τάχα γε κρείττων αὕτη καὶ τιμιωτέρα Θεῷ τῆς ἐτέρων ταχύτητος· ἀγαθὸν γὰρ καὶ ὑποχωρῆσαι Θεῷ τι μικρὸν, ὡς Μωϋσῆς ἐκεῖνος τὸ παλαιὸν, καὶ Ἱερεμίας ὕστερον, καὶ προσδραμεῖν ἐτοίμως καλοῦντι, ὡς Ἀαρὼν τε καὶ Ἡσαΐας, μόνον εὐσεβῶς ἀμφότερα, τὸ μὲν διὰ τὴν οἰκείαν ἀσθένειαν, τὸ δὲ διὰ τὴν τοῦ καλοῦντος δύναμιν.

Μυστήριον ἔχρισέ με, μυστηρίῳ μικρὸν ὑπεχώρησα, ὅσον ἐμαυτὸν ἐπισκέψασθαι· μυστηρίῳ καὶ συνεισέρχομαι, καλὴν ἐπαγόμενος τῆς ἐμῆς δειλίας καὶ ἀσθενείας ἐπίκουρον τὴν ἡμέραν, ἵν' ὁ σήμερον ἐκ νεκρῶν ἀναστὰς κάμῃ καινοποιήσῃ τῷ πνεύματι, καὶ τὸν καινὸν ἐνδύσας ἄνθρωπον, δῶ τῇ καινῇ κτίσει, τοῖς κατὰ Θεὸν γεννωμένοις, πλάστην ἀγαθὸν καὶ διδάσκαλον Χριστῷ καὶ συννεκρούμενον προθύμως καὶ συνανιστάμενον.

Χθὲς ὁ ἄμνός ἐσφάζετο, καὶ ἐχρίοντο αἱ φλῖαι, καὶ ἐθρήνησεν Αἴγυπτος τὰ πρωτότοκα, καὶ ἡμᾶς παρῆλθεν ὁ ὀλοθρεύων, καὶ ἡ

–3–

Русский перевод слова, исполненный Московской Духовной Академией.

Воскресения день – благоприятное начало. Просветимся торжеством и объедем друг друга. Рцем: братия, и ненавидящим нас (Ис.66:5), колыми паче тем, которые из любви

что-нибудь сделали или потерпели. Уступим все Воскресению; простим друг друга: и я (упомяну о сем теперь), подвергшийся доброму принуждению, и вы, употребившие доброе принуждение; хотя несколько и сетуете на меня за умедление. Может быть, пред Богом оно лучше и драгоценнее, нежели поспешность других. Хорошо и уклоняться несколько от призвания Божия, как в древности поступил Моисей, а после Иеремия; хорошо и поспешать с готовностью на глас Зовущего, как Аарон и Исаия, только бы то и другое было по благочестию, – одно по причине собственной немощи, а другое по надежде на силу Зовущего²¹¹⁹.

В день таинства помазан я; в день таинства, удалился ненадолго, чтобы испытать самого себя; в день таинства и возвращаюсь²¹²⁰, избрав сей день добрым попечителем моей боязливости и немощи, дабы Воскресший ныне из мертвых и меня обновил Духом, и, облекши в нового человека, для новой твари, для рождаемых по Богу, соделал добрым образователем и учителем, который со Христом и умирает охотно и воскресает.

Вчера заклан был Агнец, помазаны двери, Египет оплакивал первенцев; мимо нас прошел погубляющий, печать для него страшна и досточтима, и мы ограждены драгоценной кровью; ныне мы чисто убежали из Египта, от жестокого властителя Фараона и немилосердых приставников, освободились от брения и плинооделания, и никто не воспрепятствует нам праздновать Господу Богу нашему

–4–

σφραγὶς φοβερὰ καὶ αἰδέσιμος, καὶ τῷ τιμίῳ αἵματι ἐτειχίσθημεν· σήμερον καθαρῶς ἐφύγομεν Αἴγυπτον, καὶ Φαραὼ τὸν πικρὸν δεσπότην, καὶ τοὺς βαρεῖς ἐπιστάτας, καὶ τοῦ πηλοῦ καὶ τῆς πλινθείας²¹²¹ ἠλευθερώθημεν· καὶ οὐδεὶς ὁ κωλύσων ἡμᾶς ἐορτάζειν Κυρίῳ τῷ Θεῷ ἡμῶν ἐορτὴν τὴν ἐξόδιον, καὶ ἐορτάζειν, **οὐκ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ κακίας καὶ πονηρίας, ἀλλ' ἐν ἀζύμοις εἰλικρινείας καὶ ἀληθείας**, μηδὲν ἐπιφερομένους Αἰγυπτιακοῦ καὶ ἀθέου φυράματος.

Χθὲς συνεσταυρούμην Χριστῷ, σήμερον συνδοξάζομαι· χθὲς συνενεκρούμην, συζωοποιοῦμαι σήμερον· χθὲς συνεθαπτόμην, συνεγείρομαι. Ἀλλὰ καρποφορήσωμεν τῷ ὑπὲρ ἡμῶν παθόντι καὶ

ἀναστάντι. Χρυσόν με ἴσως οἶεσθε λέγειν, ἢ ἄργυρον, ἢ ὑφάσματα, ἢ λίθους τῶν διαφανῶν καὶ τιμίων, γῆς ῥέουσας ὕλην, καὶ κάτω μένουσαν, ἧς ἀεὶ τὸ πλεῖον ἔχουσιν οἱ κακοὶ καὶ δοῦλοι τῶν κάτω καὶ τοῦ κοσμοκράτορος. Καρποφορήσωμεν ἡμᾶς αὐτοὺς, τὸ τιμιώτατον Θεῷ κτῆμα καὶ οἰκειότατον· ἀποδῶμεν τῇ εἰκόνι τὸ κατ' εἰκόνα, γνωρίσωμεν ἡμῶν τὸ ἀξίωμα, τιμήσωμεν τὸ ἀρχέτυπον, γνῶμεν τοῦ μυστηρίου τὴν δύναμιν, καὶ ὑπὲρ τίνος Χριστὸς ἀπέθανε. Γενώμεθα ὡς Χριστὸς, ἐπεὶ καὶ Χριστὸς ὡς ἡμεῖς· γενώμεθα θεοὶ δι' αὐτὸν, ἐπειδὴ κακεῖνος δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος. Προσέλαβε τὸ χεῖρον, ἵνα δῶ τὸ βέλτιον· ἐπτώχευσεν, ἵν' ἡμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσωμεν· δούλου μορφὴν ἔλαβεν, ἵνα τὴν ἐλευθερίαν ἡμεῖς ἀπολάβωμεν· κατῆλθεν, ἵν' ὑψωθῶμεν· ἐπειράσθη, ἵνα νικήσωμεν· ἠτιμάσθη, ἵνα δοξάσῃ· ἀπέθανεν, ἵνα σώσῃ· ἀνῆλθεν, ἵν' ἐλκύσῃ πρὸς ἑαυτὸν κάτω κειμένους ἐν τῷ τῆς ἁμαρτίας πτώματι. Πάντα διδότης τις, πάντα καρποφορεῖται τῷ δόντι ἑαυτὸν λυτρὸν ὑπὲρ ἡμῶν καὶ ἀντάλλαγμα· δώσει δὲ οὐδὲν τοιοῦτον οἷον ἑαυτὸν τοῦ μυστηρίου συνιέντα, καὶ δι' ἐκεῖνον πάντα ὅσα ἐκεῖνος δι' ἡμᾶς γενόμενον.

Καρποφορεῖ μὲν ὑμῖν, ὡς ὁρᾶτε, ποιμένα· τοῦτο γὰρ ἐλπίζει καὶ εὐχεται, καὶ παρ' ὑμῶν αἰτεῖ τῶν ὑπὸ χεῖρα ὁ ποιμὴν ὁ καλὸς, ὁ τιθεὶς τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν προβάτων· καὶ διπλοῦν ἀνθ' ἀπλοῦ δίδωσιν ὑμῖν ἑαυτόν· καὶ ποιεῖται τὴν βακτηρίαν²¹²² τοῦ γήρωος βακτηρίαν τοῦ πνεύματος· καὶ προστίθῃσι τῷ ἀψύχῳ ναῶν τὸν ἔμψυχον, τῷ περικαλλεῖ, τῷ δὲ καὶ οὐρανίῳ, τὸν ὁποιονοῦν καὶ ἄλλ' οὖν τὸν ἑαυτῷ τιμιώτατον, καὶ αὐτὸν ἰδρῶσι πολλοῖς συντελεσθέντα, καὶ πόνοις, εἴη δὲ εἰπεῖν, ὅτι καὶ τῶν πόνων ἄξιον· καὶ πάντα προστίθῃσιν ὑμῖν τὰ ἑαυτοῦ. Ὡς τῆς μεγαλοψυχίας, ἢ, τό γε ἀληθέστερον εἰπεῖν, τῆς φιλο-

—5—

праздник исшествия, — и праздновать не в квасе ветсе злобы и лукавства, но в безквасиях чистоты и истины (1Кор.5:8), не принося с собой Египетского кваса безбожного.

Вчера я распинался со Христом, ныне прославляюся с Ним; вчера умирал с Ним, ныне оживаю; вчера спогребался, ныне совоскресаю. Принесем же дары Пострадавшему за нас и Воскресшему. Может быть, вы думаете, я говорю о золоте, или о серебре, или о тканях, или о прозрачных и драгоценных камнях. Это — вещество земное, преходящее и на земле остающееся,

которого всегда больше имеют злые – рабы дольного, рабы миродержителя. Нет, принесем самих себя – стяжание самое драгоценное пред Богом и Ему наиболее свойственное, воздадим Образу сотворенное по образу, познаем свое достоинство, почтим Первообраз, уразумеем силу таинства²¹²³, и то, за кого Христос умер. Уподобимся Христу; ибо и Христос уподобился нам: соделаемся богами ради Его; ибо и Он стал человеком для нас. Он восприял худшее, чтобы дать лучшее; обнищал, чтобы нам обогатиться Его нищетой; принял зрак раба, чтобы нам получить свободу; снисшел, чтобы нам вознестись; был искушен, чтобы нам победить; претерпел бесславие, чтобы нас прославить; умер, чтобы спасти; вознесся, чтобы привлечь к Себе долу лежащих в греховном падении. Пусть кто все отдаст, все принесет в дар Тому, Который предал Себя за нас в цену искупления: ничего не принесет он равного тому, как если представит Ему самого себя, разумеющего силу таинства и соделавшегося всем для Христа, как Он для нас.

Сей²¹²⁴ пастырь добрый, полагающий душу за овцы, вам, как видите, плодотворит пастыря. Ибо сего надеется он и желает, и просит от вас, пасомых им²¹²⁵. Он дает вам себя сугубого вместо одного, и жезл старости делает жезлом духа; к неодушевленному храму присовокупляет одушевленный²¹²⁶, к храму прекрасному и небовидному – другой, который как бы ни был скуден и мал,

–6–

τεκνίας· τὴν πολιὰν, τὴν νεότητα, τὸν ναὸν, τὸν ἀρχιερέα, τὸν κληροδότην, τὸν κληρονόμον, τοὺς λόγους, οὓς ἐποθεῖτε· καὶ τούτων οὐ τοὺς εἰκῇ, καὶ εἰς ἄερα ῥέοντας, καὶ μέχρι τῆς ἀκοῆς ἰσταμένους, ἀλλ' οὓς γράφει τὸ πνεῦμα, καὶ πλαξὶν ἐντυποῖ λιθίναις, εἴπουν σαρκίνοις, οὐκ ἐξ ἐπιπολῆς χαρασσομένους, οὐδὲ ῥαδίως ἀπαλειφομένους, ἀλλ' εἰς βάθος ἐνσημαينوμένους, οὐ μέλανι, ἀλλὰ χάριτι.

Таῦτα μὲν οὖν ὑμῖν ὁ σεμνὸς Ἀβραὰμ οὗτος, ὁ πατριάρχης, ἡ τιμία κεφαλὴ καὶ αἰδέσιμος, τὸ πάντων τῶν καλῶν καταγώγιον, ὁ τῆς ἀρετῆς κανὼν, ἡ τῆς ἱερωσύνης τελείωσις, ὁ τὴν ἐκούσιον θυσίαν προσάγων τῷ Κυρίῳ σήμερον, τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τῆς

ἐπαγγελίας. Ὑμεῖς δὲ καρποφορεῖτε καὶ Θεῷ καὶ ἡμῖν τὸ καλῶς ποιμαίνεσθαι, εἰς τόπον χλόης κατασκηνούμενοι, καὶ ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως ἐκτρέφόμενοι²¹²⁷, γινώσκοντες καλῶς τὸν ποιμένα, καὶ γινωσκόμενοι, καὶ ἐπόμενοι καλοῦντι ποιμενικῶς καὶ ἐλευθερίως διὰ τῆς θύρας· ἀλλοτρίῳ δὲ μὴ ἀκολουθοῦντες ὑπερβαίνουντι διὰ τῆς αὐλῆς, ληστρικῶς τε καὶ ἐπιβούλως, μηδὲ ξένης φωνῆς ἀκούοντες, ὑποκλεπτούσης καὶ διασπειρούσης ἀπὸ τῆς ἀληθείας εἰς ὄρη, καὶ ἐρημίας, καὶ βάραθρα, καὶ τόπους, οὓς οὐκ ἐπισκοπεῖ Κύριος, καὶ ἀπὸ μὲν τῆς ὑγιοῦς πίστεως ἀπαγούσης, τῆς εἰς Πατέρα, καὶ Υἱὸν, καὶ ἅγιον Πνεῦμα, τὴν μίαν θεότητά τε καὶ δύναμιν, ἧς ἤκουσεν ἀεὶ φωνῆς²¹²⁸, καὶ ἀκούοι τὰ ἐμὰ πρόβατα, λόγοις δὲ κιβδήλοις καὶ κατεφθαρμένοις συλαγωγούσης καὶ διασπώσης ἀπὸ τοῦ ἀληθινοῦ καὶ πρώτου ποιμένος· ὧν εἴη πάντας ἡμᾶς, καὶ ποιμένας καὶ ποίμνιον, ὡς νοσερᾶς πόας καὶ θανασίμου πόρρω, καὶ νεμομένους καὶ νέμοντας, ἐν εἶναι πάντας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ νῦν τε καὶ εἰς τὴν ἐκεῖθεν ἀνάπαυσιν· ὧ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

—7—

но для него без сомнения весьма дорог, и совершен им с великими усилиями и трудами, и (о если бы можно было сказать!) достоин трудов его. Все свое предлагает он вам, — какое великодушие, или, справедливее сказать, какое чадолюбие! Предлагает седину и юность, храм и архиерея, завещателя и наследника, предлагает слова²¹²⁹, которых вы желали, и слова не пустые, теряющиеся в воздухе и не проникающие далее слуха, но которые пишет Дух, не чернилом, но благодатью, напечатлевает на скрижалях каменных или плотяных, — слова, не слегка на поверхности начертываемые и удобно изглаждающиеся, но глубоко врезающиеся.

Вот что приносит вам сей досточтимый Авраам, патриарх, честная и достоуважаемая глава, вместилище всех доблестей, образец добродетели, совершенство священства, приносящий ныне добровольную жертву Господу, своего единокровного, рожденного по обетованию. А вы, как дар и плод, принесите Богу и нам расположение — быть доброй паствой, вселяясь на месте злачне и воспитываясь на воде упокоения (Пс.22:1. 2). Хорошо зная пастыря и будучи им знаемы, идите за тем, кто зовет пастырски и свободно, чрез дверь²¹³⁰, а не следуйте

чуждому, перескакивающему чрез ограду, разбойнически и коварно. Не слушайте чуждого гласа, похищающего от истины и расточающего по горам, по пустыням, по дебрям, по местам, которых не посещает Господь, – гласа, отводящего²¹³¹ от здоровой веры в Отца, Сына и Святого Духа, во едино Божество и силу; – веры, которой вещанию всегда внимали и да внимают всегда мои овцы; не слушайте гласа, который нечистыми и поврежденными словами отторгает и увлекает от истинного и первого Пастыря. Далече от всего того, как от зелия чарующего и смертоносного, да дарует Он всем нам, – и пастырям и стаду, и питаться и питать, и всем ныне и в вечном упокоении быть едино во Христе Иисусе. Ему²¹³² слава и держава во веки. Аминь.

–8–

II. Того же св. Григория слово Первоначальный текст русского «надгробное брату Кесарию, перевода слова, исполненного говоренное еще при жизни П.С. Делицыным, родителей²¹³³. переписанный не его рукой²¹³⁴.

Οἷεςθέ με ἰσως, ὧ φίλοι καὶ Друзья, братья и отцы! – ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, τὸ γλὺκὺ καὶ любезные по самому делу и πρᾶγμα καὶ ὄνομα, θρήνου с имени. Может быть вы думаете, ἐπιβαλοῦντα τῷ ἀπελθόντι καὶ что я начинаю говорить для ὀδυρμούς, ὑποδέχεσθαι изъяснения своего плача и προθύμως τὸν λόγον, ἢ μακροῦς сетования об умершем, или ἀποτενοῦντα καὶ κομψοῦς λόγους, для того, чтобы пред вами οἷς οἱ πολλοὶ χαίρουσιν. Καὶ οἱ μὲν произнести длинное слово, ὥς συμπενθήσοντες καὶ и т.е. ватое, чем услаждаются συνθρηνηήσοντες παρεσκεύασθε, многие. поскольку одни из вас, ἴν' ἐν τῷ ἐμῷ πάθει τὰ οἰκεῖα желая скорбеть и плакать со δακρύσητε, ὅσοις τι τοιοῦτόν ἐστι, мною о моих страданиях, καὶ σοφίσησθε τὸ ἀλγοῦν ἐνхотите оплакать собственные, φιλικοῖς πάθεσιν, οἱ δὲ ὥς τὴν какие у кого есть, и поучиться ἀκοὴν ἐστιάσοντες, καὶ ἡδίου с скорби в страданиях друга, а ἐσόμενοι. Χρῆναι γὰρ ἡμᾶς другие извеселить слух свой и ἐπίδειξιν ποιήσασθαι καὶ τὴν усладить свои души. Но нам не συμφοράν, οἷά ποτε ἦν τὰ надлежит сие горестное ἡμέτερα, ἡνίκα τᾶλλα ἡμεν ἰκανῶς событие обращать себе в

περιπτοὶ καὶ τῆς ὕλης, καὶ τὰ περιπόвод к тщеславию, что λόγους φιλότιμοι, πρὶν ἀναβλέψαι случалось с нами, когда мы πρὸς τὸν ἀληθῆ λόγον καὶ преступали пределы во всем и ἄνωτάτῳ, καὶ πάντα δόντες Θεῷ увлекались любовью к вещам παρ' οὗ τὰ πάντα, Θεὸν ἀντίτλην, и тщеславясь своими πάντων λαβεῖν. Μηδαμῶς, μὴ речами прежде, τοῦτο περὶ

—9—

Текст русского перевода, Вошедший в печатное издание правленного, потекст русского перевода того же первоначальному его тексту, слова (Изд. 1843 г. ч. I, стр. 241 рукой П. С. Делицына²¹³⁵. и дал.)²¹³⁶.

Друзья, братия и отцы! — Может быть, думаете вы, друзья, любезные делом и именем. братия и отцы, — любезные. Может быть вы думаете, что я делом и именем! Что я охотно охотно берусь за слово, желая приступить к слову, желая слезами и сетованием слезами и сетованием сопроводить отшедшего от нас, сопроводить отшедших от нас, или простерть длинную или предложить длинную и витиеватую речь, как и витиеватую речь, каковыми услаждаются многие. И одни из многих услаждаются. И одни вас готовы скорбеть и готовятся скорбеть и проливать проливать со мною слезы, со мною слезы, чтобы вместе с чтобы с моим горем оплакать моим горем оплакать свое, свое, у кого какое есть, и какое у кого есть, и научиться поучиться скорби в страданиях скорби в страданиях друга²¹³⁷; друга; а другие из вас другие же надеются насытить готовятся насытить слух и слух и получить удовольствие, получить удовольствие. Но для предполагая, что и самое меня нужно было и несчастье, несчастье обращаю в случай чтобы привести в известность, показать себя, как бывало со каково было мое состояние, мною прежде, когда, кроме когда я довольно прочего, довольно избыточествовал всем прочим, избыточествовал я предметами даже тленным и тщеславным слова, и щедр был на самые искусством слова, пока не слова, пока не воззрел к воззрел еще к истинному истинному и высочайшему

высочайшему Слову и неСлову, не предал всего Богу, от предал все сие Богу, отКоторого все и взамен всего не Которого все, взамен принял Бога. Нет;

—10—

ἡμῶν ὑπολάβητε, εἴ τιНежели обращались к истинному и ὑπολαμβάνειν βούλεσθεверховному слову, приписывая δεξιόν. Οὕτε γὰρ θρηνησομενвсе Богу, от Коего все происходит, τὸν ἀπελθόντα πλέον ἢ καλῶςпредпочитали всему Богу. Никак ἔχει, οἳ γε μηδὲ τῶν ἄλλων τὰне подозревайте меня в этом, τοιαῦτα ἀποδεχόμεθα, οὔτεесли хотите в чем-либо ἐπαινεσόμεθα πέρα τοῦсправедливое питать на меня μέτρου· καίτοι γε δῶρον φίλονподозрение. Мы не будем плакать καὶ οἰκειότατον, εἴπερ τι ἄλλο,об умершем более надлежащего, τῷ λογίῳ λόγος, καὶ τῷкогда не одобряем сего и в других, διαφερόντως ἀγαπήσαντι τοὺςне будем хвалить сверх меры и ἐμοὺς λόγους ἢ εὐφημία· καὶприличия; хотя слово, для мужа οὐ δῶρον μόνον, ἀλλὰ καὶкрасноречивого, и красноречие, χρέος πάντων χρεῶνдля особенно любившего слова δικαιοτάτον· ἀλλ' ὅσονμοи, есть дар приятный и ἀφοσιώσασθαι τὸν περὶ ταῦταсообразнейший; и не только дар, νόμον, καὶ δακρύσαντες καὶно долг справедливейший из всех θαυμάσαντες (οὐδὲ γὰρ τοῦτοобязанностей. Но чтобы, после ἔξω τῆς καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίας.плача и похвал, по возможности, **Μνήμη τε γὰρ δικαίων μετ'**почтить установление, к таковым **ἐγκωμίων·** καί, **ἐπὶ νεκρῷ**,случаям относящееся (ибо это не **φησί, κατάγαγε δάκρυα, καὶ**чуждо для нашего любомудрия: **ὡς δεινὰ πάσχων ἔναρξαι**поскольку память праведных с **θρήνου**, ἴσον ἀναλγησίαςпохвалами, и над мертвым и χωρίζων ἡμᾶς καὶ ἀμετρίας), τὸнизведи слезы, и начни плач как μετὰ τοῦτο ἤδη, τῆς те после ужасных бедствий, отдаляя ἀνθρωπίνης φύσεως τὴνот себя как беспечалие, так и ἀσθένειαν ἐπιδείξομεν, καὶ τοῦчрезмерную грусть), покажем τῆς ψυχῆς ἀξιώματοςслабость человеческой природы, ὑπομνήσομεν, καὶ τὴνупомянем о достоинстве души и ὀφειλομένην τοῖς ἀλγοῦσιпредложим скорбящим должное παράκλησιν ἐπιθήσομεν, καὶутешение, и скорбь о телесном и μεταθήσομεν τὴν λύπην ἀπὸ

τῆς σαρκὸς καὶ τῶν временном прeмeнeн на духовное
προσκαίρων ἐπὶ τὰ πνευματικὰ и невидимое.
καὶ αἰῶνα.

—
—11—

всего приял Бога. Нет; не так о Не так о мне разумеите, если
мне думайте, если хотитехотите разумеать справедливо.
думать справедливо. Не будуНе буду более надлежащего
плакать об умершем болееплакать об умершем я, который
надлежащего я, который не одобряю сего в других. Не
одобряю сего и в других; не стану и хвалить сверх меры и
буду хвалить сверх меры и приличия; хотя слово для
приличия; хотя слово, для обладавшего даром слова, и
обладавшего даром слова, ихвала для любившего особенно
хвала для любившего особеннои слова, есть такой дар,
мои слова, есть дар приятный и который ему²¹³⁸ приятен и
приличнейший всякого дара; и приличнее всякого дара, и не
не только дар, но даже долгтолько дар, но долг, который
всякого долгасправедливее всякого долга.
справедливейший. Но я прольюОднако же пролью слезы, и
слезы и почту удивлением,почту удивлением, сколько сие
сколько оправдывает сиеоправдывает данный на то
данный на то закон; ибо это незакон; ибо и это не чуждо
вне нашего любомудрия;нашему любомудрию; так как
сказано: память праведных спаметь праведных с похвалами
похвалами (Прит.10:7). Над(Прит.10:7). Над мертвецем
мертвецем источи слезы, и источи слезы, и якоже зле
якоже зле страждущ начини плачстраждущ начини плач
(Сир.38:16), говорит некто,(Сир.38:16), говорит некто,
равно удаляя нас и отравно предотвращая нас и от
нечувствительности и отнечувствительности и от
неумеренности в скорби. Анеумеренности в скорби. Потом
после сего уже покажу немощьпокажу немощь человеческого
человеческой природы и естества, упомяну и о
упомяну о достоинстве души, и достоинстве души. Как
сетующим подавая должноесетующим подам должно
утешение, и скорбь отутешение: так скорбь от

телесного и временногo телесного и временного возведу
возведу к духовному и вечному. к духовному и вечному.

—12—

Русский перевод сего слова,
h7 III. Того же св. Григория словоисполненный о. архим.
на святую Пасху. (Εἰς τὸ ἅγιον Поликарпом и напечатанный
Пάσχα) h7 в Христианском Чтении за
1822 год ч. 6.

Ἐπὶ τῆς φυλακῆς μου στήσομαι, На стражи моей стану,
φησὶν ὁ θαυμάσιος Ἀββακούμ. говорит чудный Аввакум; 2:1,
Κἀγὼ μετ' αὐτοῦ σήμερον, τῆς α с ним ныне и я, по данной
δεδομένης μοι παρὰ τοῦ Πνεύματος мне от Духа власти и силе
ἐξουσίας καὶ θεωρίας, καὶ созерцания, посмотрю и
ἀποσκοπεύσω καὶ γνώσομαι, τί разумею, что мне будет
ὀφθήσεται, καὶ τί λαληθήσεται μοι. открыто, и что сказано. Я
Καὶ ἔστην, καὶ ἀπεσκόπευσα· καὶ стал и смотрел, и се муж
ἰδοὺ ἀνὴρ ἐπιβεβηκὼς ἐπὶ τῶν некий грядет на облаках, муж
νεφελῶν, καὶ οὗτος ὑψηλὸς σφόδρα· весьма величественный
καὶ ἡ ὄρασις αὐτοῦ, ὡς ὄρασις станом; лице его как лице
ἀγγέλου· καὶ ἡ στολὴ αὐτοῦ, ὡς Ангела, и одежда, его, как
φέγγος ἀστραπῆς διερχομένης· καὶ сияние мелькающей молнии.
ἐπῆρε τὴν χεῖρα αὐτοῦ κατ' Он простер руку свою к
ἀνατολὰς, καὶ ἐβόησε φωνῇ μεγάλῃ. востоку, и воскликнул
Φωνὴ αὐτοῦ, ὡς φωνὴ σάλπιγγος· громким гласом. Глас его, как
καὶ κύκλῳ αὐτοῦ, ὡς πλήθος звук трубы. Он был окружен
οὐρανοῦ στρατιᾶς, καὶ εἶπε· многочисленным небесным
Σήμερον σωτηρία τῷ κόσμῳ, ὅς· воинством, и вещал так:
τε ὁρατὸς, καὶ ὅς· ἀόρατος. «Ныне спасение миру,
Χριστὸς ἐκ νεκρῶν, συνεγείρεσθε· видимому и невидимому!
Χριστὸς εἰς ἑαυτόν, ἐπανέρχεσθε· Христос восстал из мертвых:
Χριστὸς ἐκ τάφων, ἐλευθερώθητε· восстаньте и вы с ним;
τῶν δεσμῶν τῆς ἁμαρτίας. Πύλαι· Христос восходит к Себе:
ἄδου ἀνοίγονται, καὶ θάνατος· восходите и вы; Христос
καταλύεται, καὶ ὁ παλαιὸς Ἀδὰμ· воскрес из гроба:
ἀποτίθεται, καὶ ὁ νέος· освободитесь и вы от уз
συμπληροῦται· греха. Врата

—13—

Тот же перевод в издании Русский перевод того же переводов о. Поликарпаслова в издании Московской Московской печати 1835 года. Духовной Академии, Твор. св. Григория ч. IV, стр. 152 и дал. Москва, 1844.

На стражи моей стану, говорит На стражи моей стану, говорит чудный Аввакум²¹³⁹; а с ним ныне чудный Аввакум (2:1). Стану с и я, по данной мне от Духа ныне и я, по данным мне власти и силе созерцания, от Духа власти и созерцанию; посмотрю и уразумею, что мне посмотрю и узнаю, что будет будет открыто, и что сказано. Я мне показано и что стал и смотрел, и се муж некий волзглаголо. Я стоял и грядет на облаках, муж смотрел: и вот муж величественный; лицо его как восшедший на облака, муж лице Ангела, и одежда его, как весьма высокий, и образ его сияние блистающей молнии. Он яко образ Ангела (Суд.13:6), и простер руку свою к востоку, и одежда его, как блистание воскликнул громким голосом. мимолетающей²¹⁴⁰ молнии. Он Глас его, как звук трубы. Он был воздел руку к востоку, окружен многочисленным воскликнул громким голосом небесным воинством, и вещал (а глас его, как глас трубы, и так: «Ныне спасение миру, вокруг его как бы множество видимому и невидимому! Христос вой небесных) и сказал: восстал из мертвых: восстаньте и «ныне спасение миру, миру вы с ним; Христос восходит к видимому и миру Себе: восходите и вы; Христос невидимому! Христос из воскрес из гроба: освобождайтесь мертвых, – восстаньте с Ним и и вы от уз греха. Врата адавы; Христос во славе Своей, – отверзаются, смерть низ- восходите и вы; Христос из

–14–

εἴ τις ἐν Χριστῷ καὶ νῆ κτίσις, ада отверзаются, смерть ἀνακαίνιζεσθαι. Ταῦτα ὁ μὲν νиспровергается, отлагается ветхий ἔλεγεν· οἱ δὲ ἀνύμνου, ὅπερ Адам и совершенствуется новый. καὶ πρότερον, ἥνίκα ἡμῖν Ἀще кто во Христе, нова тварь; ἐπεφάνη Χριστὸς διὰ τῆς 2 Кор.5:17. обновляйтесь». Так он кáτω γεννήσεως, τὸ, **δόξα ἐν** вещал, а прочие воспевали тоже, **ὕψιστοις Θεῷ, καὶ ἐπὶ γῆς** что и прежде, когда явился нам

εἰρήνη, ἐν ἀνθρώποις Христос в земном рождении: Слава **εὐδοκία**. Μεθ' ὧν καὶ αὐτὸς в вышних Богу, и на земли мир, в ἐν ὑμῖν ταῦτα φθέγγομαι· εἰς челоуецеx благоволение! Лк.2:14. С δὲ καὶ φωνὴν λαβεῖν τῇς ними вещаю вам и: (о есть ли бы ἀγγελικῆς ἀξίαν, καὶ πάντα мне иметь глас подобный гласу περιηχοῦσαν τὰ πέρατα. Ангельскому, который бы слышан Πάσχα Κυρίου, Πάσχα, καὶ был во всех концах мира!) Пасха πάλιν ἐρῶ Πάσχα, τιμῇ τῇς ныне, Господня Пасха, и еще скажу: Τριάδος, к т л. Пасха ныне! и проч.

—15—

провергается, отлагается
ветхий Адам игроба, — освобождайтесь от уз
совершенствуется новый. Кто греха; отверзаются врата ада,
во Христе, тот новая истребляется смерть, отлагается
тварь²¹⁴¹; обновляйтесь. Так ветхий Адам, совершается новый:
он вещал, а прочие еще кто во Христе, нова тварь
воспевали тоже, что и (2Кор.5:17); обновляйтесь». Так
прежде, когда явился нам говорил он, а другие воспели то
Христос в земном рождении: же, что и прежде, когда явился
Слава в вышних Богу, и нам Христос чрез долнее
земли мир, к челоуекам рождение: Слава в вышних Богу,
благоволение²¹⁴²! С ними и на земли мир, во челоуецеx
вещаю вам и я: (о если бы благоволение (Лк.2:14). С ними и
мне иметь глас подобный (о если бы иметь мне и голос
гласу Ангельскому, который достойный ангельской песни, и
бы слышан был во всех оглашающий концы мира!) вещаю
концах мира!): Пасха ныне, вам так: Пасха, Господня Пасха! и
Господня Пасха, и еще скажу: еще скажу в честь Троицы: Пасха!
Пасха, в честь Троицы, и проч.

—16—

IV. Св. Григория Богослова Песнь увещательная²¹⁴³.

(Παρακλητικόν)

Ἐγγὸς ἀγῶν βίοιο· κακὸν πλόνον ἐξεπίρησα,

Ἦδη καὶ στυγερῆς τίσιν ὁρῶ κακίης,

Τάρταρον ἡερόεντα, πυρὸς φλόγα, νόκτα βαθεῖαν,

Τῶν νῦν κρυπτο μ ἔνων αἰόχος ἐλεγχόμενον.

Ἀλλὰ, Μάκαρ, ἐλέαιρε, καὶ ὁψέ περ, ἐσθλὸν ὀπάζοις
 Ζωῆς ἡμετέρης λείψανον εὐμενέων.
 Πολλὰ πάθον, καὶ τάρβος ἔχω φρενὶ, μή μ' εὐδιώκειν
 Τῆς σῆς ἥρξατ', Ἄναξ, αἰγὰ τάλαντα δίκης.
 Οἶσω μὲν τὸν ἐμὸν καὐτὸς μόρον, ἔϋθεν ὁδεύσας
 Εἰζας προφρονέως πῆμασι θυμοβόροις.
 Ὑμῖν δ' ἐσσομένοις ἐπιτέλλομαι· Οὐδὲν ὄνειαρ
 Τούδε βίου. Ζωὴ λύσιν ἔχει βιότου.
 –17–

Русский
 перевод
 стихотворным
 Русский перевод Увещательной песни, размером,
 исполненный П. С. Делицыным в 1846 году. (Твор.исполненный
 св. Григория Богосл. ч. V, стр. 31. Москва, 1847). в 1866 году
 митрополитом
 Московским
 Филаретом.

Последний подвиг жизни близок; худое плаваниеБлизок
 кончено; уже вижу и казнь за ненавистный грех,последний
 вижу мрачный тартар, пламень огненный,труд жизни:
 глубокую ночь, и позорь обличенных дел, которыеплаванье
 теперь сокрыты. Но умилосоердись, Блаженный, излое кончаю.
 даруй мне хотя вечер добрый, взирая милостивоИ уже вижу
 на остаток моей жизни! Много страдал я, и мысльвдали казни
 объемлется страхом, не начали ли ужегорького зла:
 преследовать меня страшные весы правосудияТартар
 Твоего, Царь?

ярящийся,
 пламень огня,
 глубину
 вечной ночи,
 Скрытое ныне
 во тме, явное
 там в
 срамоте.
 Но,
 Блаженне,

Пусть сам я понесу свой жребий, переселившись
отсюда и охотно уступив снедающим сердце
напастям; но вам, которые будете жить после
меня, даю заповедь; нет пользы в настоящей
жизни; потому что жизнь эта имеет конец.

помилуй, и,
хотя поздно,
мне даруй
Жизни
останок моей
добрый по
воле Твоей.
Много
страдал я, о
Боже Царю, и
дух мой
страшится
Тяжких
судных весов,
не низвели бы
меня.
Жребий мой
понесу на
себе,
присяжась
отсюда.
Жертвой себя
предая
скорбям
снедающим
дух.
Вам же,
грядущие, вот
заветное
слово: нет
пользы
Жизнь земную
любить.
Жизнь
разрешается
в прах.

V. Преп. Иоанна Синайского Первоначальный

Лествица. Слово 1. Об отречении академический перевод

от мира²¹⁴⁴.

слова 1. Об отречении от
мирской жизни²¹⁴⁵.

В числе разумных творений

Τοῦ ἀγαθοῦ καὶ ὑπεραγάθου καὶ
παναγάθου ἡμῶν Θεοῦ καὶ
βασιλέως (καλὸν γὰρ ἐκ Θεοῦ πρὸς
τοὺς Θεοῦ θεράποντας ἄρξασθαι),
πάντων τῶν ὑπ' αὐτοῦ κτισθέντων
λογικῶν αὐτεξουσιότητος ἀξιῶματι
τιμηθέντων, οἱ μὲν εἰσιν αὐτοῦ φίλοι,
οἱ δὲ γνήσιοι δοῦλοι, οἱ δὲ ἀχρεῖοι, οἱ
δὲ πάντῃ ἀπεξενωμένοι, οἱ δὲ, εἰ καὶ
ἀσθενεῖς, ὅμως ἀντίδικοι. Καὶ φίλους
μὲν κυρίως ἡμεῖς οἱ ἰδιῶται, ὧς ἱερὰ
κεφαλὴ, περὶ Θεοῦ [Θεὸν]
ὑπειλήφαμεν, τὰς περὶ αὐτὸν νοεράς
τε καὶ ἀσωμάτους οὐσίας· γνησίως
[γνησίους] δὲ δούλους, πάντας τοὺς
τὸ θέλημα αὐτοῦ ἀόκνως, καὶ
ἀπαραλείπτως ποιοῦντας, καὶ
ποιήσαντας· ἀχρεῖους δὲ δούλους,
ὅσοι μὲν τοῦ βαπτίσματος ἀξιωθῆναι
νομίζουσι, τὰς δὲ πρὸς αὐτὸν
συνθήκας γνησίως οὐκ ἐφυλάξαντο·
ξένους δ' ἐπὶ [ἀπὸ] Θεοῦ, καὶ

благого и преблагого и
всеблагого Бога нашего и
Царя; (ибо к рабам Божиим
хорошо и начинать с Бога),
почтенных достоинством
свободного произволения,
есть други его и верные
рабы, есть рабы
непотребные и совсем
отчужденные и даже
противники Ему, хотя и
бессильные. Другьями его,
священная главо²¹⁴⁶, мы
простые признаем
собственно умные и
бесплотные существа,
окружающие Его; верными
рабами его всех творящих и
сотворивших волю Его
неленостно и без опущения;
рабами же непотребными
тех, которые, хотя и
удостоились крещения, по обе-

—19—

Тот же перевод, правленный рукой
П. С. Делицына по рукописи оногo.

Тот же перевод в печатном
академическом издании 1851
года, стр. 1 и дал.

Об отречении от мира.

Об отречении от мира.

Благ, преблаг и всеблаг Бог наш и
Царь (всего лучше начинать с
Бога, когда пишем к Божиим

Благ, преблаг и всеблаг Бог
Царь (всего лучше от
Бога начинать слово к

служителям). Из сотворенных же Божиим служителям). Из Им существ разумных и сотворенных же Им существ, отличенных преимуществом разумных и отличенных свободы одни – присные Богу, преимуществом свободы, другие – верные рабы Его, и иные одни суть присные Богу, же – рабы непотребные, а и иные другие – рабы Его верные, совершенно стали чуждыми Богу, и иные, – непотребные, и иные, – и и иные, хотя бессильны, однако совершенно отчуждившиеся же противники Богу. Присными от Бога, и и иные, хотя Божиими в собственном смысле, обессильны, однако же священная глава, мы люди противники Богу. Присными простые признаем те умные и Божиими мы люди простые, о бесплотные сущности, которые священная глава, признаем окрест Бога. Верными же рабами собственно те умные и Божиими называем всех тех, бесплотные сущности, которые не леностно и которые окрест Бога. неопустительно творят и творили Верными рабами Божиими волю Божию. Рабами же называем всех тех, которые непотребными именуем тех, не леностно и неопустительно которые, хотя почитают себя творят и творили волю сподобившимися крещения, Божию²¹⁴⁷. Рабами же однако же не со- непотреб-

–20–

ἐχθροὺς νοήσωμεν, ὅσοι ἤτοι к Богу не сохранили верно; а ἄπιστοι, ἢ κακόπιστοι под именем отчужденных от Бога и τυγχάνουσι. Πολέμιοι δ' εἰσὶν врагов Его разумею всех οἱ μὴ μόνον τὸ τοῦ Κυρίου неверных или зловерных; πρόσταγμα διακρουσάμενοι, противники же Богу суть те, καὶ ἐξ ἐαυτῶν ἀπορρίψαντες, которые не только сами попрали и ἀλλὰ καὶ τοὺς τοῦτο отвергли веления Господни, но и катерυαζομένους ἰσχυρῶς сильно преследуют исполняющих πολεμοῦντες. волю Божию.

–21–

хранили верно данных Богуными именуем тех, которые думают обетов. А чуждыми Богу и о себе только то, что сподобились врагами Его почитаем тех, крещения, но не сохраняют верно которые или неверны, или данных Богу обетов. Чуждыми Богу и

зловерны. Наконец врагами Его почитаем тех, которые противники Богу – те, неверны, или зловерны. Наконец которые не только сами противники Богу суть те, которые не нарушили и отвергли только сами нарушили и отвергли Господне повеление, но и Господне повеление, но и сильно вооружаются на вооружаются на исполняющих оно. оно²¹⁴⁸.

–22–

VI.

В пример редакционных исправлений в академическом переводе святоотеческих творений, коими руководил П.С. Делицын, берем некоторые из первых слов св. Григория Богослова, на которые, как начальные, перевод коих должен был служить рекомендацией всему дальнейшему изданию, естественно, всеми – и митр. Филаретом и редакторами – обращено было особенно тщательное внимание во всех отношениях со стороны перевода. Мы припомним, что перевод первых трех слов был заготовлен еще в самом начале 1842 года, и митрополит Филарет, когда ему представлен был этот перевод, во 2-м пункте своей резолюции от 8 февраля означенного года писал: «перевод одного слова и несколько другого я исправил, и отдаю на суд комитета, к лучшему ли сие сделано. Есть ли комитет сие признает, то ему надобно будет признать и то, что весь перевод требует пересмотра. Но комитет легко рассудит и то, что мне нельзя иметь времени произвести пересмотр всего перевода. Следственно, надобно переводчикам и редакторам усилить внимание. Но думаю, чтобы годилось заставить св. Григория говорить: воловий и овечий пастух, блистательный Бог и пр.» О.А. Голубинский также, если мы припомним, заметил в своих записях, что половину второго слова исправил, т. е. редактировал «владыка». К сожалению, до нас не дошел тот первоначальный рукописный подлинник перевода, который был представлен митрополиту Филарету и исправлен был владыкой. Мы имеем лишь цензурный экземпляр рукописного подлинника, уже с присоединением к трем первым и четвертого слова св. Григория, скрепленный подписью одобрявшего их перевод к

печати члена цензурного комитета, архимандрита Агапита. Впро-

–23–

чем и этот экземпляр любопытен, как правленный и рукой митрополита Филарета и (вероятно, по его замечаниям) рукой Петра Спиридоновича и других членов редакционного комитета. Именно в первом слове поправки относятся только к последней части слова (печат. изд. I, 9). При этом, во-первых, поставлена цитата (Пс.22:1:2) к словам: «вселяясь на месте злачне и воспитываясь на воде упокоения», не бывшая в переписанном экземпляре подлинника; во-вторых, выражение: «идите дверью за тем, кто зовет пастырски и свободно, а не следуйте, каждому, перескакивающему чрез ограду» и проч. поправлено так: «идите за тем, кто зовет пастырски и свободно, чрез дверь, а не следуйте» и пр., что ближе к греческому подлиннику, где читаем: ἐπόμενοι καλοῦντι ποιμενικῶς καὶ ἐλευθερίως διὰ τῆς θύρας κτλ. А затем поправки состояли еще в иной лишь, конечно, лучшей расстановке слов, как напр. вместо: «гласа, похищающего и расточающего от истины по горам», такая дана расстановка этим словам: «гласа, похищающего от истины и расточающего по горам», что, очевидно, яснее, нежели как было прежде, хотя и менее буквально в отношении к греческому подлиннику, где читаем: ὑποκλεπτοῦσης (т.е. φωνῆς) καὶ διοσπειρόουσης ἀπὸ τῆς ἀληθείας εἰς ὄρη, и под.²¹⁴⁹ Но втором слове несколько больше поправок. Опуская поправки или, лучше, дополнения, по всей вероятности, возмещающие пропуски переписчики, мы обратим внимание на более значительные из поправок. В подлиннике, в начале слова (печат. изд. I, 10 внизу 10 страницы). было написано: «прежде нежели вы нас вкусили и отведали». Последнее слово поправлено на другое: «испытали», что ближе к греческому подлиннику, где стоит πείραν δοῦναι. Далее, в подлиннике рукописном, в соответствие греческому: καὶ γὰρ νικήσειν ἐλπίζω, было поставлено: «ибо надеюсь, что и судимый побежду»; последнее слово, по карандашу (быть может рукой митрополита Филарета) поправлено: «одержу верх» (печат. изд. I, 11); и немного ниже, вместо: «тогда как и при настоящем

–24–

усердии», поставлено: «тогда как и при сем усердии»; или еще далее (печатн. изд. I, 13, ближе к концу страницы), вместо: «сердце мое», – поставлено ближе к греческому подлиннику (τῇ ἐμῇ σπλάγχνα): «утроба моя», и под. В 3-м слове св. Григория Богослова, очень большом по объему, переведенном, как мы помним, самим П.С. Делицыным, гораздо больше поправок, при том сделанных уже прямо, по большей части, рукой самого же Петра Спиридоновича по рукописанию переписчика. В рукописи этого же слова мы встречаемся как с помянутыми выражениями: «волобий и овечий пастух» и «блистательный Бог», так и с отметками казавшихся комитету сомнительными и затруднительными мест перевода. И именно из тех выражений одно встречается в такой связи речи св. Григория Богослова: «я не так мало разумею и Божие величие и человеческую низость, чтобы для всякого сотворенного естества не признавать великим делом – хотя сколько-нибудь приближаться к Богу, Который Един всего светозарнее, всего блистательнее (по греч.: «τῷ μόνῳ φανονάτῳ καὶ λαμπρονάτῳ») и проч. Вследствие замечания митрополита Филарета, вместо: «блистательнее», сам Петр Спиридонович поставил здесь «славнее» (см. печат. изд. I, 19). В другом случае в рукописи, нами рассматриваемой, было поставлено: «у овечьего и воловьего пастуха нет другого дела, разве иногда придется ему повоевать немного с волками и присмотреть за больным скотом». Вследствие замечания митрополита Филарета, начальные слова всего этого предложения рукой самого же Петра Спиридоновича поправлены были так: «у пастыря овец и волков» (печат. изд. I, 22; греч. τῷ ποιμένι ἢ τῷ βοουκόλῳ). Но есть много поправок и независимо от этих замечаний владыки, который, если мы помним, и вообще предлагал пересмотреть весь перевод вновь, а если встретятся сомнительные или затруднительные места в переводе, то указать их ему самому, чтобы он мог особо заняться ими. Эти поправки, при более внимательном рассмотрении их, имеют в виду, с одной стороны, более приблизить перевод к подлиннику, а с другой – более очистить язык перевода, более сгладить шероховатости прежнего перевода. Так напр. в

рукописи было: «но я, отложив стыд, представлю самую истину»; а так как в последнем выражении по-гречески стоит просто: *τάληθίς*, то П. С. Делицын слово «самую» зачеркнул (см. печат. I. 17). И немного далее, в рукописи было: «о моей боязни». В виду греческого: *δειλίας* Петр Спиридонович поправил слово «боязни» на «боязливости» (там же). Еще далее, в рукописи было: «чтобы согрешивший возвращен был на истинный путь». Но так как в греческом стоит: *τὸ ἁμαρτάνοντα ἐπανάγεσθαι*, то это переводное выражение заменено было другим: «чтобы согрешившие возвращаемы были» и т. д. (см. печат. изд. I, 18), и т. д. С другой стороны, в рукописи было: «врачующий тело... предписывает диету» (греч. *θεαίτησι*). Петр Спиридонович поправил последнее слово на выражение: «образ жизни» (печат. изд. I, 28). Или далее: «какое различие... между находящимися в общежитиях и между живущими в обществе» (по-греч. *μυῖδας*)? поправлено на выражение: ...«и между остающимися в мире?» (печат. I, 34). В этом же отношении, где в рукописи встречалось противоположение: «напротив», там при исправлении перевода обыкновенно прибавляемо было: «того», т. е. «напротив того» (см. напр. печат. изд. I, 24: «напротив того, стяжание добродетели» и пр. и стр. 26: «напротив того, должно почитать пороком» и пр. также ниже, на той же странице, или стр. 30 и др.), и под. Из мест сомнительных или затруднительных, при вторичном представлении перевода митрополиту Филарету, указаны были в рассматриваемом слове следующие: на 35 стр. рукописного подлинника перевода, где, при похвале безмолвной жизни, св. отец говорит: «Но слова мои не убедят, может быть, многих, именно всех тех, кому смешным кажется сей род жизни, к которому они не расположены или по собственному неразумию, или потому что иные проходят его недостойно; подкрепляемые завистью (греч. *συνεργὸν λαβόντες τὸν φθόνον*), также злонравием и поползновением многих на худшее, они и хорошее именуют худым» и проч. Именно, при этом знак сомнительности и затруднения, с указанием на страницу и буквы страницы (4. C-D) грече-

ского подлинника издания Библия²¹⁵⁰, поставлен на поле рукописи против слов: «подкрепляемые завистью», между которыми было оставлено даже пустое пространство, вероятно для вставки какого-либо слова. Но вероятно также, что владыка митрополит, по сличении перевода с подлинником, не нашел нужным ни поправлять эти слова перевода, ни делать между ними какую-либо вставку; ибо и в печатное издание это место вошло без изменения (см. I, 21). Далее, на стр. 62 рукописи перевода указано было новое затруднение – в том, что подлинник греческий (стр. 12. С.) прямо говорит о древе познания, как таком, которое, по вкушении от него, удалило нас от древа жизни, почему сначала это место и переведено было так: «Все сие было для нас Божиим некоторым детоводительством и врачеванием нашей немощи, возвращающим ветхого Адама туда, откуда он ниспал, и приводящим к древу жизни, от которого удалило нас древо познания, безвременно и неблагоприятно вкушенное» (τῷ εὐλφ τῆς ζωῆς προσάγουσα, οὗ τὸ ξύλον ἡμᾶς τῆς γνώσεως, οὐ κατὰ καιρὸν, οὐδ' ἐπιτηδείως μεταληφ θέν, ἡλλοτρέωσε). По совету владыки митрополита, для ясности, место это передано было с таким изменением, что добавлено было слово «плод» в последней половине мысли; то есть, «от которого удалил нас плод древа познания, безвременно и неблагоприятно вкушенный» (печат. изд. I, 32); иначе сказать, при невозможности соблюсти буквальность перевода, соблюдена была мысль св. отца. Затруднительным представлялось редакторам и помянутое выше место, касающееся безбрачной жизни и устанавливающее различие между степенями или родами этой жизни; и опытный в сей жизни святитель Московский разрешил затруднение так, как оно отчасти уже приведено было нами выше и как читается в печатном издании творений св. Григория (I, 34). Четвертое из указанных комитетом

в числе затруднительных мест было особенно важно, как имеющее догматический характер. Именно, рассуждая об отношении между Богом Отцом и Богом Сыном, как Лицами

Святой Троицы, св. Григорий Богослов, как понимал его речь переводчик (П. С. Делицын) и редакторы и как видно из рукописи перевода (стр. 80), говорит: «Не должно быть такими любителями Отца, чтобы даже отнимать у Него отечество; ибо чьим был бы Он Отцом, если бы Сын или, наравне с тварью, был отделен от Него и разъединен с Ним по естеству (потому что чуждое уже не Сын); или был смешан и слит и, что тоже значит, сливал Себя с Отцем?» Затруднение особенно представляли последние выражения, которые в греческом подлиннике представляются в следующем виде: οὐ γὰρ τοῦτο ὁ Υἱὸς τὸ ἀλλότριον ἢ συναλειφομένου πρὸς τὸν Πατέρα, καὶ συγχεομένου, ἴσον δὲ εἰπεῖν, καὶ συγχέοντος. По совету владыки Филарета, кроме того, что первое из этих греческих предложений, как вводное, поставлено, при переводе на русский, в скобках, последние, по грамматической своей конструкции прямо относящиеся к предшествующим (родит. самостоят.), переведены так: «или был смешан и слит с Отцем, и, что тоже значит, сливал Его с Собою?» (печатн. изд. I, 39). И другие, казавшиеся редакторам сомнительными или затруднительными, места святитель Филарет или утверждал в том их виде со стороны перевода, в каком они представлены были на его усмотрение, или же изменял соответственно своему пониманию греческого подлинника (рукоп. стр. 93:108, 109:123, 131:165, 184). А в одном месте (стр. 157) затруднение переводчик и редакторы находили просто лишь только в том, как по-русски, ближе к подлиннику, выразить греческое: ὀφθαλμὸν σωφρονίσαι и перевели было: «оцеломудривать око». Владыка изменил здесь лишь одну букву в переводе, и согласно этому изменению в печатном виде перевода читаем: «уцеломудривать око» (I, 64).

—28—

VII.

Примеры замечаний владыки митр. Филарета на переводе творений св. Григория Богослова мы видели. Приведем еще несколько примеров из истории дальнейшего хода дела. Так от 3 февр. 1846 года владыка писал председателю редакционного комитета, ректору Академии архимандриту Евсевию: «Творений

св. Отец тома VI, страница 42-я соблазнила некоторых. Там сказано, что бесы услаждаются дымом ладана. Думаю, что в сем виновен не св. Василий, а переводчик, который поставил ладан вместо курева. Прикажете мне списать на греческом весь отрывок, в котором говорится также о питании бесов и о телах их»²¹⁵¹. Весь этот отрывок, заключающийся в толковании св. Василия Великого на 1-ю главу пророка Исаии, по академическому переводу, представлял собой следующее: «Бесам по их любосластью и страстному состоянию, – говорилось здесь, – доставляют некоторое услаждение и удовлетворение жертвы, когда они сожигаются; потому что кровь во время горения испаряется и таким образом утонченная воспримается ими в собственный их состав. Всецело и совершенно напитываются они сими испарениями, не чрез вкушение и не с помощью чрева, но подобно волосам, ногтям животных и всему тому, что в целую сущность свою принимает пищу. Посему они до жадности любят тук, и услаждаются дымом ладана, как годным к питанию их. И, может быть, в животных есть некоторое сродство с отличительными качествами бесовских тел. И постигшие желания бесов приносят одно предпочтительно пред другим, как более сродное к питанию. Но Богу приличествует

–29–

слово: исполнен есмь (Ис.1:11). Я ничего не желаю, но все Мое. Ибо все стремится ко благу. А благ в истинном смысле Бог. Я источник исполнения», и проч.²¹⁵². В греческом подлиннике отрывок этот читается так: δαίμοσι μὲν γὰρ διὰ τὸ φιλήδονον καὶ ἐμταθὲς αἱ θυσίαι φέρουσί τινα ἡδονὴν καὶ χρεῖαν ἐχθυμῶμεναι διὰ τῆς καύσεως ἐξατμιζομένου τοῦ αἵματος, καὶ οὕτω διὰ τῆς τοιαύτης λεπτοποιήσεως εἰς τὴν συστασιν αὐτῶν ἀναλαμβάνομένου. Ὅλοε γὰρ δὶ ὅλων τρέφονται τοῖς ἀτμοῖς, οὐ διὰ μασσήσεως καὶ κοιλίας· ἀλλ' ὡς αἱ τρίχες πάντων ζώων, καὶ ὄνυχες καὶ ὅσα τοιαῦτα εἰς ὅλην ἑαυτῶν τὴν οὐσίαν τὴν τροφὴν καταδέχεται. διὰ τοῦτο λίχνως περὶ τὰς χνίσας ἐπτόηνται, καὶ τὸν ἐκ τοῦ λιβανωτοῦ καπνὸν ὡς ἐπιτήδειον αὐτοῖς εἰς τροφὴν ὑπερασπάζοντια, κτλ.²¹⁵³. Знающие греческий язык поймут, что академический перевод здесь до буквальности точен; а соблазнявшиеся или соблазняющиеся

указанной страницей перевода должны были бы не упрекать перевод в неточности, а получше вникнуть в контекст всей речи св. Василия, чтобы понять истинный смысл кажущегося соблазнительным выражения. Без сомнения, по получении списка рассматриваемого отрывка на греческом, и митрополит Филарет, раньше не имевший подлинника под руками, но знавший хорошо греческий язык, вполне удовлетворился переводом. Ибо не только во втором издании творений св. Василия, бывшем еще при жизни первых редакторов перевода, но и в третьем, бывшем за последние годы (1891–1892) и к тому же сопровождавшемся более или менее значительными изменениями текста старого академического перевода, рассматриваемое место оставлено без всякого изменения²¹⁵⁴, очевидно, по сознанию верности перевода. – Обращаемся к другим случаям подобного рода. В конце того же 1846 года митрополит Филарет, прочитав перевод бесед св. Василия Великого в 3-й книжке Творений св. Отцев за означенный, от начала издания, IV-й год, прислал в редакционный

–30–

комитет такие замечания: «Стран. 20. Женщинам столько же свойственно и естественно поститься, как и дышать. – Трудно согласиться, что столько же естественно. И почему только женщинам? В старом переводе: сколь собственно дышать, столь прилично поститься. Вот это дело иное. Против сего можно не спорить. – Стран. 31. В его грузе есть нечто полезное. Что за груз в слове? В старом переводе груза нет. – 35. Для свойственных ему действований. Или: действий, которых может быть много, или действований, которое уже включает в себе множество. – 36. В великом доме, в этой церкви. Что значит в этой? – 41. Опять ты человек низкого рода. Что значит опять? Сделался было человеком высокого рода, а потом опять низкого? Василий Великий не писал сей нелепости. А вот что он писал: Гордишься ты богатством, величаешься предками? и проч. Или ты человек низкого рода! – 42. Накопили полный карман. Копить не в карман, а в сундуки, или в мешок. Еще не раз встречается слово: какой-то, не по духу языка. Оно выражает не только неопределенность, но и пренебрежение.

Например: в чаду вина находят какое-то блаженство. Когда говорят с уважением, сего слова не скажут; например, мученик и в страдании находит некое блаженство. А не какое-то. – О всем вышесказанном не стал бы я спорить: но вот о чем не хочется умолчать. Стран. 59. Малодушные и невежественные возгласы. Возглас слово славянское, и за двадцать лет перед сим оно не встречалось нигде, как только в служебнике, где оно означает славословие, громко произносимое священником после тайной молитвы. Недавно возник вкус смешивать чистое с грязным и небесное с адским, и тогда священное слово кощунственно приложили к нелепым восклицаниям и провозглашениям. И отец Петр, будучи священником, этому подражает! – Еще исполнилось. Пока – слово чистое, покуда – есть ли хотят, более простонародное. Покудова – слово варварское, худо сделанное, вместо двух первых, людьми, не знающими аналогии языка²¹⁵⁵. – На-

–31–

ходка денег. Слово *находка* по значению и употреблению не терпит быть в таком составе. И св. Василий говорит просто о приобретении денег, а не о находке, которой порядочный человек не может радоваться, потому что надобно позаботиться найти хозяина и возвратить ему»²¹⁵⁶. Замечания мудрого и осторожного святителя касаются перевода бесед св. Василия о посте и других. Делая эти замечания, владыка обнаружил столь свойственное ему тонкое чувство истины в понимании подлинного смысла святоотеческих творений и вместе тонкое чувство подлинной чистоты русского языка, которую тогда уже стали смешивать с грязью с легкой руки помянутого издателя «Библиотеки для Чтения» Сенковского. В самом деле в отношении к первому из замеченных святителем мест перевода, в греческом подлиннике мы читаем: Γυναῖξὶ δὲ, ὥσπερ τὸ ἀναπνεῖν, οὔτο καὶ τὸ νηστεύειν οἰκεῖόν ἐστι καὶ κατὰ φύσιν. Так как у св. Василия перечисляются разряды людей, которым пост в том или другом отношении полезен и даже естествен или часто неизбежен, при чем он только что упомянул бедняков, которые часто по неволе постятся, то эти, дальнейшие, слова о женщинах, лучше было бы перевести так: «А женщинам, и им,

как дышать, так и поститься, и свойственно и естественно». И все же мы не можем не добавить, что академический перевод ближе к подлиннику, нежели старый, на который, с предпочтением его академическому, ссылается митрополит Филарет, очевидно не имевший под руками греческого подлинника. То же должно сказать и о последующих замечаниях владыки, за исключением тех, которые касаются чистоты речи русского перевода, а не верности передачи смысла подлинника, или же которые имеют в виду ясность перевода. При этом в отношении к «грузу» в слове, подобно приведенной речи о женщинах и их посте, оставленному без изменения не только во втором, но и в третьем издании русского (академического) перевода²¹⁵⁷, должно заметить, что действительно греческое τῶν ἀγωγῶν

–32–

не вполне удачно передано словом «груз»²¹⁵⁸, хотя образ верно взят от проходящего чрез весь контекст речи сравнения с морем и кораблем. Подобно тому и далее, греческое слово: ἐνεργείας лучше было бы, как предлагал святитель Филарет, перевести словом: «действий», нежели «действований»; греческое τὸ ἅδρόν βαλάντιον лучше было бы перевести: «полный кошелек» или «мешок», а не «карман», и подоб. Но напр. выражение: «В великом доме, в этой церкви» совершенно точно соответствует словам греческого подлинника: ἐν γὰρ τῇ μεγάλῃ οἰκίᾳ (– указание на слова Апостола во 2Тим.2:20), τῇ ἐκκλησίᾳ ταύτῃ (– объяснение); также выражение: «опять ты человек низкого рода», точно соответствует словам греческого подлинника: πάλιν δυσγενῆς τις εἶ; но только для ясности нужно было бы или, как в первом случае, добавить какое-либо слово, или, как во втором случае, употребить знак препинания²¹⁵⁹. Мы не забыли, конечно, также замечания митрополита Филарета на перевод одного места из Творений св. Афанасия Александрийского, где в переводе встретились слова: «стадо комаров». В 1853 г., когда в Академии продолжался был перевод этих творений, святитель Филарет, по поводу перевода другого места из них, писал от 29 марта ректору Академии архимандриту Алексию: «Как желалось бы, чтобы каждая мысль

св. отца передана была в переводе со свойственной ей точностью и ясностью, но особенно мысль догматическая, в которой неточность может быть близка к мраку или заблуждению. – Св. Афанасия на Ариан в слове 2-м, на стр. 350, читается: «Апостол не

–33–

сказал: перворожден иных тварей, чтобы не почли единого из тварей». – Что значит: иных тварей? По толкованию академического словаря: не тех же самых тварей²¹⁶⁰. Это не дает никакого смысла. – Посоветуемся с употреблением слова: иной. Например, иные люди мирно принимают обличение. Это значит: некоторые. Еще: это иной перевод; это значит: инаковый. Обратимся к тексту: «перворожден, инаковых тварей; – перворожден некоторых тварей. Это все против смысла Отца, и против истины. Переводчик думал, что: иных, тоже значит, что: других. Нет. Например: еврейский язык старше других языков; это значит: всех. Еврейский язык старше иных языков; это значит некоторых. Для чего же бы не сказать: перворожден других тварей, или еще яснее: перворожден прочих тварей»²¹⁶¹. Действительно и яснее и точнее было бы перевести: «перворожден других тварей», ибо по-гречески стоит: πρωτότοκος ἐστὶ τῶν ἄλλων κτισμάτων²¹⁶².

Между тем еще в 1852 г. вышел академический перевод творений преподобного Макария Египетского в одной книге. Этим переводом, над которым также, по обычаю, больше всех в Академии потрудился Петр Спиридонович Делицын²¹⁶³, владыка, по прочтении его, был очень доволен. «Благодарю, отец ректор, писал он от 27 октября означенного 1852 года ректору Академии упомянутому архимандриту Алексию, – за книгу преп. Макария Египетского. Новый перевод хорошо читается, и лучше некоторых мест других переводов²¹⁶⁴. Но встречается иногда то, чего лучше бы избежать. Например:

–34–

стран. 14. Со вне. Это слово неправильно образовано, и не дает ясного значения. Правильное: отвне. Стран. 23. Бес. III, 1. Есть ли случается каким-нибудь тридцати человекам быть за одним делом. За сим в продолжение того же перевода

говорится не об одном деле, но о молитве, о чтении, о служении, о работе. Останавливаюсь и думаю, неужели с. Макарий так противоречит сам себе? Иду к подлиннику и узнаю, что сего противоречия нет ни у с. Макария, ни у старого переводчика: а оно принадлежит новому переводчику. У с. Макария нет одного дела и нет частицы: если, которая не связывает, а путает речь. У него сказано: случается быть некоторым вместе в числе тридцати. – Стр. 187. Бес. XVI, 4. Отчаянием более всего вводится в душу грех и одебелевает в ней. Это не переведено, а переделано; ибо и слова: παχύνεται, ἐπεισέρχεται, переставлены с места на место, отчего речь получила иной смысл, и сделалась томнее. За жизнь преподобного Макария надобно благодарить написавшего. Кто?»²¹⁶⁵ – В этих замечаниях владыки была горькая правда. Но говоря о выражении совне (греч. ἔξωθεν), которое и у старинного переводчика (к слову сказать – одного из тружеников Московской Славяно-греко-латинской Академии)²¹⁶⁶ стояло в виде отвне²¹⁶⁷, уже и в первом месте академического перевода было не точно передано соответствующее место греческого подлинника, в котором читаем: Συμβαίνει τινὰς εἶναι τριάκοντα ὑπὸ τὸ ἔν, и в котором действительно нет ни союза: «если», ни речи об одном «деле»; почему это место и переведено у старого переводчика следующими словами: «Слу-

–35–

чается иногда братиям до три десяти во едино собратися»²¹⁶⁸. Равным образом и во втором месте по-гречески мы читаем: ἐπὶ πλεῖον γὰρ οὕτω παχύνεται ἡ ἁμαρτία καὶ ἐπεισέρχεται; а в старом переводе: «ибо чрез отчаяние более грех усиляется и в душу входит»²¹⁶⁹. Точнее нужно было бы, сохраняя и академическую терминологию, перевести: «ибо так более одебелевает грех и привходит». – Еще любопытнее и поучительнее замечания митрополита Филарета на перевод св. Иоана Лествичника. Кстати, мы имеем перевод этот не только в печатных его изданиях, но и в том виде рукописного подлинника, который был правлен рукой Петра Спиридоновича (более всего) и рукой самого митрополита Филарета. Перевод св. Иоанна Лествичника начат был в Академии, одновременно с

другими переводами святоотеческих творений, еще в 1840 годах, и еще в 1846 году митрополит Филарет выражал желание, чтобы «перевод соответствовал достоинству творения»²¹⁷⁰. В рукописном виде перевод был готов в 1850 году и был представлен митрополиту. Рукопись была писана в лист рукой переписчиков и в ней нет не только ни одной страницы, но и ни одной почти строки, которая не осталась бы неисправленной рукой Петра Спиридоновича²¹⁷¹. Но в самом начале рукописи мы встречаем поправки, писанные рукой самого митрополита Филарета. Именно, творения св. Иоанна (Лествица и Слово к пастырю) предшествуются Житием его, писанным Раифским монахом Даниилом. Это житие в пере-

—36—

писанном виде первоначального перевода имело такое начало: «Точно и достоверно не могу сказать, в каком достославном граде родился и воспитывался знаменитый Иоанн до своего подвижничества; а в каком граде ныне живет и питается нетленной пищей сей всечудный, этого не могу не знать». Владыке митрополиту не понравилось такое начало, не вполне соответствовавшее и подлиннику греческому, имевшему иное расположение слов, и некоторые слова, более сильно выражавшие мысль подлинника, нежели как их выражал перевод. Поэтому он слова перевода, приведенные нами сейчас, зачеркнул и своей рукой (чернилами) вместо их надписал над строками (зачеркнутыми) и на поле следующее: «Какой, конечно достойный быть известным, город принял его по рождении и воспитал до его подвижничества, точно и достоверно сказать не могу, а какой ныне имеет обитателем и питает нетленной пищей сего всечудного мужа, то мне не вовсе неизвестно»²¹⁷². Но далее не имел досуга править рукопись святитель Филарет и предоставил труд исправления Петру Спиридоновичу²¹⁷³, не оставив ее однако и после такого исправления без своих замечаний. Так еще от 30 декабря 1850 года он писал ректору Академии, архим. Алексию: «На второй и третьей строке перевода Лествицы читается следующее: Всего лучше начинать с Бога. Посоветуемся с русским языком. Он говорит, например: метение лестницы надобно начинать с

верхней ступеньки, а не от верхней. Так говорится потому, что ступенька есть часть лестницы. Еще, например: годы у христиан считать начинают от Рождества Христова, а не с Рождества Христова. Так говорится потому, что здесь указывается не часть, а предел. – Бог не есть часть начинаемого дела; следственно Русский язык не позволяет говорить: начинать с Бога. Надобно говорить: начинать от Бога. Почему же переводчик говорит иначе? Не

–37–

видно иной причины как потому, что так, по его мнению, говорит народ, и притом безграмотный. Надобно ли, чтобы и в духовную словесность проникало это идолопоклонство народу, от которого падает не одна словесность?»²¹⁷⁴.

Иван Корсунский

Примечания

- ¹ - Лк.7:36 и след.
- ² - Иов.14:4.
- ³ - Лк.10:19.
- ⁴ - Мф.7:3–4.
- ⁵ - Мф.11:28.
- ⁶ - Иез.18:23.
- ⁷ - Мф.26:75.
- ⁸ - Мф.9:9.
- ⁹ - Лк.19:2.
- ¹⁰ - Лк.15:8.
- ¹¹ - 1Цар.13:14; Деян.13:22.
- ¹² - Ин.3:1 и след.
- ¹³ - Ион.4:1 и след.
- ¹⁴ - Мф.7:1.
- ¹⁵ - Лк.15:4 и след.
- ¹⁶ - Лк.13:6 и след.
- ¹⁷ - Исх.32:32 и след.
- ¹⁸ - Лк.15:11 и след.
- ¹⁹ - Лк.7:37–38.
- ²⁰ - Пс.5:7.
- ²¹ - Зах.5:1–4.
- ²² - Быт.37:33 и след.
- ²³ - 2Цар.19:4.
- ²⁴ - 1Цар.4:18.
- ²⁵ - Исх.32:29 и след.
- ²⁶ - Лк.15:8–9.
- ²⁷ - Из приготовленного к печати второго тома Истории русской церкви. – Содержание см. на конце.
- ²⁸ - Второго нашего митрополита после нашествия Монголов, родом Грека, скончавшегося в 1305-м году.

²⁹ - Первый наш митрополит после нашествия Монголов, скончавшийся в 1280-м году.

³⁰ - Из синодального сборника XVI века житие напечатано К.И. Невоструевым в январской книжке Харьковского Духовного Вестника 1862 г.; из Новгородского Софийского сборника XIV века напечатано преосвящ. Макарием в приложениях к IV т. Истории; третий известный нам список – в сборнике XVI века Троицкой Лаврской библиотеки, № 786 л. 300; указание других списков см. у Ключевского в Древнерусских житиях святых, стр. 75, прим. 2, и у Барсукова в Источниках русской агиографии, col. 447, прибавив к указанным еще список в синодальн. ркн. № 421. Епископу Прохору усвояется житие в списке, напечатанном преосв. Макарием и в некоторых из списков не напечатанных.

³¹ - Помещено в Степенной книге, – 1:410; читается в рукописях и в отдельном виде (см. преосв. Макария Ист. г. IV, прилож. 3, Востокова Описание рукописей Румянцевского Музея и у Барсукова *ibid*; нам известные списки: бывшие Волоколамские – № 195, л. 226. и № 593, л. 226, и Лаврский Троицкий № 789, л. 51).

³² - Св. Петр построил собственный монастырь, из чего и можно заключать, что он был человек со средствами, следовательно – что был родом горожанин, принадлежавший по сословию к боярству или к купечеству. Монастырь свой он поставил в местности между Львовым и Бельзом, из чего и можно заключать, что он родился в том или другом из этих городов (Так как на всякие высшие церковные должности обыкновенно ставили монахов по происхождению родовитых, то имели бы мы склонность предполагать, что св. Петр был из знатного боярского семейства; но от предположения удерживает нас автор первого жития, который не делает никакого в этом роде намека. – Отца Петрова жития называют Феодором, а матери не называют по имени; в одном Румянцевском сборнике отец называется Иаковом, а мать Евпраксией, – у Восток. № 359 л. 324 об., стр. 514 col. 2).

³³ - Монастырь св. Петра, построенный во имя Спаса (Преображенский) в настоящее время не существует; на его месте стоит теперь село, с приходскою церковью также Спаса,

которое носит два названия: Дворце (Дворцы) и Спаскье (Спасское) и которое находится почти на равном расстоянии между городами Жолковым (Zolkiew, к округу которого принадлежит) и Бельзом (прямо на юг от последнего, в епархии Перемышльской, в деканате или благочинии Угровском), см. Галичского Исторического Сборника выпуск III, стр. примечаний VII, прим. 6. Зубрицкий в Критико-историч. повести о червонной Руси, стр. 71 прим., полагает бывший монастырь св. Петра в нынешнем селе Верхрате, находящемся от села Дворце не далеко на запад, неправильно, ибо в селе Верхрате приходская церковь во имя св. Георгия (по Шематизму). Автор Истории Иерархии, № 667, ошибочно считает монастырем св. Петра монастырь Ратский Воздвиженский, находившийся в северо-западном углу Волынской губернии, на реке Рате, впадающей слева в верхнюю Припять.

³⁴ - Митр. Киприан, представляя дело таким образом, будто Юрий Львович отправил Петра в Константинополь за тем, чтобы ходатайствовать о первом даровании Галиции особого митрополита или о первом отделении ее в особую митрополию, уверяет, будто князь не сказал Петру, что именно его самого избирает кандидатом в митрополиты, а что только в отправленном с ним послании к патриарху и собору тайно от него просил, чтобы поставлен был в митрополиты именно он. Но так как Петр не мог быть отправлен в Константинополь с указанным поручением (ибо, как мы сказали, Галиция уже была отделяема в особую митрополию), то очевидно, что он мог отправиться туда только открытым (и ведомым самому себе) кандидатом в митрополиты.

³⁵ - Юрий Львович был женат на родной сестре Михайла Ярославича (Ипатск. лет. под 1281 г., – 2 изд. стр. 583, Воскрес. лет. под 1282 г., – в Собр. летт. VII, 176); но это близкое родство, как видно, не послужило к тому, чтобы последний мог уладиться с первым.

³⁶ - Епископ Андрей был родом Литвин или Литовец, сын князя Герденя или Ерденья; в 1266 г. он был захвачен в плен Довмонтом Псковским, также Литовцем. В епископы Тверские он был поставлен митр. Максимом в 1290 г. из игуменов общего

монастыря Богородицы (как должно думать, того, им самим построенного и находившегося на реке Шоше (Шеши), составляющей правый приток Волги, текущей в Старицком и Тверском уездах, в нижней части своей служащей границею последнего от Клинского уезда Московской губернии, в котором по удалении с кафедры он скончался в 1323 г.).

³⁷ - Патриарх Афанасий, приславший клирика для суда над митрополитом, удалился с престола в конце 1310 или в начале 1311 года; епископ Ростовский Прохор, присутствовавший на соборе в звании игумена Ярославского Спасского монастыря, поставлен Петром в епископы в 1311 г. (по не особенно надежному показанию так называемой Тверской летописи Прохор поставлен 21 Марта 1311 г.).

³⁸ - В этом году Дмитрий Михайлович Тверской, сын Михайла Ярославича, обращался к его посредству для заключения мира с Юрием Даниловичем Московским.

³⁹ - Прежде Петра Андрей видел, как взимал плату за поставления рукоположивший его в епископы митр. Максим. Должно думать, что на взимание платы и сим последним Андрей точно также смотрел как на дело незаконное; а если не доносил патриарху, так потому, что не имел личных к сему поводов.

⁴⁰ - Единственный после самого Андрея присутствовавший на соборе епископ Ростовский Симсон в самом непродолжительном времени после него, в 1311 г., оставил кафедру. Можно думать, что он был одних мыслей с епископом Тверским, что по этой причине он один из всех епископов попал на собор и что, заявив себя на нем врагом митрополита, он и принужден был оставить кафедру, когда суд соборный кончился для последнего оправданием (Если не случилось подобного и с Андреем, то, нужно думать, потому, что его великий князь защищал уже самым решительным образом).

⁴¹ - Послание напечатано в Православн. Собеседнике 1867 г., ч. II стр. 246, и в Памятниках канонического права Павлова, col. 150.

⁴² - В надписании послания Акиндин называется мнихом лавры святыя Богородицы. С вероятностью можно думать, что он был из собственного Андреева монастыря.

⁴³ - Татищев сообщает о соборе Переяславском под 1313 г. (IV, 92) следующее неожиданное: «Того же лета явился в Новгороде еретик протопоп Новгородский, к нему же присташи мнози от причета церковного и миряны, и епископ Тверский Андрей помогание има, глаголя: се яко рай на земли погibe, и святыи ангельский монашеский чин ругаху, безбожным учением бесовским именоваху, и мнози от инок, изшедше (из монастырей) оженихуся; преосвященный же митрополит Петр созва в Переяславль собор велии: Быша ту вси и епископы и игумены, попы, диаконы и чернецы и от патриарха Афанасия клирик ученый, и многу прению бывшу едва преосвященный Петр митрополит Киевский и всея России от божественного Писания и помощи и заступлением князя Ивана Даниловича преодолел проклятого еретика, а сам иде по градех, поучая право верити и укротити молву, а смущение диавольское прогна». Татищев имел у себя под руками такой список первого жития св. Петра, принадлежащего неизвестному, в котором после рассказа о соборе Переяславском читалось, как это читается в некоторых теперь известных списках: «и се тако еретика препре, приехавши на прю, и прокля и» вместо: «и Сеита еретика препре,»... и отнес эти слова, говорящие об еретике, не имеющем никакого отношения к собору Переяславскому и явившемуся позднее (см. о нем ниже), к селу последнему. Но так как Татищев читал в житии, что епископа Андрея св. Петр не проклинал, а простил, то значило, что еретик был не он, а другой; этого другого Татищев и сочиняет в лице протопopa Новгородского, придавая епископу Андрею роль только помогающего. Почему – протопopa, не можем сказать, а Новгородского, может быть, потому, что в Новгороде спустя не особенно много времени после собора Переяславского явилась секта Стригольников. Что касается до того, откуда берет Татищев ереси, то источник первой ереси ясен: в Твери вскоре после епископа Андрея была распря о том, погиб или не погиб вещественный рай и епископ Тверской Феодор держался того

мнения, что он погиб (послание о рае архиепископа Новгородского Василия, † 1352, к епископу Тверскому Феодору, в Софийск. 1-й и Воскресен. летт. под 1347 г., в Степен. кн. I, 480); относительно источника второй ереси, не имеющей с первой никакой логической связи и даже более того, ничего не можем сказать (о возможном некотором источнике речей Татищева об ересьях см. ниже).

⁴⁴ - Послание напечатано и перепечатано там же, где послание к тому же Михайлу Ярославичу монаха Акиндина.

⁴⁵ - См. о нем в истории Никифора Григоры и в нарочитом обличительном слове против него Никифора Хумна, напечатанном в Анекдотах Буассонада, V, 255.

⁴⁶ - Епископ Андрей оставил кафедру, чтобы удалиться в основанный им монастырь, в 1315 г. Очень может быть, что он принужден был к этому враждой с митрополитом, после неудачных попыток низвергнуть последнего.

⁴⁷ - Что в продолжение 18-ти деть с половиной, это говорится в надписании жития неизвестного по некоторым спискам (напр. Троицкому Лаврскому, см. печатное Описание), а из жития или помимо и его в летописях, – Никон, лет. III, 131, также в синаксаре или святцах Следованной псалтири митр. Киприана. рки. Моск. Дух. Акад. № 142 (21 Декабря).

⁴⁸ - Напечатано в памятниках Павлова, № 17, col. 159.

⁴⁹ - Напечатано в Прибавлениях к творениям святых отцов за 1844 год. Слова надписания, поставленные в скобах, из ркн. Волокол. монастыря, ныне библиотеки Моск. Дух. Акад., № 566.

⁵⁰ - В сейчас помянутой Волоколамской рукописи присоединено к нашему посланию как его вторая часть или слито с ним в одно целое, – л. 387 об. fin., послание какого-то пресвитера к какому-то святителю написанное вследствие повеления последнего (л. 383 нач.), именно, – как следует понимать, вследствие выраженного последним желания получить от пресвитера его писание. Может быть, что святитель есть св. Петр (в его пастве князи и власти, – л. 389). Пишущий выражает тому, к кому пишет, свои усердные желания, чтобы он добре упас порученную ему Богом паству.

⁵¹ - Напечатано в Памятниках Кушелева-Безбородко, IV, 186 (о нем у Филарета в Обзоре § 65).

⁵² - Воздерживаться от пьянства и убегать лишних пиров во всякое время, а особенно в пост; не пить до обеда; не заниматься торговлею и ростовщичеством.

⁵³ - Учить мирян, чтобы приходили к церкви, честно держали пост и причащались ежегодно святых тайн, – чтобы воздерживались от блуда, почитали духовных отцов и плотских родителей, не ели в пирах до обеда, воздерживались от сквернословия, бегали всякого колдовства, не звались на так называемое «поле»; разлучать троеженцев и позволять вступление в третий брак только очень молодым людям, у которых не будет детей; крещение творить не чрез обливание, а через троекратное погружение, и допускать при нем только по одному куму или одной куме, смотря потому, какого пола младенец.

⁵⁴ - Не торговать и не заниматься ростовщичеством; не жить монахам и монахиням в одних и тех же монастырях.

⁵⁵ - Увещения: чтить духовных отцов и вообще священников; стоять в церкви за службой честно и со страхом, внимать чтению и пению и не творя говора и шептаний; обличения: «недароимцам», т. е. не причащающихся тела Христова хотя по однажды в году; обидящим церковь Божию и слуг ее и не слушающим заповедей апостольских и правил святых отец «и – говорит автор послания – моей святительской митрополичьей заповеди».

⁵⁶ - С посланием в Новгород от 29 Августа 1410 г., напечатанным в Актах Экспедиции, 1, № 369, и перепечатанным в Памятниках Павлова, col. 270.

⁵⁷ - В одном Хронографе (библиотеки Вифанской Семинарии, № 2215, ч. I л. 63) мы встретили загадочное поучение еп. Петра, которое, по причине его краткости, приводим здесь сполна: «Почтения Петра митрополита ко князю великому Димитрию и к смерти ею (sic, нужно: сыну, супружии?) и к братии ею и к епископу и к бояром и к старым и ко младым и ко всем христианом (курсив киноварью). Дети, были осте от

Бога в казни, его же любит отец сына, того и наказует; а по первому и по второму и третьему наказанию оже не имете слушати, предаст Бог такового мучителем и (sic) большую казнь; дети, не давайтесь в безстрашие; старики добре помнят, како было при великом князе и при смерти его, да и воспоминают младым, а младии велико послушание имейте и держите». Можно было бы подумать, что это есть поучение вел. кн. Дмитрию Михайловичу по случаю убиения отца его в Орде в 1318 г.; но не позволяет предполагать этого выражение: «старики добре помнят», ибо при св. Петре очень хорошо помнили смерть Михаила Ярославича не только старые, но и молодые.

⁵⁸ - Во втором послании нашего счета. – В 1312 г. св. Петр снял сан с епископа Сарайского Измаила. Так как епископ Сарайский занимал такое положение, что мог играть очень важную политическую роль, направляя благоволение ханского двора в ту или другую сторону: то могло быть, что епископа постигла казнь церковная за вину нецерковную (об епископе именно Измаиле cfr Воскресенск, лет. под 1296 г.). Но если мы примем, что епископ лишен был сана за прямую виновность по должности, то мы должны будем видеть в св. Петре митрополита очень строгого.

⁵⁹ - См. у Карамз. IV, прим. 245.

⁶⁰ - Никоновской, III, 108.

⁶¹ - По задолго перед тех (в предшествующем 1312 г.) поставленный в епископы Саранские Варсанофий на место низведенного Измаила, если только уже успел до того завести в Орде связи и знакомства, несомненно был усердным старателем за митрополита (а что в позднейшее, по крайней мере, время епископ пользовался нарочитым благоволением Узбека, относительно этого мы имеем положительные свидетельства, – Ник. лет. III, 155 нач.).

⁶² - Ипатск. лет., 2 изд. стр. 567.

⁶³ - В 1258 г. Литва приходила к Смоленску с Полочанами; следовательно в сем году Полочане были уже данниками Литвы.

⁶⁴ - После смерти Миндовга сын его Воишелк отдал было великое княжение Литовское своему зятю (мужу своей сестры) Шварну, сыну Давила Романовича Галичского; но этот скоро умер и на престол Литовский снова вступил природный Литовец.

⁶⁵ - Год смерти Гедимины по Русским летописям, в числе которых и Новгородская 1-я, веденная современниками.

⁶⁶ - У Ралли и П. V, 494, прим. 2 (в замечании выставлен и год, но в напечатанном списке к тысячам и сотням не достаёт десятков и единиц, «в 68.. лето» от С. М.).

⁶⁷ - Acta Patriarchatus Constantinopolitani, изд. Миклошичем и Миллером, I, 72.

⁶⁸ - Исправляем чтение имени по житию Киприанову. В списке жития, напечатанном преосв. Макарием вместо «Сеита» читается: «се тако», в списке Троицком Лаврском: «Сиитя».

⁶⁹ - Автор Никоновской летописи, заимствуя известие об еретике из жития Киприанова, вместо «Сеит еретик» пишет: «се ин еретик».

⁷⁰ - Свидетельства летописей см. у Карамзина и Арцыбашева по Index'ам; в Азбуковниках слово сеит толкуется словом владыка, т. е. архиерей, cfr. Никон, лет. V, 261. У Греков сеитами назывались также магометанские духовные, см. у Дюканжа в Gloss. Graecit. сл. Σεῖτιδες. По свидетельству Вамбери, в Хиве в настоящее время верховное духовное лицо (накиб) всегда из сеидов или потомков пророка.

⁷¹ - Первое чтение – в списке, напечатанном преосв. Макарием, второе – в Троицком Лаврском.

⁷² - Если митр. Киприан говорит о судьбе Сеита, что он, проклятый Петром, погиб, т. в. подвергся гражданской казни: то это могло случиться очень просто: он принял Сеита за обыкновенного еретика и прибавил «погибе» по априорическому заключению.

⁷³ - Lib. IX, ed. Lips. 1711, p. 928.

⁷⁴ - Acta Patriarchatus Constantinop. Миклошича, I, 126.

⁷⁵ - У Карамз. т. II, прим. 301 (позднейшие сказки тут же и т. I, прим. 292). Место усадьбы боярина Кучки предание полагает

на нынешних Чистых прудах, что между Мясницкой и Покронской улицами за почтамтом.

⁷⁶ - Ипатск. лет. под 1176 г., 2 изд. стр. 407: «идоша до Куцкова, рекше до Москвы»

⁷⁷ - Яким Кучкович и Петр Кучков были главными убийцами Андрея Боголюбского.

⁷⁸ - Некоторые позднейшие летописи и сказания называют Московским князем младшего сына Ярослава Всеволодовича Михаила, по прозванию Хороборита (храброго), убитого в войне с Литовцами в 1248 г. (см. у Карамз. IV, 42 и у Соловьева т. III, изд. 4 стр. 186 нач.); не мы в этом сомневаемся: князь погребен не в Москве, а во Владимире (Лаврент. лет. под 1248 г.).

⁷⁹ - Юрий Данилович начал искать под Михайлом Ярославичем великокняжеского престола тотчас же по занятии первым последнего, что было в том же 1304 г. В 1318 г. он успел достигнуть того, что Михайло Ярославич был убит в Орде, оставив ему великокняжеский престол. Но в 1322 г. престол отнял у него сын Михайла Ярославича Димитрий, который в 1325 г., мстя за отца, и убил его в Орде. По своим нравственным качествам Юрий Данилович, как известно, стоит в ряду наших старого времени князей на одном из самых последних мест (человек – совершенно и до последней степени не рыцарь).

⁸⁰ - Герберштейну, во время его бытности в Москве, передавали и такую (несколько замоскворецкую) легенду, что будто св. Петр переселился в нее ради жившего в ней какого-то святого старца Алексея (не мог-де митрополит перезвать старца к себе во Владимир, так сам не затруднился ради него перенести кафедру митрополии из Владимира в Москву...).

⁸¹ - Так называемая Типографская летопись, стр. 259.

⁸² - Никон. лет. III, 130 нач.

⁸³ - Дмитрий Михайлович, согнавший Юрия с престола великокняжеского в 1322 г. и потом убивший его в Орде в 1325 г., был за это последнее сам казнен смертью по приказанию хана (в Сентябре месяце следующего 1327 г., через 10 с небольшим месяцев после убийства Юриева, в продолжение

которых находился в Орде в заключении); но престол великокняжеский все-таки не был отнят ханом у князей Тверских: он отдан был брату Дмитриеву Александру, на место которого уже по смерти св. Петра и сел Иван Данилович.

⁸⁴ - С 1322 г. Юрий жил не в Москве, а в Новгороде и занимался не интригами против Дмитрия Михайловича, а делами Новгородскими (Новгород. 1 лет.; может быть, впрочем, имел в виду то, чтобы выждать случая и с помощью Новгородцев отнять у князя Тверского престол великокняжеский).

⁸⁵ - Нынешний Московский Успенский собор не есть первоначальный, о котором говорим, а построенный вновь на место первоначального.

⁸⁶ - По свидетельству первого жития, св. Петр перед своею кончиною, о которой извещен был ангелом, раздал свое имение нищим, священникам, монахам и монахиням, всем церковникам и своим домочадцам.

⁸⁷ - Что у внешней стены, это видно из слов Никоновской и Воскресенской летописей о месте положения тела Феогноста.

⁸⁸ - По поводу статьи: «Пашковец», помещенной в «Богослов. Вестн.» (Апрель, 1892 г.).

⁸⁹ - Твор. св Григория Богом., рус. перов., ч. 3, стр. 133; изд. 1889 г.

⁹⁰ - «Богослов. Вестн.», Апр., стр. 123–6.

⁹¹ - Там же, стр. 124–5.

⁹² - «Камень Веры», ч. 1, стр. 9–10. Москва, 1841 г.

⁹³ - Там же, стр. 11.

⁹⁴ - «Камень Веры», стр. 7.

⁹⁵ - Так выражаясь, мы разумеем собственно отрицательно-полемическую сторону названного сочинения, которая действительно отличается замечательною силою доводов библейских и диалектических. Но в положительном изложении догматов «Камень Веры» не свободен от многих католических тенденций, не согласных с учением православным. При пользовании сочинением Стефана Яворского это всегда нужно иметь в виду православному богослову.

⁹⁶ - См. верное замечание на этот счет г. Скворцова («Бог. Вест», Апр., стр. 134).

⁹⁷ - «Богосл. Вест.», стр. 122.

⁹⁸ - Там же стр. 125.

⁹⁹ - «Камень Веры», ч. III, стр. 303.

¹⁰⁰ - Более подробный свод библейских места., относящихся к рассматриваемому нами вопросу, можно найти в «Кам. Вер.», ч. III, стр. 308–11:317–19 и др.

¹⁰¹ - Твор. св. Григория Богосл., ч. 1, стр. 135.

¹⁰² - Цитаты из Исаии (59:6 и 64:6), приведенные в пашковской рукописи («Бог. Вест.», стр. 128), не имеют сюда отношения и вообще приведены совсем не кстати. (См. подробные разъяснения по поводу этих цитат в «Камн. Вер.», III, 407–8).

¹⁰³ - Прав.-Догмат. Богосл., Преосв. Макария, т. 4, стр. 66 (изд. 1852).

¹⁰⁴ - Прот. Н.А. Сергиевский.

¹⁰⁵ - Прот Д.И. Кастальский.

¹⁰⁶ - Прот. А.И Соколов.

¹⁰⁷ - Прот. Н.А. Сергиевский.

¹⁰⁸ - Свящ. П.А. Елеонский в Правосл. Обозр. 1882, № 12, стр. 800–801.

¹⁰⁹ - Ibid.

¹¹⁰ - Свят. Григорий Богослов, Твор. ч. II. 180.

¹¹¹ - Московская Духовная Академия ежегодно выдает до тысячи рублей в премии за лучшие ученые труды своих наставников и воспитанников, согласно завещанию Митрополита Макария, предоставившего Академии соответственный капитал. Но, как известно, все премиальные капиталы Макария составлены им из сбережений от продажи его ученых трудов, материальными выгодами которых он лично во всю свою жизнь не пользовался!

¹¹² - К чужим словам автор осмеливается присоединить воспоминание о личных впечатлениях. Приводят к нему новопоступившего наставника духовно-учебного заведения:

архипастырь прежде всего осведомляется об имени и отчестве представляемого: конечно, не важное обстоятельство; но оно показывает, что приведенный рассматривается прежде всего как христианин-человек, а не «кто-то», с кем неприятный долг вынуждает тратить драгоценное время. Приведенный, сказав свое имя, начинает чувствовать себя не в состоянии какой-то опасности, а в состоянии человека действительно имеющего счастье быть пред лицом того, имя которого слышалось от юности. – Но от таких отношений, однако, ничуть не исчезало сознание великости святителя: всякий чувствовал всю разность между собою и предстоящим ему лицом, большинству из образованных людей заочно известным, и мы глубоко убеждены в том, что святитель во всю свою жизнь не видел примеров, чтобы из этого вытекало ложное положение, т. е. чтобы кто-нибудь пред ним, побуждаемый его ко всем отзывчивостью, в его присутствии забывался. – Другой пример. На просьбу того же наставника о разрешении на вступление в брак не получилось решение в роде исторически известного такового: «ежели не может оставаться в целомудрии, то пусть женится», а призывалось на брачующегося Божие благословение («Бог благословит»).

¹¹³ - Недавно изданные юношеские опыты сочинений Макария в некоторых этюдах обнаруживают совершенно выдающийся ум, ум глубоко богословствующий уже в то время. Таковы этюды о том, «нужна ли наука Богословия при Свящ. Писании», или о том «спасутся ли язычники неверующие в И. Христа». Последний писан был еще в семинарии.

¹¹⁴ - Слова и речи, произнесенные в московской епархии, СПб. 1890, стр. 61–65.

¹¹⁵ - Слова и речи Филарета, изд. 1848 г., ч. I, стр. 258–259. – Заключительные слова приведенного места – о сетовании на скудость наставления современного – отвечают на «сетования» среди общества христианского в роде таких: «где ныне наставники, которые глаголали бы слово Божие с такою силою, руководствовали ко спасению с такою верностию, как Петр или Павел».

¹¹⁶ - Прав. сб. 1883. т. II, стр. 518–519. Приведенные слова (И. С.) принадлежат, если не ошибаемся, одному из лиц, занимающему ныне высокое положение в иерархии церковной.

¹¹⁷ - Св. Григорий Б. о св. Киприане, Твор. ч. II. 250–51.

¹¹⁸ - До настоящего времени однако еще нет исторического очерка жизни покойного.

¹¹⁹ - Ibid. в похвальном слове св. Афанасию, стр. 179–80.

¹²⁰ - Личные воспоминания пишущего это обрываются на воспоминании о посещении покойным Владыкою экзамена в Московской Духовн. Академии по предмету истории проповедничества в Мае 1882 года, то есть, всего лишь за несколько дней до неожиданной кончины Владыки. Выслушав несколько ответов, из коих иные были совершенно удовлетворительны, на сколько могут быть удовлетворительны ответы на скоро приготовленные, Владыка, встав для прощального благословения присутствующих, обратился к студентам с следующими словами: «вижу, господа, что вы интересуетесь и занимаетесь предметом: благодарю вас! Это хорошо, имейте в виду, что скоро на это дело (проповедничества) будет обращено самое серьезное внимание, и занятия эти вам пригодятся». Что разумел Владыка под словами о серьезном внимании к делу проповеди, он не объяснил; но, кажется, имел в виду готовившиеся тогда мероприятия церковной власти к усилению русского церковного учительства, в виде установления обязательных внебогослужебных собеседований.

¹²¹ - «Не одною ораторскою речью учил он нас, говорил тогда прот. С.К. Смирнов: он поучал нас и своими творениями, богословскими, историческими. Не менее велика была учительная сила приснопамятного архипастыря, проявившаяся в его жизни, в его церковной деятельности» (Прав. Обозр. 1882, № 6–7, стр. 589–911).

¹²² - Люди проницательные и во времена не светлые в жизни и для трудов Макария утверждали, что «не замедлит прийти время, когда ему воздастся по достоянию». Попытаемся сделать это хотя для одной из областей его трудов!

¹²³ - Что, по-видимому, некоторые проповеди не были записаны или записаны, но затерялись для издателей, на это имеются следующие указания; в воспоминаниях достоуважаемого о. архим. Григория (Пр. Обзор. 1888, № 1) читаем: «11 числа Мая (1879) владыка в своей подворской церкви священнодействовал и говорил поучение» (стр. 13). Но этого поучения в печатных изданиях не имеется. Тот же свидетель удостоверяет нас, что чрез два дня Владыка в Алексеевском монастыре сказал импровизованное слово, которое не было напечатано, потому, вероятно, что и после его произнесения оно Владыкой не было записано (ibid. стр. 16). О посещении в 1880 году Владыкой Коломны тот же автор записал: «прочитав проповедь соборного протоиерея, написал на ней: благословляется к произношению, а сдавая ее утром на другой день сказал сочинителю (проповеди), что желает сам сказать ныне слово: ему не спалось и, рано встав, он успел обдумать слово. И он действительно произнес слово на текст из Лк.11:28. Слово это также не напечатано, если и было положено на бумагу (ibid. стр. 33). В 1881 году под 28 Июня тот же автор отмечает: в Спасобородинском монастыре Владыка совершал литургию и после служения говорил, как сообщает игуменья, между прочим о необходимости для человека предаваться во всем воле Божией, о прощении и любви ко врагам» (ibid. 36). Итак, если и в последнем известии надобно видеть указание на проповедь, то к московским проповедям должно будет прибавить еще три-четыре проповеди и – только! О других местах его служения должно сказать, конечно, то, что там не было таких внимательных наблюдателей его деятельности, каковым оказался наблюдатель в Москве. Но для Петербурга, города самого продолжительного пребывания Макария в одном месте, трудно будет утверждать, что к петербургским записанным и изданным, вообще известным теперь, проповедям должно прибавить несколько не записанных и следов. не изданных. Исключение составляет только одна проповедь на Благовещение, по-видимому затерявшаяся: в письме к прот. Серафимову он упоминает о ней; но ни в одном издании проповедей мы ее не видим. – Правда, в одном из

воспоминаний о нем (г. Рыбакова) за период 1855–1857 годы читаем; «экспромтом он всегда говорил и проповеди, причем конечно был обдуман план» и пр. (Прав. Об. 1883, т. II, стр. 536). Но автор, сколько можно догадываться, не утверждает, что он слышал много этих экспромтов и вообще много проповедей, кроме одной, прощальной, которая и существует в печатном сборнике в изд. 1891 года. О проповедях в Вильне издатель Виленских проповедей (СПБ. 1880) действительно дает как будто разуместь, что в Вильне проповедей произнесено было более, чем напечатано: в предисловии издатель говорит, что «некоторые проповеди Макария, произнесенные в Вильне, не были своевременно записаны», и что издатель «ограничивается здесь собранием только тех его виленских проповедей, которые вскоре после произнесения печатались порознь в разных повременных изданиях» (стр. II). И так, не должно ли по крайней мере изданные под названием Виленских проповедей назвать лишь незначительной частью Виленских проповедей и подразумевать, что значительнее число их не сохранилось? Нет, издатель, правда, неточно выражается, но тут же даст разуместь, что изданные проповеди составляют все-таки главнейшую часть: он прямо говорит, что вообще «число Виленских проповедей Высокопреосвященного представляется незначительным», и потому отнимает основание думать, чтобы напечатанные представляли собою, относительно ко всем проповедям, лишь меньшую часть. Притом и издатель его проповедей 1891 года не рассматривает издание виленских проповедей как неполное, как не выражающее всей его проповеднической деятельности (см. предисловие).

¹²⁴ - Чтобы испробовать все доступные нам средства решить вопрос о том, нельзя ли думать, что какая-нибудь часть написанных проповедей Макария не издана, мы обращались к издательнице (Е. Н. Булгаковой) его сочинений с вопросом об этом. К сожалению, это оказалось поздно: издательница была уже предсмертно больна (некролог ее и о том, какое значение она имела в работе по изданию трудов покойного см. Церк. Вести. № 18:1892 г.). Ко всему сказанному о количестве проповедей Макария можем прибавить еще: не возможно ли

предположить, что некоторые проповеди еще в рукописях были уничтожены самим автором в 1862 году, когда, как видно из собственного его предисловия к «сочинениям семинарским и академическим» изд. при Прав. Обзор. 1891 г., он пересматривал свои рукописи и некоторые за ненадобностью уничтожил? Трудно это предположить, судя потому, что при своей жизни Владыка издавал даже самые краткие речи, если только они оказывались на бумаге, – хотя конечно, издание 1869 года заявляется издателем как только собрание всех проповедей, от 1841 года по 1869, появившихся в печати!

¹²⁵ - См. Русский Вестн. 1892, Май, стр. 84.

¹²⁶ - После смерти преосв. Алексия в одной газете кто то обратил внимание на эту неучительность Алексия, поставляя её в соотношение с тем же качеством в митр. киевском Филофее (см. Гражданин, 1890, № 219). Но здесь писатель оказался добросовестнее именующего себя священником: не пытаясь вывести наружу все помыслы почившего Алексия, он отмечал это только как факт, не подкладывая под него какой-нибудь теории, которой будто бы следовал, в этом отношении, покойный Алексей; священник же Русского Вестника прямо удостоверяет, что Алексей был «сторонник теории ограничивающей, если не отрицающей обязанность епископа учить паству». – Конечно, священник не упоминает имени и того странного епископа; но ведь это уже одно бесполезное малодушие, ни от кого не скрывающее, кого здесь понимает автор под «одним, недавно умершим, канонистом епископом»! Что послужило к тому, чтобы могло образоваться такое сказание об отношении пр. Алексия к деду проповеди, затрудняемся сказать: но, вероятно, это была его известная ревность по точности богослужебного чина, неуклонным исполнителем которого он был сам, – ревность, за которой и не была совсем видна его забота о деле проповеди. Но что, не сказывая проповедей сам, он отнюдь не возводил этого в какую-либо теорию: наоборот прилагал заботу о проповедничестве и там, где в иных случаях заботливости не видится, об этом может свидетельствовать следующее: «10 Ноября 1885 года преосвященный, в видах достижения лучших результатов

преподавания гомилетики в литовской духовной семинарии, предложил правлению семинарии назначить вместо одной проповеди на один день для всех воспитанников (как это практиковалось ранее) отдельные проповеди на воскресные и праздничные дни, по особому расписанию, с тем, чтобы лучшие проповеди были произносимы в семинарской церкви. Результат такой постановки дела не замедлил сказаться: многие из проповедей, составленных учениками и произносимых в церкви Троицкого монастыря, удостоились одобрения самого Владыки, которому они представлялись, и с удовольствием выслушивались посетителями храма. Для сей же цели, т. е. для проповедания слова Божия с церковной кафедры, воспитанников Семинарии стали представлять к посвящению в стихарь». См. Истор. Литов. Дух. Семин. Свящ. Извекова, стр. 424.

¹²⁷ - Так что, если бы кто-либо, пытаясь подвести итоги деятельности Макария и классифицировать отрасли этой деятельности, стал говорить о деятельности проповеднической, это, по-нашему мнению, было бы излишним напряжением, так как под «деятельностью» нужно разуметь не отдельные случаи соприкосновения к той или другой отрасли труда или обязанностей, а неустанное посвящение сил и труда известным задачам.

¹²⁸ - Слова вилен., стр. 34–35.

¹²⁹ - Уже то обстоятельство, что мысли, изложенные в прикладных частях Догматики Макария развиваются иногда в его же проповедях и вообще, что существует во многих случаях явное соотношение между проповедями Макария, и его Догматикой, указывает, что общецерковная учительность Макария, или его значение в этом отношении не должно быть измеряемо исключительно суммой когда-либо сказанных им проповедей.

¹³⁰ - Догмат. Богосл. т. I. § 23:3, б.

¹³¹ - Ibid. в начале §.

¹³² - Ibid. а также § 50.

¹³³ - Догмат. Богослов. т. II, § 70. т. I, § 50.

¹³⁴ - Догм. ibd. III. §42. На основании наблюдений над свойствами писаний Макария можно утверждать, что известная гуманность Макария, мягкость в отношении к людям, были в нем не сентиментальностью, рассчитанной на выгоду, политичностью или чем-нибудь подобным, а следствием глубокого богословского убеждения, что иначе дело и не должно быть. Мы, по крайней мере, убеждены в этом.

¹³⁵ - Т. V, § 246.

¹³⁶ - Т. II, § 94.

¹³⁷ - Ibid. и § 61.

¹³⁸ - Посему можно сказать, что не излишняя привязанность к школьной науке может вредить проповедникам, будто бы связывая их мысль школьными формулами, с которыми они и оказываются неспособными подойти к жизни, а скорее недостаточная связь с школьной наукой, – вообще не наука, а недостаточное знание науки – вот одно из всегдашних бедствий проповедничества.

¹³⁹ - Так в слове при погребении пр. Иакова (нижегородского) Макарий говорит, что, конечно, «те слова и речи, которые издал пр. Иаков, служат ясным свидетельством того, с каким усердием почивший проходил обязанность наставления»; «но несравненно более он поучал в домашней беседе, которую так любили все, жаждущие наставления». (См. Слова и речи Макария, СПб. 1391, стр. 167). В общем введении к Истории Р. Церкви он говорит, что цель церкви – «воспитание людей в вере и благочестии» «средствами богодарованными» и в этом числе «учением», но не включает понятие учения исключительно в монологическую форму учения с церковной кафедры. Тоже почти и в Догматике (при учении о священстве; см. т. V. 65).

¹⁴⁰ - Так совсем нет проповедей у Макария в 1852–53:1855 годах: в 1851 и 1854 году произнесены были только речи (три в оба года) по особым случаям и в том числе речь на наречение во епископство; в 1843 и 1856 годах произнесено по одной проповеди.

¹⁴¹ - Так это было в Октябре и Декабре 1857 года и в Январе и Марте 1858.

¹⁴² - Ср. практику других проповедников. Например, епископ, которого нельзя отнести к неучительным (был ученик м. Платона, пользовался вниманием Филарета), Парфений Чертков († 1851) считается произнесшим в течение 50 лет служения в священном сане не свыше 114 проповедей. См. биографию его, сост. г. Орловым, стр. 86. Владимир, 1882.

¹⁴³ - Собрание отзывов и мнений т. II. 77. Поэтому Филарет в 1822 году предлагает с своей стороны такой способ, который, «не отвлекая учащихся в училищах от их существенной обязанности образовывать юношество», мог бы только «частью обратить их способности и труды и к общенародному наставлению», *ibid.* стр. 78; но речь об этом способе сюда не относится.

¹⁴⁴ - Об этом предмете, конечно, могут быть два неодинаковых мнения. Известно, например, что Иннокентий Борисов обыкновенно не только спешил говорить проповеди, но и спешил печатать проповеди, по его собственному признанию Макарию, спешил, «не заботясь много об отличных достоинствах мысли или слога», и причиной этого выставлял то, что «нам (епархиальным архиереям) редко возможно бывает даже вникнуть хорошо в то, что пишется: такова наша жизнь!» (См. выдержки из письма в биографической записке об Иннокентии, составленной Макарием). Митрополит Филарет, наоборот, был крайне тщателен в приготовлении проповеди, а тем более в печатании. Митр. Макарий, по нашему наблюдению, занимал в этом отношении среднее место.

¹⁴⁵ - Письма к прот. Серафимову, в Церковн. Вести. 1883, № 8–10.

¹⁴⁶ - Одна из трех этих проповедей, как выше было замечено, именно проповедь на Благовещение 1843 г., до нас не дошла, и не была издана даже самим автором в собрании слов 1847 года. Не признал ли ее и сам автор слабой? потому что сам он в это время намекал на сознаваемую им поспешность в работах. – Что его выражение о своей занятости

ничуть не преувеличено, и не по относительной новостности дела и не по его неподготовленности – дела для него было слишком много, это видно из того, что еще писал он здесь и в другом письме о своих занятиях. Так он писал: «классы мои начались чрез два дня после моего приезда. А какие классы и сколько в неделю? Вот в этом то и главнейшая трудность. Кафедру я занял по догматике; классов в неделю мне дано три. Уроки свои я обязан писать немедленно, чтобы отдавать в литографию» и замечает: «признаюсь, зело трудно составлять лекции по догматике!» «Еще готовлю статью для Христ. Чтен.; начал учиться говорить по-немецки». И ему же при этом поручено было сделать извлечение догматических мест из сочинений св. Димитрия Ростовского. «При такой множественности моих занятий, можете судить, каковы должны быть мои успехи: зрелы, что ли?» В следующем письме Макарий пишет о результате своих занятий: «не по силам моим бить воздух два часа! Дело было уже дошло до того, что под конец (последних классов) я вовсе изнемогал и уставал». Но при этом сообщает также, что он должен был выдумать двести тем для курсовых сочинений: «беда, да и только!» В письме, писанном, по-видимому, в 1843 году, он опять пишет о своих занятиях: «чем я занимался? Немногим! Составляю введение в богословие, выправляю мои записки по русской церковной истории; начал читать курсовые студентов. Беда! Хотят почти все (сочинения) взвалить на меня! Не знаю! Буду просить облегчения: а то подамся». А при этом: «почти всю треть был очень слаб желудком, а следовательно и головою от несносной погоды: недели две не мог даже вовсе заниматься делом, хоть и не ложился в постель». Ibid.

¹⁴⁷ - См. Прибавлен. к Твор. Св. Отц, ч. XXXV, ст. 841. 803 и др. В сороковых же годах было положено начало Истории Русской Церкви. В конце этого десятилетия отдельные статьи будущей истории уже печатаются в Христиан. Чтении, а в половине пятидесятых годов появилась история раскола как отдельное сочинение. Излишне говорить о прочем, но только не заурядное трудолюбие способно создать все это. Поэтому другое лицо, искренне радовавшееся успехам Макария,

совершенно серьезно задавалось вопросом, вынесет ли здоровье Макария все эти труды: это преосв. Елпидифор.

¹⁴⁸ - См. о. Буткевича, Иннокентий, СПб., 1887, стр. 303.

¹⁴⁹ - Мой почтенный наставник по семинарии Г. С. Рыбаков в воспоминаниях своих о Макарии как ректоре Академии (с Января 1850 по Май 1857) между прочим замечает: «времена Макария были временами многосторонней кипучей деятельности петербургской Академии. Все жило одной общей интеллектуальной жизнью, и учащие и учащиеся занимались своим делом каждый по мере сил и способностей. Хорошее то было время, проходившее в сладостнейших для духа занятиях науками». (Прав. Обзор. 1887 г., т. II. стр. 537–538). Сравн. также письма Арх. Евсевия к А. В. Горскому об эпохе предшествовавшей ректорству Макария, в Приб. к Твор. св. Отц. ч. XXXVII.

¹⁵⁰ - Ср. выше признание Иннокентия.

¹⁵¹ - Конечно, во время служения в Москве силы его были слабее; но здесь в его отношениях к проповеди явственно проглядывает мысль, что сказать проповедь – не легкое дело. Так здесь он считал знаком особенного трудолюбия и даже твердости сил человека служение литургии и вместе сказывание проповеди. По поводу проповеди одного служившего архимандрита он говорил: «о. архимандрит говорил ныне проповедь! В Петербурге кто проповедует, тот не служит, а он принял на себя двойной труд» (см. воспоминания Архим. Григория в указ. выше месте). Макарий выразил неудовольствие одному священнику за то, что тот не предупредил его о своей проповеди накануне: иначе, говорил Макарий о себе, я «вчера вечером не трудился бы над своею проповедью» (ibid). Потрудившись же, Владыка не пожелал уже уступить место другому, хотя также приготовившемуся проповеднику. Это и подобное намекает, что проповедь всегда была для Владыки не только трудом сказывания, но и более важным трудом приготовления к сказыванию.

¹⁵² - Таков, например, был протоиерей Малов в Петербурге, умерший в 1856 г. О нем – Истор. Пет. Дух. Академии, стр. 373 и

Филарет Гумилевский Обзор русской Дух. литер., стр. 274–275. Любопытен однако отзыв о нем Филарета: «славился как проповедник; но это надобно отнести более к таланту произношения, чем к проповеди»: проповеди, по Филарету, не отличаются даже отчетливостью мыслей.

¹⁵³ - См. Русская Стар. т. 68, стр. 356.

¹⁵⁴ - Филарет свидетельствует в Обзоре, что «Письма о должностях свящ. сана» «не только были исправлены, но и переделаны во многом московскою духовною цензурою. Иначе в них было много безотчетности, произволов и ошибок» (Обзор, стр. 273), т. е. обработаны были тем же Голубинским или Делицыным: – факт крайне любопытный для истории русской богословской науки! То же самое митр. Филарет, в письмах к Муравьеву, № 68 и 52.

¹⁵⁵ - К числу «не читающих» г. Смирнова относит и «пишущую братию», и в то число «Аксаковых» – обращая фамилию эту в выражение нарицательное (Русская Старина, т. 67. стр. 284–285).

¹⁵⁶ - Русский Вести. 1892, Май, стр. 323.

¹⁵⁷ - Сочинения, изд. 1867, т. III, стр. 454.

¹⁵⁸ - Ibid. стр. 363–364.

¹⁵⁹ - Ibid. 452–454.

¹⁶⁰ - Проповеди, изд. 1884, т. II, стр. 40–41.

¹⁶¹ - Сочин. ibd. 390.

¹⁶² - Ibid. 391.

¹⁶³ - Поэт, по Гоголю, будет положительно содействовать нравственной усовершенности русского общества, когда будет делать свое дело. Как это? Гоголь так намечает способы воздействия поэзии на русское общество «в нынешнее время». Попрекни прежде всего умных, но унывших людей: уныние проклято Богом», опозорь лихоимца новейших времен и его проклятую роскошь», – «возвеличь, в торжественном гимне, незаметного труженика, какой к чести русской породы находится посреди отчаяннейших взяточников, возвеличь и его, и семью его, и благородную жену его, выставь их прекрасную бедность

так, чтобы она засияла у всех на глазах» ibd. стр. 402 Так задачи поэзии у Гоголя сближаются с задачами проповеди.

¹⁶⁴ - «В нашей поэзии, говорил Гоголь, есть очень много своего». «Струи» этого своего «пробиваются в самом слове церковных пастырей, слове простом, некрасноречивом (?), но замечательном по стремлению стать на высоту того святого бесстрастия, на которую определено взойти христианину, – по стремлению направить человека не к увлечениям сердечным, но к высшей умной трезвости духовной», ibd. 501. Должно Сознаться, что на ряду с определенными требованиями, какие предъявлял Гоголь в проповеди, является в его суждениях значительная неясность в понятиях: что значит, напр., что наши проповеди не красноречивы? Пушкин, напротив, упрекал русское проповедничество в стремлении противоположном: «мы умеем, говорил он, спокойно в великолепных храмах блестеть велеречием», но – не учительствовать. (См. Сочин. Пушк. изд. Карцева стр. 30).

¹⁶⁵ - В Материалах, изд. г. Барсовым, № 15.

¹⁶⁶ - Так что грубоватый на выражения Фотий, кажется, не без притязания на иронию писал: «все православием пахнет», см. ibd. письмо № 13.

¹⁶⁷ - Евгений, арх. Ярослав. († 1872).

¹⁶⁸ - Барсова, в Материалах, II, № 6.

¹⁶⁹ - Ibid. № 7.

¹⁷⁰ - Ibid. № 9. Ср. также его выражения: «наш свет мудрен или лучше сказать причуден: на него трудно угодить», ibd. № 11.

¹⁷¹ - Ibid. № 2.

¹⁷² - Ibid. № 10.

¹⁷³ - Ibid. № 24:43, 49.

¹⁷⁴ - Прибавл. к Твор. Св. Отц. ч. 34 126.

¹⁷⁵ - Евсевий Орлинский писал из петербургской Академии:... «здесь, по-видимому, все тихо, хоть и не знаю, о чем сравнить эту тишину. Господу надобно молиться... Нельзя не видеть гнева Божия в этих обстоятельствах. О, как больно смотреть на то и то! Молитесь Господу, да разгонит он тьму омрачения и даст видеть свет истины и правды». Ibid. ч. 37, стр.

777–778. Или еще он же (там же стр. 799): «настоящее положение я не знаю с чем и сравнить!... Авось после этой неизобразимой непогоды хотя сколько-нибудь прояснится. Услыши, Господи, стенания многих». Филарет Гумилевский в 1842 году писал: «на вид кажется, что хлопочут о деле веры, о деле православия, даже только и слов с человеком незнакомым, чужим, что православие и вера, а все это на языке сердца обозначает: наше дело политика, а все прочее – дело стороннее. Боже мой, Боже мой!» (ibid. ч. 31. 263).

¹⁷⁶ - Мы не чувствуем охоты к порицаниям, но бесполезно было бы здесь укрываться, не назвав этого имени: разумею известного епископа Афанасия Дроздова, о котором в последнее десятилетие обнародовано много сведений, иногда с отзывами весьма неблагоприятными, как например в письмах Филарета Гумилевского, не говоря о митр. Филарете. В изданных теперь письмах самого Макария есть о нем также замечания, показывающие, что и покойный митрополит едва ли не разделял общих, как теперь обнаруживается, неудовольствий на эту личность.

¹⁷⁷ - Любопытно для сравнения припомнить, что Макарий, еще будучи студентом, в высшем отделении писал на тему: «нужна ли наука Богословия при Свящ. Писании?» (См. опыты академические, М. 1892).

¹⁷⁸ - Письма к разным лицам, издан. преосв. Саввою. Тверь, 1888, ч. II, 242–243.

¹⁷⁹ - Прибавлен, к Твор. Св. Отцов. ч. 31, стр. 344.

¹⁸⁰ - Ibid. ч. 33, стр. 549. Такая исключительность вела за собою пренебрежение к книге там, где книга есть первое дело: книги не выписывались в течение шести или семи лет: «они боятся ереси. Конечно, это опасение – дело святое, но в каком случае?» (Ibid. ч. 31, стр. 238. 247).

¹⁸¹ - Тот же свидетель, т. е. Филарет Гумилевский, может быть несколько строго, но во всяком случае так отзывался о преобладающем элементе в духовной журналистике начала сороковых годов по поводу программы издания Творений св. Отцов с прибавлениями духовного содержания: «назидания

ищет Воскресное Чтение, назидания православного домогается Христианское Чтение, но согласитесь, что то и другое часто бывают карикатурны: детей ныне нет на Руси, баснями сладкими никого не накормишь, а требуют крепкой пищи». (Ibd. ч. 33, стр. 588). Посему Филарет зародившемуся журналу нашей Академии советовал: «не быть слишком холодным и к требованиям ума, чтобы не впасть в крайность», подобную приведенной (о книге Петра Могилы).

¹⁸² - Рассказ об этом в собственном письме Филарета (к Высоч. особ. П. 243), и в записи А. В. Горского со слов Филарета. См. Приб. к Твор. Св. Отц. ч. 34, стр. 44.

¹⁸³ - «Преосвящ. Афанасий имел неосторожность сообщить людям понятия не совсем правильные. Это слышу из уст старейших». Однако при этом добавляет преосв. Евсевий: «а по моему замечанию, положение Афанасия было, а может быть и есть весьма тонкое» (вероятно, Евсевий считал его орудием других). См. Прибавл. ч 37, стр. 708–710.

¹⁸⁴ - Письмо к Иннокент. в Материал. Барсова, в. I № 5. В чем он видел свою неосмотрительность, решить теперь трудно, но в изданных проповедях можно найти мысли, которые могли не нравиться в то время.

¹⁸⁵ - В том же письме Макарий писал: «я, грешный, в последний год поиспытал также не мало тяготу его, как бы оказать не знаю... А года четыре я был добрый для него работник.... добрый и безвестный». Ibid. На что особенное намекают последние слова это или может быть разъяснено подлинником письма, если вместо точек в подлиннике поставлены слова, или останется неизвестным. Подобный же намек встречается в письме к протоиер. Серафимову. О высокомерном отношении пр. Афанасия к труженикам богословской науки вообще, см. книгу о священнике Никольском (СПб. 1878), стр. 14–15, чего, как видно из слов преосв. Макария, не миновал и он, будущий знаменитый ученый.

¹⁸⁶ - Преосв. Иннокентию Макарий писал (в 1847 году): «надобно сказать, что здесь в Петербурге проповедь в крайнем упадке вообще», и этим как будто оправдывался в своей

издательской предприимчивости. Но Иннокентий, конечно, ободрял молодого издателя проповедника: «напрасно жалеете об издании в свет проповедей ваших. Мало ли чего всегда можно пожелать для совершенства своих произведений! Будем довольны тем, что Бог дал. Будьте уверены, книжка составит некогда одно из колец в цепи истории литературы проповеднической». (См. Церковн. Вести. 1883, №24, стр. 4). – Количественное усиление проповедничества в Петербурге приписывают обыкновенно уже времени митрополита Григория Постникова, который и личным примером, и разными облегчительными условиями для проповедования старался довести до наибольшего развития ослабевшую в сороковых годах деятельность проповедническую.

¹⁸⁷ - Напоминаем выше приведенное замечание Иннокентия о том, что «нам редко бывает возможно даже вникнуть хорошо в то, что пишется: такова наша жизнь, разумеется епархиальная. Если же епархиальная жизнь такова, то жизнь ученая, конечно, требовала большей преданности».

¹⁸⁸ - В письме к протоиер. Серафимову Макарий писал в 1842 году: «я имел счастье произнести (не шутя) пред целыми тысячами» проповедь на день Александра Невского.

¹⁸⁹ - Церковн. Вести. ibd.

¹⁹⁰ - Письмо № 11, в Прав. Обзор. 1888, № 1.

¹⁹¹ - Ibid. № 10.

¹⁹² - Ibid. № 11. «На настоящем месте не имеете возможности продолжать ученых трудов; утешайтесь тем, что жалеют о вас».

¹⁹³ - Слова и речи, изд. 1891, стр. 179.

¹⁹⁴ - Ibid. 200.

¹⁹⁵ - Ibid. стр. 417.

¹⁹⁶ - Этому заметному увеличению количества проповедей со второй половины пятидесятих годов, конечно, способствовало в некоторой мере изменение и общих условий русского проповедничества, начиная с этого времени: явилась возможность таких проповедей, какие в Казани сказывал преосв. Иоанн Соколов. «Теперь слово развязано», писал

Макарию один из друзей его: «и дай Бог, чтобы благоприятное время не было потеряно для серьезных и истинно полезных улучшений» (Кирилл, Еп. Мелитон в Русск. Стар. т. 98, стр. 192). И преосв. Макарий один из первых, которые воспользовались изменившимися обстоятельствами к чести русской проповеднической кафедры: как в последствии увидим, его слово с кафедры, выражая его мысли как просвещеннейшего богослова своего времени, было однако таково, что и чрез тридцать лет ему не приходилось менять темы этого слова: он всегда оставался верен самому себе!

¹⁹⁷ - См. воспоминания о. архим. Григория. Правосл. Обзор. 1888, Май, стр. 9. Ср. стр. 14 о том, что считал для себя, по-видимому, трудным и служить и сказывать проповедь.

¹⁹⁸ - Саратов. Епарх. Вед. 1891 г. V 18.

¹⁹⁹ - Уфимск. Епарх. Вед. 1892. № 12, стр. 255.

²⁰⁰ - Таврич. Епарх. Вед. 1892 № 9.

²⁰¹ - Полтавск. Епарх. Ведой. 1892. № 2: Вопрос о штунде на 2 съезде миссионер. в Москве.

²⁰² - Москов. Вед. 1892. № 297.

²⁰³ - См. Херсон. Епарх. Вед. №№ 3 и 4.

²⁰⁴ - Херсон. Епарх. Вед. № 3. стр. 59.

²⁰⁵ - Там же № 3, стр. 57.

²⁰⁶ - Епарх. Херсон. Вед. № 4, стр. 87.

²⁰⁷ - Херсон. Епарх. Вед. № 3, стр. 46.

²⁰⁸ - Там же, стр. 48.

²⁰⁹ - Там же, стр. 52.

²¹⁰ - Херсон. Епарх. Вед. № 4, стр. 85.

²¹¹ - Херсонския Епарх. Ведом. 1892. № 5.

²¹² - Херсон. Епарх. Вед. № 5.

²¹³ - Херсон. Епарх. Вед. № 9.

²¹⁴ - Херсон. Епарх. Вед. № 12.

²¹⁵ - Пензен. Епарх. Вед. 1892 № 17.

²¹⁶ - Так о проповеди евангельской и апостольской сказано: «множество народа слушало Его с услаждением» (Мк.12:37); «и

в сладость послушаше его» (Мк.6:20); слышавше умилишася сердцем» (Деян.2:37).

²¹⁷ - Херсонск. Епарх. Вед. № 17.

²¹⁸ - Киевския епарх. Вед. № 7, стр. 190: из беседы со штундистами о Евангелии и св. предании.

²¹⁹ - Пензен. Епарх. Вед. № 17. стр. 688.

²²⁰ - Миссионерский сборн. при Рязан. Епарх. Вед. стр. 50.

²²¹ - Обстоятельное описание и критический анализ этого издания сделаны Г. Ив. Троицким в Подольск. Епарх. Вед. № 18.

²²² - Вот для образца один из штундистских стихов, взятых нами из сборника, изданного в Таврич. Епарх. Ведомостях №№ 16 и 17. СТИХ 18: С другом я вчера сидел, Ныне смерти зрю предел. О горе мне великое! Плоть мою во гроб кладут Душу же на суд ведут О горе мне великое! Милости не будет там Коль не миловал я сам О горе мне великое! Верна друга нет со мной, Скрылся свет хранитель мой О горе мне великое! Мимо царства прохожу, Горько плачу и гляжу О горе мне великое! Царство горне сизо зрю И прегорько говорю О горе мне великое! Царство свято, дом святой Грешных не приемлешь ты О горе мне великое, Ты прости прекрасный рай Во иной иду я край Вечно не узрю тебя В бездну я низверг себя и проч. Или вот напр. стихотворение (№ 8), единственное достоинство которого чувство безотрадного горя: Ой счастливый я родился, Что досталось мне страдать, Отца, матери лишился, Сам остался сиротой. Горько плачу и рыдаю, Отца своего прошу: Государь мой и отец мой, Сделай мне конец. Уж ты сын мой, дорогой мой, Теперь дело за тобой Когда ты еще был малюткой Тебе писано страдать, И во тюрьмах и во нуждах, И в клеточке сидеть: И на ручках, и на ножках Все оковушки лежат А избранные родочки (?) Не хотят тебя познать. Пришел голос во всю землю, Что Сын Божий на земле. Злые люди и с ножами По бокам его стоят. А Сын Божий горько плачет, (Sic!) И на смерть свою глядит; Всех злодеев ублажает (Sic!) Хочет души их спасти. Это люди не такие О них нечего тужить. А любовь дело благое, О ней надо дорожить. Богу слава и держава, во веки аминь.

²²³ - Вопрос о штунде на 2 миссионерском съезде бывшем в Москве 1891 г. Полтав. Епарх. Вед. № 2, стр. 73:74.

²²⁴ - Полтав. Епарх. Вед. № 2: Вопрос о штунде на втором миссионерском съезде в Москве, стр. 56–57.

²²⁵ - Таврич. Епарх. Вед. № 14, стр. 645–647.

²²⁶ - Киевские Епарх. Вед. № 14, стр. 520:21: из истории штундизма.

²²⁷ - Полтав. Епарх. Вед. № 2, стр. 64.

²²⁸ - Из статьи: «Невменяемость и не противление злу».

²²⁹ - Лицо, выговаривавшее так слово: представление, у нас звали, вместо его настоящего имени: притавление.

²³⁰ - Пишущий эти строки тоже не обладает достодожным произношением.

²³¹ - Впоследствии кандидат нашей Академии и наставник семинарии †.

²³² - Собранных при том со всех концов России и нередко отстаивающих сепаратизм своего местного произношения.

²³³ - Ж. С. стр. 53. Харьк. 1892.

²³⁴ - «Из пережитого». Т. II. стр. 105. М. 1886.

²³⁵ - Этот недостаток Гиляров называет идиокразией, как и вообще он называется в психологии, а может быть и психиатрии.

²³⁶ - Т. е. при жизни Московского митрополита Платона.

²³⁷ - Т. е. воспитанников славяно-греко-латинской Академии.

²³⁸ - «Из Пережит.», *ibid.* 106–107.

²³⁹ - Что касается материальных средств, необходимых для вознаграждения преподавателя декламации, то они не могут быть значительны: 800–900 р. в год – на каждую Академию. Если найдены средства для открытия миссионерского отделения при Казанской Академии с шестью преподавателями, требующего ежегодно (по штату) около 10:000 р. и выпускающего в год по два студента с дипломом: если при Петербургской Академии найдено возможным открыть кафедру «Истории славянских церквей» (3000 р.) – истинную роскошь;

если в Московской Академии находит себе многолетнюю материальную поддержку кафедра естественнонаучной апологетики, то найдутся средства и для кафедры декламации. Казанская и Петербургская Академии получают средства в указанных случаях от Свят. Синода, а Московская – от щедрот Московской митрополичьей кафедры.

²⁴⁰ - История рус. ц. М. 1850, изд. 2-е, ч. 2, стр. 56, примеч. 94.

²⁴¹ - «Alexium hunc, quem inter sanctos colunt Russi, graecae linguae peritum fuisse ac novam versionem adornasse, in ejus vita asseritur (что сей Алексий, чтимый Русскими между святыми, знал греческий язык и составил новый перевод славянский, об этом говорится в его житии). Griesbach, Nov. Testamentum graece. Vol. I, 1796, Prolegom. sect. VII, p. GXXXI.

²⁴² - Рукоп. библ. Моск. дух. акад., сборн. Волокол. № 634, л. 178.

²⁴³ - Евгений, митр. Словарь истор. о цис. дух. чина, I, изд. 2-е, Спб. 1827, стр. 182.

²⁴⁴ - Горский, А. В. Св. Алексий, Митроп. Моск. и всея Руси, в Прибавл. к Твор. св. Отц. 1848, т 6, стр. 94.

²⁴⁵ - Из слова митроп. Филарета, говоренного 12 Февр 1847 г, Слова и речи Филарета, М. М. Ч. 1. М. 1848, стр. 237.

²⁴⁶ - Опис. Син. рукоп. Горск. и Невостр., I, стр. 290.

²⁴⁷ - Вариантами называем такие разночтения славянских списков, которые имеют себе основания в разночтениях списков греческих. Важнейшие варианты греческого текста Новозаветных книг состоят 1) в заменении одних слов и выражений другими, а также в заменении одних грамматических форм другими. 2) в опущениях и прибавлениях и 3) в перестановке слов. Славянский перевод Евангелия и Апостола обыкновенно дословно и буквально следует своему подлиннику. Посему и в славянских списках Новозаветных книг наблюдаются те же явления (варианты), а именно: 1) замены одних славянских слов другими соответственно тем или иным греческим чтениям, а также замены одних грамматических форм другими, 2) опущения и прибавления согласно с греческими списками и 3)

различное словорасположение опять по тем или иным греческим спискам.

²⁴⁸ - Matthaei Chr. Nov. Test graece, t. 1, Wittenborgac, 1803.

²⁴⁹ - Soholz, 1. Nov. Test, graece, vol. 1, Lipsiae, 1830.

²⁵⁰ - Tischendorf, C. Nov. Test, graece, od. octava eritica maior, vol. 1, Lipsiae, 1869.

²⁵¹ - Millii, I. Nov. Test. graecum, ed. secunda, Lipsiae, 1723.

²⁵² - Reineccius, M. Nov. Test. graecum, Weissenfelsae, 1725.

²⁵³ - Перевод собственно не имеет в виду разных греческих чтений и касается тех случаев, когда одно и тоже греческое слово, выражение, форма передается по славянски различно в различных списках, или и в одном и том же списке в разных его местах.

²⁵⁴ - Слова и речи, изд. 2-е, ч. 1. М. 1848. стр. 237.

²⁵⁵ - Там же, стр. 257–258.

²⁵⁶ - Впрочем нерешительные имеются, как напр. число псалмов с надписанием – «песнь ступеней», бросание народом лимонов в первосвященника с среднего двора на внутренний и под. Но все эти трудности легко могут быть устранены.

²⁵⁷ - О рассматриваемой книге проф. Успенского мы надеемся при другом случае дать более обстоятельный отзыв.

²⁵⁸ - Перевод на русский язык сделан впрочем не самим автором.

²⁵⁹ - Κατὰ τῆς Σαμαρίας. вместо: καὶ τῆς Σαμαρίας – Самарийских, как и в Слав.

²⁶⁰ - В тексте: Иеровоам; но это, очевидно, ошибка.

²⁶¹ - В тексте св. Кирилла, как и в некоторых, нет слов: ввергнут подгнетаемые – ὑποκαίονένους ἐμβαλοῦσιν; а вместо: огнени, губителие – ἔμπυροι λοιμοί и Ῥεμμάν или Ῥομμάν стоит: ἔμπυροι λιμοί и Ῥεμνᾶν, хотя в толковании предполагается чтение: ἔμπυροι λοιμοί.

²⁶² - Вместо: ἡνομήσατε καὶ εἰς Γάλγαλα ἐπληθύνετε в тексте Кирилла так: ἡσεβήσατε καὶ εἰς Γάλγαλα καὶ ἐπληθύνετε, но в толковании: ἡνομήσατε.

²⁶³ - В славянском, согласно чтению некоторых древних списков прибавлено: Бог.

²⁶⁴ - Сего ради – διότι в славянском нет.

²⁶⁵ - Собств.: возблистает, ἀναλάμψη. См. толкование.

²⁶⁶ - Здесь ἀποκαταστήσεται, но в толковании ἀποκαταστήσατε.

²⁶⁷ - О предшественнике Феогноста св. Петре – в Январской книжке Богословского Вестника.

²⁶⁸ - Об избрании св. Петром на свое место архимандрита Феодора говорит неизвестный автор первого его жития (готовясь испустить дух, умиравший св. Петр рече преподобному архимандриту Феодору, его же воименова на митрополию: «мир ти, чадо, аз почити хочу»). Киприан, как человек пришлый и не сочувствовавший избранию митрополитов в самой России, умалчивает об этом весьма важном обстоятельстве. Кто такой был архимандрит Феодор, остается неизвестным. Если бы можно было принять уверения летописей, что Даниил Александрович, основав в Москве Данилов монастырь, учредил в нем архимандритию: то следовало бы думать, что Феодор был архимандритом именно этого Данилова монастыря; но сомнительно, чтобы Даниил Александрович учредил в своем монастыре архимандритию. Затем, в северной Руси (кроме Новгорода) были тогда два архимандрита: Владимирский Рождественского монастыря и Ростовский Петровского монастыря; первый был архимандрит именно митрополичий, а второй чужой епархии, почему и представляется вероятнейшим думать на первого. Могло быть, впрочем, еще так, что сам св. Петр перед своею смертью дал сан архимандрита, игумену Данилова монастыря.

²⁶⁹ - Никон. лет. III, 139.

²⁷⁰ - В последующее время над церковью Иоанна Лествичника была устроена колокольня (потому, что на колокольни ходят по лестницам?), от чего она стала называться церковью «Ивана святого под колоколами»; в настоящее время она под колокольной кремлевских соборов, которая от нее получила название Ивановской. В 1326 г. у Ивана Даниловича

на память Иоанна Лествичника (30 Марта) родился сын Иван (Воскрес. лет.): вероятно, что по сему случаю и построена наша церковь.

²⁷¹ - Церковь ап. Петра была построена не как самостоятельная церковь, а как придел к церкви Успения Божией Матери, в которой был погребен св. митр. Петр (с северной стороны. Была построена или потому, что поклонение веригам ап. Петра (16 Января) было, может быть, днем ангела св. Петра, или потому, что придел поклонения веригам находился в Константинопольской св. Софии, см. Паломник Антония по изд. Саввантова, стр. 63).

²⁷² - Ныне – придворный собор Спас на Бору (находящийся во дворе дворца. – В летописях говорится, что при сем и основан был монастырь Иваном Даниловичем; но монастырь упоминается ранее, под 1319 г., в рассказе о привезении в Москву из Орды тела Михаила Ярославича).

²⁷³ - Ныне – Архангельский собор. Существовала ли прежде каменной деревянная церковь архангела Михаила, это составляет вопрос и более вероятно, что не существовала. Никоновская летопись уверяет, что Данило Александрович и Юрий Данилович погребены в церкви архангела Михаила. Но Данило Александрович погребен в Давидовом монастыре, а Юрий Данилович – в церкви св. Димитрия, которая после составляла придел Успенского собора (см. в летописях о построении нового Успенского собора под 1472 г.).

²⁷⁴ - См. первое житие св. Петра, принадлежащее неизвестному. Что еще до прибытия Феогноста, ясно из того, что во Владимире записи о чудесах читал Ростовский епископ Прохор, очевидно, заменявший не прибывшего еще митрополита и во всяком случае умерший до прибытия Феогноста (В некоторых списках жития великим князем называется Иван Данилович, но это ошибка или ошибочная поправка вместо Александр Михайлович).

²⁷⁵ - В Acta Patriarchat. Constantinop. Миклошича, 1:191, и отсюда с русским переводом в Памятниках Павлова, приложи, col. 11.

²⁷⁶ - В Степенной книге читаем: «Аще и мнози беша пресвященнии митрополиты, иже преже (святителя Петра) престол Руския митрополия украшаху, от первого в Киеве граде святейшаго митрополита Михаила и до Максима митрополита, иже соверша житие во граде Владимире, ихже числом 23, – вси же сии пресвященнии митрополиты многи труды и подвиги показаша и многи добродетели к Богу стяжаша и вси поспешением Святаго Духа церковь Христову непорочно сохраниша и слово истинны божественныя благочестно исправиша, и аще тако святии Быша, овии же от них и чудес дарования от Бога приятна, а еще же и получиша небесныя почести кождо противу труду своему: на земли же ни один от них не сподобися получитьи в день памяти их празднества и торжественнаго блаженства, дондеже благоволи Бог прейти и утвердиться Киевской и Владимирской державе в боголюбивом граде Москве, идеже тогда державствова великий князь Иван, рекомый Калита, по отце своем блаженном Данииле Александровиче; и тогда благоволением Божиим прииде во град Москву сий Божий человек, великий во святителях, Петр, с нимже вкупе и Божия благодать совниде, якоже сам пророче и благослови сий Божий святитель, его же и сам Бог прослави паче всех преже его бывших Руских митрополит», – I, 409.

²⁷⁷ - Иван Данилович и другие, бывшие с ним, князья «начата увещевати и молити пресвященнаго митрополита Феогнаста, дабы отлученьем и запрещением связал» Александра Михайловича, – Никон. лет. III, 153.

²⁷⁸ - Литовский митрополит (ὁ Λιτβίδων, Λιτβῶν), упоминаемый в записях Константинопольского патриаршего собора в правление св. Петра, под 1317 г. (см. в статье о св. Петре), упоминается потом в тех же записях под 1327 и под 1329 гг.; под последним годом он называется по имени Феофилом, – Миклошича Acta Patriarchal. Constantinop. I, 143 и 147.

²⁷⁹ - Митр. Феогност отправился из Новгорода в Волынскую землю не позднее Апреля месяца 1330 г.: это видно из рассказа 1-й Новгородской летописи об отречении от кафедры Новгородского архиепископа Моисея и об избрании преемника

ему (Новгородцы, пробыв после отречения Моисеева без архиепископа 8 месяцев, избрали преемника ему в Январе 1331 г., а Моисей отрекся после отбытия Феогноста из Новгорода); оставался Феогност в юго-западной Руси по крайней мере до Сентября 1331 г., ибо 25-го Августа сего года он посвятил во Владимире Волынском Новгородского архиепископа Василия. Что он принимаем был в юго-западной Руси как законный митрополит, это видно, во-первых, из того, что, будучи там, он ставил епископов – Новгородского и еще Тверского; во-вторых, что архиепископа Новгородского он ставил с епископами: Полоцким, Владимирским, Галицким, Перемышльским и Холмским (Новгородск. 1-я лет.). О пребывании Феогноста в юго-западной Руси Никоновская летопись говорит, что он пошел из Новгорода в Волынскую землю, а оттуда пошел в Галич и в Жарову (не можем сказать, какой разумеется город) и пришел во Владимир Волынский, – III, 154 и 155.

²⁸⁰ - Литовский митрополит Феофил упоминается в записях патриаршего собора под 1323 г., а новый митрополит, называемый Галицким, ὁ Γαλίτζης, – из чего и видно, что новый, а не тот же Феофил, – вероятно, только что поставленный, упоминается в тех же записях под 6 Апреля 1331 г., – Миклош. Acta Patriarchal. Const. I, 164. Что новый митрополит был поставлен не на одну Галицию, но и на Литву, это видно из грамот о закрытии Галицкой митрополии 1347 г., о которых сейчас ниже.

²⁸¹ - Летописи о возвращении Феогноста в Москву из его путешествия, начатого с Новгорода.

²⁸² - А если митрополит называется не Литовским, а Галицким, то, может быть, потому, что наружным образом просьба об его поставлении шла от великого князя Галицкого.

²⁸³ - См. хризовул импер. Иоанна Кантакузена от Августа 1347 г. о закрытии Галицкой митрополии, его же три послания в Россию о том же от Сентября того же года и постановление о том же патриаршего собора, состоявшееся в том же Сентябре, в Памятниках Павлова, прилож. col. 13 sqq. В сейчас указанных актах утверждается, что митрополита Галицкого поставил не задолго перед тем низложенный патриарх Иоанн Калека; но так

как в 1331 году митрополит Галицкий был поставлен не Калекою, а его предшественником Исаиею, то это значит, что после смерти митрополита, поставленного Исаиею, был поставлен Калекою другой. Этот другой митрополит при закрытии Галичской митрополии в 1247 г. был жив и на него взводимы были при сем Феогностом, как уже и прежде, какие-то обвинения, в следствие которых патриарх призывал его на суд в Константинополь, см. те же акты и следующую за ними грамоту патриарха к самому митрополиту Галицкому. Под обвинениями весьма вероятно разумеать то обвинение, что митрополит Галицкий оспаривал и освоял у Феогноста Киев. В Никоновской летописи под 1346 г. читается: «Того же лета пресвященный Феогност, митрополит Киевский (и) всея Руси, посоветова нечто духовное с сыном своим великим князем Семеном Ивановичем, и тако послаша в Царьград к патриарху о благословении» (III, 186). Тут, по всей вероятности, разумеется посольство к патриарху с просьбой о закрытии Галицкой митрополии (а также, может быть, с просьбой и о благословении третьего брака великого князя, в который он только что вступил). У Татищева вместо сего: «Преосвященный Феогност митрополит име собор о делах духовных ко исправлению монастырскаго служения и служителей церковных, и уставивша начало года от Сентября 1 числа (что неправда, см. Карамзина IV, прим. 367, и V, прим. 246) и списанию список посла князь великий Симион Иванович со архимандритом Рождественским в Царьград к патриарху, о благословении прося», – IV, 163. Из Татищева сей собор и в Истории иерархии, – I, 264. По известию Греческого историка Никифора Григоры, великий князь Симеон Иванович вместе с другими Русскими князьями прислал императору Иоанну Кантакузеноу большую сумму денег на возобновление упавшей восточной апсиды Константинопольской св. Софии. Принимая, что деньги были посланы именно в 1347 г., не невероятно будет думать об их отношении к закрытию Галицкой митрополии одно из двух, именно – или что они составляли благодарность за это закрытие, или что закрытие последовало в благодарность за них.

²⁸⁴ - Никон. лет., III, 192: «того же лета (1349) прииде (пре)священный Феогнаст митрополит Киевский (и) всея Руси из Волыни».

²⁸⁵ - Летописи о возвращении Феогноста из путешествия в Волынскую землю (Никон. лет. под 1332 г., III, 160).

²⁸⁶ - Чанибек, как замечали мы выше, иступил на ханский престол не непосредственно после Узбека, а после весьма недолгого сидения на нем своего старшего брата Тинибека.

²⁸⁷ - Никон. лет. III, 179. В Новгородской летописи сказано, что наговорили хану на митрополита калантай (напечатано: Калантай). Так как по Гаммеру «калан» значит подать (Geschichte d. gold. Horde, S. 217, прим. 6), то калантай должно значить: сборщики податей.

²⁸⁸ - Наши летописи отзываются о нем: «бе сей царь Чанибек Азбякович добр зело ко христианству, многу лготу сотвори земле Русей», – Никон. лет. III, 209.

²⁸⁹ - О пребывании в Брянске и посещении Новгорода знаем из летописей; о пребывании в Костроме, – из грамоты св. Алексея на Червлёный Яр, напечатанной в I томе Актов Исторических, № 3, и перепечатанной в Памятниках Павлова, № 19.

²⁹⁰ - См. сейчас упомянутую грамоту св. Алексея.

²⁹¹ - Новгородской 4-й, – Собр. летт. IV, 60.

²⁹² - Послесловие напечатано в Сведениях и заметках о мало известных и неизвестных памятниках Срезневского, – приложж. к XXXIV т. Зап. Акад. II., стр. 147, и в Библиологическом Словаре Строева, изданном Бычковым, стр. 2, прим.

²⁹³ - О сборнике, открытом в одной из рукописей бывшей библиотеки Соловецкого монастыря, ныне принадлежащей Казанской Духовной Академии, см. Православ. Собеседник 1867 г., ч. II, стр. 236.

²⁹⁴ - В наших летописях (Никоновск. и Воскресенск. под 1352 г., – первая: III, 198, Степен. кн. I, 484) читается рукописание или духовное завещание Магнуса, в котором он приказывает своим детям и своим братьям и всей земле

Свейской не наступать на Русь вопреки крестного целования; «занеже – говорит король – нам не пособляется», т. е. мы в своих нападениях на Русских не имеем успеха. Рассказав об этих неуспешных нападениях, начиная с того, которое было при Александре Ярославиче в 1240 г., Магнус говорит о себе, что после двух походов на Новгородскую землю он потерпел страшное кораблекрушение, что Шведскую землю после того постигли всякие бедствия, а что у него самого Бог отнял ум, так что он сидел год в палате, будучи прикован к стене железной цепью. Из палаты меня вынял – говорит Магнус – сын мой Сакун, приехав из Норвегии; но когда он повез меня в Норвегию, меня снова постигла буря и я на дне разбитого корабля плавал три дня и три ночи, пока не принесен был ветром под монастырь святого Спаса в Полную реку (Полная река есть Финляндская река Аура-юки, на которой стоит город Абов, см. Исследования Лерберга, Русек, перев. стр. 159). В монастыре Магнус постригся в монахи и написал свое духовное завещание. В этом завещании, не знаем – насколько подлинном, под монастырем св. Спаса разумеется латинский монастырь (находившийся в Абове или выше него на реке). Но монахи нашего Русского монастыря св. Спаса, находящегося на острове Валааме, любители необыкновенных преданий (посещение их острова ап. Андреем), отнесли это к себе и сочинили предание, будто Магнус потерпел бурю в Ладожском озере, будто он спасся в их монастыре, будто у них в монастыре он принял православие, постригся в монашество, окончил свою жизнь и был погребен, см. Истории Иерархии III, 489 fin. (ефр Поездку на Валаам Немировича-Данченко).

²⁹⁵ - См. его в Степенной книге, I, 480, в Софийской 1-й и Воскресенской летописях под 1347 г. В Твери были сряду два епископа Феодора: первый 1330–1342, второй до 1360 г. Если относить послание к 1347 году, под которым оно помещается в летописях, то оно адресовано ко второму Феодору.

²⁹⁶ - Летопись, III, 206, говорит, что в ответном послании патриарха Новгородцам, которое не дошло до нас, содержалось «о проторех на поставлениях и о церковных пошлинах святительских».

²⁹⁷ - Архиепископ Моисей, оставив в первый раз кафедру, постригся в схиму, а правила канонические запрещают архиереям, принимающим схиму, возвращаться к прежнему достоинству, – собора в храме Премудрости пр. 2 (в позднейшее время оно понимаемо было именно о схиме, как о настоящем монашестве, – ответы Константинопольского собора епископу Саранскому Феогносту): нарушение правил канонических и могло иметь своим следствием нарочитое возвышение платы. Впрочем, должно быть замечено, что на показание Никоновской летописи нельзя особенно полагаться: о грамотах патр. Антония в Новгород от 1393 г. летопись говорит, что они были «о проторех и исторех, иже на поставлениях священных» – IV, 255 fin.; между тем в этих, дошедших до нас, грамотах (в Памятнн. Павл. №№ 37 и 38) говорится не о проторях на поставлениях, а о другом (см. ниже).

²⁹⁸ - Hist. Byzant. lib. XXVI, cap. 47, ed. Bonn. p. 114.

²⁹⁹ - Lib. XXVIII, cap. 35, и lib. XXXVI, cap. 31, ed. Bonn. pp. 192 fin. и 516. – О падении апсиды у св. Софии см. Византия Κωνσταντινούπ. I, 511.

³⁰⁰ - Lib. XXVI, cap. 47, и lib. XXXVI, cap. 24.

³⁰¹ - Так называемая Типографская, стр. 96 нач.

³⁰² - Разговоры Платона о законах. Разговор десятый.

³⁰³ - Разговоры о законах. Разговор 10-й.

³⁰⁴ - В свое время в русских газетах извещали, что французский ученый позитивист и безбожник Литтре пред смертью обратился к Богу и что он был достоин такого конца за свою строгую и добродетельную жизнь; но мы не имели возможности проверить этот слух.

³⁰⁵ - Появилось два перевода сочинения Дидона на русский язык: один издан редакцией журнала «Паломник», другой протоиереем Рождественским.

³⁰⁶ - Оппозицию германского рейхстага правительственному законопроекту, которым народные школы отдавались в руки духовенства, канцлер Каприви объяснял неприязнию социалистов и других свободомыслящих партий рейхстага к религии. Это справедливо относительно современных

социалистов, которые, действительно, в большинстве своем или враждебны религии, или равнодушны к ней, но не относительно социализма вообще. Причину провала этого школьного законопроекта нужно видеть не в одной вражде неверующих членов рейхстага к религии, а еще во вражде верующих протестантов против католиков, в несочувствии народа к нолопофильской политике правительства. Германия в большей половине своей – страна протестантская и кормило правления ее держит Пруссия – земля чисто-протестантская. Могли ли члены рейхстага из числа верующих протестантов вотировать за проект, который начальное образование в католических землях империи отдавал в распоряжение католического духовенства, т. е., во власть папы? Такому голосованию препятствовали и вероисповедная рознь между протестантами и католиками, и государственные соображения, так как южно-германские, католические земли с Баварией во главе и доселе еще не слились с северной протестантской Германией и даже питают затаенную неприязнь к Пруссии. Усиливать в них влияние на народ католического духовенства, которое никогда не отказывалось от участия в политических интригах и которое подчиняется главе, живущему вне империи и действующему не за одно с нею, значит поддерживать рознь между католическими и протестантскими частями Германии.

³⁰⁷ - Оценка морализма графа Толстого сделана нами в брошюре: Истинное христианство и гуманизм.

³⁰⁸ - Большое количество библейских мест, сюда относящихся, можно читать в «Камне Вер.» ч. II, стр. 207–214.

³⁰⁹ - «Богосл. Вест.», стр. 130, (грех IV).

³¹⁰ - «Камень Веры», II, стр. 252–3.

³¹¹ - «Кам. Вер.», II, стр. 254–5.

³¹² - В подлиннике подчеркнуто.

³¹³ - Комиссии Духовных Училищ.

³¹⁴ - Подчеркнуто в подлиннике.

³¹⁵ - Подчеркнуто в подлиннике.

³¹⁶ - Подчеркнуто в подлиннике.

³¹⁷ - Подчеркнуто в подлиннике.

- 318 - Подчеркнуто в подлиннике.
- 319 - Подчеркнуто в подлиннике.
- 320 - Подчеркнуто в подлиннике.
- 321 - Подчеркнуто в подлиннике.
- 322 - Подчеркнуто в подлиннике.
- 323 - Беседы, поучения и речи Иоанна, еп. Смоленского. Смол. 1876, стр. 19.
- 324 - Из речи проф. Д.Ф. Голубинского.
- 325 - См. журнал «Вопросы Философии и Психологии», кн. 14–15: Основатель системы трансцендентального монизма.
- 326 - Считаю нужным заметить, что, по свойству имеющихся у вас под руками данных, во всех наших вычислениях имеются в виду не только те монахи, которые приняли пострижение во время своего пребывания в академии, но и те, которые поступили уже монахами, или стали таковыми по выходе своем из академии.
- 327 - См. напр.: Русское Обозрение Сентябрь и Октябрь 1892 г. стр. 224 и 877.
- 328 - Русское Обозрение. Сентябрь 1892 г.
- 329 - Мы не говорим, конечно, о тех, которые, кроме службы в академии, имеют еще должности в Москве.
- 330 - При ответе на вопрос, поднятый автором, нельзя, конечно, опускать из внимания то важное обстоятельство, что из четырех академий все, кроме Московской, находятся в больших городах: в Петербурге, Киеве, Казани. Эти остальные, городские, академии должны своею историею давать твердые данные для суждения о преимуществах пребывания академий в больших городах, а не в таких малых поселениях как Сергиевский посад. Примеч. редактора.
- 331 - Ныне Архиепископ Новгородский.
- 332 - Ныне Еп. Ковенский.
- 333 - Ныне Еп. Туркестанский.
- 334 - Ныне Архиепископ Финляндский.
- 335 - Эта лекция проф. Корсунского представляла собою лишь некоторую переработку той речи, которая была

произнесена им на торжественном собрании Общества Любителей духовного просвещения 19-го Ноября и напечатана после в Декабрьской книжке «Чтений».

³³⁶ - Эта лекция А.И. Введенского напечатана выше.

³³⁷ - При выносе и погребении Д. А. Казанского добрым словом помянули его студенты: Д. Ширяев, Л. Соколов, С. Кулюкин и В. Покровский; а И. А. Малинина – Свящ. С. Бельский, К. Сильченков и Н. Писаревский. Все эти слова и речи, выдержки из которых нами приводятся, напечатаны, по месту происхождения почивших, в Епархиальных Ведомостях: Тульских 1892 г. №№ 23 и 24-й и Калужских 1893 г.

³³⁸ - Автор под первым эдиктом здесь разумеет Галериев эдикт 311 года; но почему же не эдикт Константинов 312 года?

³³⁹ - С воззрениями Зекка можно знакомиться по нашей статье в «Правосл. Обозр.» (1890, т. I): «Новые споры по старому вопросу из истории жизни Константина Вел.» (стр. 86–99).

³⁴⁰ - См. мою статью: «Константин Великий в частной жизни» («Душеп. Чтение», 1886, т. I, стр. 194).

³⁴¹ - Впрочем слич. Архим. Сергия: «Полный месяцеслов Востока», т. II, Заметки, стр. 261.

³⁴² - Жертв в тексте св. Кирилла, как и в некоторых других, опущено.

³⁴³ - По-еврейски מלכ

³⁴⁴ - В еврейском: מלכ. По свидетельству Иеронима, в данном месте Акила имеет как LXX: Μελχόμ (Μολόχ), а Симмах и Феодотион: reges vestri. Еврейскому ל ג ע ד у LXX и Симмаха соответствуют: tabernaculum (σκηνήν), у Акилы: συσκιασμούς, т.е. tabernacula (шатры), а у Феодотиона: visionem, в гекзаплах. τὴν ὄρασιν τοῦ βασιλέως ὑμῶν.

³⁴⁵ - По свидетельству того же Иеронима, Акила и Симмах, принимая еврейское מ'צ за собственное имя божества, оставляли термин, без перевода (Chion); а Феодотион имеет: ἀμάρωσιν (как и Кирилл: σκοτισμός или τύφλωσις), т.е. ослепление, obscuritatem (то же в гекзаплах). Это – собственное название Сатурна, именовавшегося в Египте: 'Ραιφάν или Ρηφάν

или Ρεμφάν. Еврейское название происходит от ׀ ׀ ׀ (пиэль) – статуя, истукан, imago Вульгаты. Толкование же Св. Кирилла и Феодотиона объясняется сближением имени Ῥαιφάν с еврейским глаголом ׀׀׀.

³⁴⁶ - У св. Кирилла, как и в древних списках, нет: εἰς Χαλάνην или Καλύνην; ср. ниже толкование.

³⁴⁷ - Ῥαβά, Ῥαββά = ׀׀׀.

³⁴⁸ - В чем моя вера. Стр. 209–212.

³⁴⁹ - Там же. Гл. 5 и 6, стр. 46–98.

³⁵⁰ - Напр., учение о благодати он считает вредным для нравственной жизни, расслабляющим энергию воли, располагающим к беспечности.

³⁵¹ - Первая и наибольшая заповедь: Господь Бог наш есть Господь единый; и возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею и всем разумением твоим, и всею крепостью твоею. (Мк.12:29:30; Мф.22:36–38; Втор.6:4–5), заключает в себе закон и нравственный, и религиозный, и потому-то она главнее второй, исключительно нравственной, заповеди о любви к ближним.

³⁵² - Мы читали только последние главы из книги «О жизни», помещенные в 13-й части сочинений Толстого, и еще выдержки из нее в сочинении профессора Гусева: «Любовь к людям в учении графа Л. Толстого и его руководителей». Полного сочинения, напечатанного на немецком языке под заглавием: «Ueber Leben». Leipzig 1889 г., мы под руками не имели.

³⁵³ - Она помещена в 13-й части сочинений графа Толстого.

³⁵⁴ - См. отзыв его в Обзоре русск. дух. лит. В письмах к А.В. Горскому Филарет называет Иннокентия как «именующегося знаменитым оратором», «именующегося знаменитым!"" и т.п. (см. письмо № 93). О Филарете же выражается, как о таком, «кого одного надобно слушать». Ср, ibid. № 198. Известно также и мнение самого митр. Филарета о некоторых отдельных проповедях Иннокентия, откуда отчасти видно и мнение об общем направлении Иннокентиева проповедничества. – Такие люди как проф. протоиер. Скворцов,

лично дружественные с Иннокентием, также смотрели на проповеди Филарета, как на перлы церковного слова (см. напр., отзыв его о проповеди о воздержании у Барсова, в. II). Но, кажется, сам Иннокентий не очень ценил проповеди Филарета. Когда однажды Погодин откровенно высказался о какой-то проповеди Иннокентия, как о «наборе слов», то Иннокентий отвечал: «в Москве привыкли к набору слов». Это едва ли не должно отнести к намеку на Филарета.

³⁵⁵ - Взгляд проф. Барсова, в предисловии к материалам для биогр. Иннокентия: «содержание слов Филарета всегда вращается около догматов и вообще (?) учения церкви. Иннокентий вращается главным образом в сфере духовно-нравственных состояний и сердечных движений».

³⁵⁶ - Некоторые примеры того, как беспощадно Филарет доказывал несостоятельность некоторых выражений в проповедях Иннокентия, сделались теперь общеизвестными, см. в письмах к Муравьеву (Киев 1869), в письмах к самому Иннокентию, а также в книге о. Буткевича о Иннокентии. (СПб. 1887).

³⁵⁷ - Свидетельства этого можно встретить во многих официальных резолюциях митр. Филарета.

³⁵⁸ - Различие во взглядах на дело проповеди глав обеих наших школ сказывалось даже и в отношении к печатанию проповедей: поспешность Иннокентия в этом деле и медлительность Филарета. Последний отдает свое слово своему подчиненному А.В. Горскому для проверки в историческом отношении и тогда уже решает печатать.

³⁵⁹ - Несколько рассуждений студентов Москов. Дух. Академии, ч. I, стр. 136–137.

³⁶⁰ - В письме к Макарию, см. Церковный Вестник 1883, № 25, – в полном виде, а также Венок, Погодина, в извлечении.

³⁶¹ - Венок, Погодина, стр. 84.

³⁶² - Это сопоставление можно бы провести далее, указав, как, повторяем, различный образ понимания дела простирался даже до мелочей, в роде того, должно ли проповедовать с аналогом, или без аналога. – Заметим здесь, что термин:

«московская школа» употреблял Иннокентий с явной иронией. (См. Церков. Вестн. *ibid.*).

³⁶³ - В недавно изданной переписке, относящейся к концу двадцатых годов, братьев Ширинских-Шихматовых находим такие свидетельства о своем времени. «Достойное похвалы не оставляют всегда воздавать знаменитым иностранцам многие великие светила нашей церкви», замечает один из корреспондентов: «таков был между прочим недавно угасили (1821) для времени, но еще светлее горящий в вечности преосв. Михаил, который, при всей строгости содержания и исполнения православных догматов, много заимствовал, от писателей иностранных». Здесь указывается также московский протоиерей Другов, как «упражняющийся в переводах с иностранного». См. Жмакина, Материалы для истории русской богословской мысли. СПб, 1890, стр. 134–135.

³⁶⁴ - Филарета, Обзор, под № 130 (изд. 1863). Аарон был учителем московской Академии, и на одном из его переводов м. Платон написал: «я о таковых трудолюбцах радуюся», *ibid.*

³⁶⁵ - Напр., Фотий Спасский, см. Жмакина, биографию Иннокентия Смирнова, в Христ. Чтен., 1884, II.

³⁶⁶ - Обзор, № 178 (изд. 1863). «Во всех словах Амвросия, говорил Филарет, видно, что он знаком был с французскими проповедниками, и по их примеру заботился о блеске картин, но не столько о логической отчетливости и последовательности мыслей; вместо того, чтобы развить мысль логически, он достаточным считает облечь ее в картины, и оказывается, что одно не вполне доказано, другое оставлено вовсе без поддержки; иное выражено слишком резко, другое – слабо» (стр. 220–221). – Этот отзыв можно присоединить как характерно выражающий собою то, что мы выше сказали о гомилетических воззрениях тех людей, которых можно считать выразителями «московской школы». Но из рассуждений того же Филарета можно видеть также и то, куда тяготела и чему симпатизировала московская школа. Эту область симпатий наших духовных предков Филарет Гумилев, выразил словами: «предметы ума», а не одной назидательности, не требующей логической последовательности и обосновательности.

Рассуждая с А.В. Горским о направлении только что основанного журнала: «Творения св. Отцов», Филарет, как мы отчасти упоминали, писал между прочим следующее: «вы думаете, что журнал ваш читают только люди, ищущие только одного назидания, а не предметов ума, потому что покупают священники? Напрасно так думаете! Вы знаете, что нынешние священники наши в состоянии многого требовать и для ума! Пусть назидательность останется преимущественною целью вашего журнала: но не будьте слишком холодны и к требованиям ума. Св. отцы и особенно такие, каков (св. Григорий) Богослов предлагали так много, что, право, не легко поставить под ряд их такую ученость, которая бы стала выше их учености. А вам особенно удобно следовать их направлению. Не говорю о проповедях и статьях назидательных, где некоторые боятся говорить языком ученым, тогда как вовсе не боялся того Богослов (св. Григорий)». (См. Письма в Прибавл. к Твор. св. Отц. ч. 33, стр. 588–589). Не смотря на сознание необходимости некоторого отступления в содержании проповедей от «предметов ума» и в изложении их – от языка ученого, очевидно, что симпатии этого чистейшего выученика митрополита Филарета и представителя «московской школы» – иные, чем симпатии иннокентиевские.

³⁶⁷ - См. Аскоченского, Я.К. Амфитеатров, биографический очерк, Киев, 1857, стр. 112–113. Здесь приведена выдержка из замечательного письма покойного митр. Арсения Москвина (ум. 1876), характеризующая русское проповедничество под влиянием западных образцов. «Наши теоретики, а за ними и проповедники, увлекшись знаменитыми образцами полухристианского запада, слишком далеко уклонились от истинного проповеднического пути, освященного примером и деятельностью мужей богопросвещенных». Вместо прямодушного возвещения истины, проповедники приводили слушателя «в мір отвлеченностей, в котором слушатель с оскорбительной истиной не может встретиться, а если бы случайно как-нибудь и встретился, то имеет все удобство уклониться от нее... Благодарный за пощаду слушатель не оставался в долгу: он восхищался искусством проповедника.

Отсюда выходило, что проповедник торжествовал, а истина страдала». Ср. выше свидетельство Смирновой о чтении иностранных проповедников в светском обществе. Таким образом, на эти влияния подозрительно смотрели не одни строгие аскеты, как Фотий Спасский, а и другие.

³⁶⁸ - Буткевич, Иннокентий, стр. 25.

³⁶⁹ - У Барсова, в. I. № 27.

³⁷⁰ - О подражании в проповедях студенческих Массильону преосв. Макарий говорит: «четыре проповеди, написанные в высшем отделении Академии, свидетельствуют, что Борисов отчасти находился под влиянием Массилиона», хотя конечно «с другой стороны обнаруживают в авторе высокое самобытное дарование» (Венок на могилу Инн. стр. 23). То же повторяет о. Буткевич.

³⁷¹ - У Барсова, в. II. Кочетов заключает свое письмо так: «простите великодушно, что я заговорился с такою откровенностью». – Как продолжение этого влияния в предшествующую эпоху, можешь быть должно признать следующее свидетельство преосв. Макария о самом себе (в 1842 году): «начал учиться (по приезде в Петербург) говорить по-немецки: здесь по воле высшего начальства будут учить всех студентов говорить по-французски и по-немецки» (см. письмо к Протопопову, Церковн. Вестн. 1883, № 8).

³⁷² - Венок, стр. 26.

³⁷³ - Аскоченский, стр. 131.

³⁷⁴ - Венок. стр. 27. То же свидетельствуют и другие воспоминатели об Иннокентии, воспоминания которых находятся в указанном издании.

³⁷⁵ - О внимательности к проповедничеству тогдашнего (с 1837) митрополита киевского Филарета Амфитеатрова см. арх. Сергия – биография Филарета, Казань, 1888, т. II, стр. 194 и другие.

³⁷⁶ - Буткевич, стр. 67.

³⁷⁷ - Аскоченский, ук. сочин. стр. 133–135.

³⁷⁸ - Например, в изданных у Барсова, вып. I, № 16:18. Ср. № 5. Здесь вообще говорится о восхищении, умилении и т.п., с

которым читались проповеди Иннокентия.

³⁷⁹ - О. Буткевич в своей книге об Иннокентии, выписывая подлинные слова пр. Макария, составляющие характеристику умственного облика Иннокентия, ставит Макарию знаки вопросительные и восклицательные в тех местах, где Макарий позволял себе заметить, что этот талантливый человек «не мог произвести и не произвел эпохи в науке» собственно: не наука, а искусство человеческого слова – «вот его истинное призвание». И чтобы наказать Макария за это, о. Буткевич хочет потом обратить в какое-то прозвище Макарию его звание ординарного Академика. «Один из ординарных Академиков так отозвался». «Но как ученый Академик сам не заметил"... «Зачем было ординарному ученому Академику»; «наш ученый Академик забыл про многое»; «не будь Иннокентия, не было бы нашего ученого Академика, по крайней мере такого(?) ученого, каким мы его знаем в области нашей науки», и т.п. Последние слова, сопровождаемые точками-точками, выражают конечно намерение на что-то намекнуть и что-то недоговорить о Макарии. Впрочем, о. Буткевич, почему-то имени Макария не называет. – О книге о. Буткевича можно сказать, что это новый род биографической литературы, народившийся в последнее время, едва ли не самым лучшим образцом которой может служить книга г. Палимпсестова о том же Иннокентии. О. Буткевич и г. Палимпсестов хотят непременно разделить всех людей на две категории; хороших и дурных: первые – это те, кто отбрасывает все, что говорило в каком-либо отношении не в пользу Иннокентия; а вторые – кто позволяет себе видеть в личности и творениях знаменитого оратора и некоторые недостатки. Основание этому положил еще, конечно, Погодин, который заявил «о легкомысленных и опрометчивых судьях», ставивших в осуждение Иннокентию всякое неосторожное изречение. Но Погодин все-таки заявлял, что он не верит в абсолютное земное совершенство, и предполагает, что у Иннокентия были свои недостатки. Гг. же Палимпсестов и Буткевич, сообщая в своих книгах и такие факты, забыть которые чем скорее, тем лучше, и лучше для славы предмета их воспоминаний, хотят заставить мысль читателя принимать

эти факты как плоды величайшей благодати и мудрости. К несчастью число «злых» людей по квалификации биографов Иннокентия нарастает все более и более: с разработкой исторического материала к таковым приходится причислить, кроме Филарета московского и Филарета Гумилевского, Филарета Амфитеатрова, Хомякова, а в самое последнее время – даже митрополита Арсения Москвина (см. Русск. Арх. 1892).

³⁸⁰ - См. предисловие к Словам преосв. Димитрия, т. I, изд. 1885, СПб стр. XIX.

³⁸¹ - См. указ. сочин. арх. Сергия, т. III, 194. Ср. Буткевич, стр. 197.

³⁸² - Ibid. 199. Аскаченск. стр. 7. Сопоставляя упадок административного влияния Иннокентия с началом отрицания западных образцов и началом поворота взоров к отеческой проповеди, мы не хотим сказать, что влияние Иннокентия и направление, по которому он влиял на тех, на кого приходилось влиять, были так сказать противоотеческие и исключительно западнические. Но если это не было в положительном смысле, то, не удивительно, если это оказывалось достигаемым путем чисто отрицательными. Так Аскаченский в биографии Амфитеатрова подробно описывает преобразование им, Амфитеатовым гомилетической науки в тридцатых годах в смысле; поворота от «западного красноречия к папистическому. Но подлинные памятники гомилетической науки, сохранные до сих пор, не оттеняют здесь какого-либо особенного участия Иннокентия, а скорее представляют собою материал, из которого можно заключить, что в указанном смысле влияния и содействие исходили из другого источника. Конечно, как бы уже принято все совершившееся в киевской Академии в тридцатых годах относить к влиянию Иннокентия (см. Буткевич, стр. 66). Однако и Амфитеатов в сохранившейся академической лекции (Аскач. стр. 129–130. Лекция относится к 1834 году), употребляя все усилия, чтобы оттенить и осязательно представить то, сколь благотворны для дела проповедничества мероприятия и личный пример Иннокентия, тем не менее указывает на значительную долю влияния другого наставника – Иеремии (в последствии еписк. нижегородского), и

именно в том направлении, которое в памятнике характеризуется так: «важнейшая выгода им (т.е. Иеремией) завещанная вам (т.е. студентам) есть истинно благочестивое настроение... Дух древний и чистый, коим жили и управлялись подвижники первых веков христианства – этот дух управлял действиями вашего начальника (Иеремия был инспектором). Он старался перелить его в ваши сердца, поселить в вас охоту и вкус к чтению писаний отцов церкви, к чтению Слова Божия... Следовательно, он преподавал вам самое нужнейшее в деле проповеднического служения». Результаты этих усилий, однако, по-видимому были не велики: «поучения (учащихся в первой половине тридцатых годов) бедны Словом Божиим... Не заметно влияния от чтения знаменитых учителей церкви... Некоторые любят вставлять места из отцов; но эти вставки ничего более не показывают, как только случайное недавнее чтение по нужде, а не питание оным чтением. – Это свидетельство, но нашему мнению, должно быть принимаемо во внимание также и тогда, когда биографы Иннокентия уверяют читателей, что под его влиянием проповедничество среди учащихся процвело: трудное это дело, чтобы в 5–10 лет под влиянием одних поощрительных, хотя и властных слов, процвело то, что требует упорного всестороннего материального труда, а не одной формальной выправки, хотя, конечно, киевским преданиям русское проповедничество обязано весьма много. – Здесь кстати позволим себе считать не совсем беспристрастным отзыв проф. Знаменского (Ист. Каз. Акад. II), что киевское красноречие это – «красноречивый памятник старинной риторики в приложении к церковной проповеди», и что неуспех гомилетики в Казанской Академии в сороковых годах должно объяснять тем, что в Казанской Академии с самого начала (т.е. с 1842 года) благоприятную постановку получила словесность.

³⁸³ - Опыты сочинений, Москва, 1892, стр. 130.

³⁸⁴ - См. Слова, изд. 1848:1. 263.

³⁸⁵ - Вопрос о различии катехизического учения, как учения всенародного, от области богословия есть один из трудных вопросов. Его касались наши катехеты прошлого столетия, как

напр. митр. Платон. Платон пытался решать этот вопрос на основании принципа разделения истин на истины необходимый для спасения, и на истины, ведение которых для спасения не составляет необходимости, иначе – спасение возможно и без ведения таковых. Последние и составляют собою предмет научного богословия, а первый – собственно всенародного научения, катехизиса. Как известно, близкое к этому понятие заключается и в катехизисе м. Филарета, – в определении самого катехизиса, как «наставления в вере, преподаваемого всякому христианину для благоугождения Богу и спасения души».

³⁸⁶ - «Храм издревле называется училищем христианского благочестия». (Сл. и речи произн. в Вильне, стр. 99).

³⁸⁷ - Отношение к жизни земной с точки зрения последних целей существования человека и с точки зрения христианской у Макария несколько иное, чем у большинства проповедников. С этим вопросом мы еще встретимся.

³⁸⁸ - Слова и речи, произнесенные в Вильне, СПб., 1890, стр. 16.

³⁸⁹ - Ibid. стр. 73.

³⁹⁰ - Ibid. Ср. также слова и речи, изд. 1891, стр. 229–230 (одна из тамбовских проповедей): «христианский храм есть по преимуществу училище благочестия».

³⁹¹ - Ibid. 94.

³⁹² - Ibid. 98.

³⁹³ - Ibid. 100–101.

³⁹⁴ - В проповеди на Преображение, сказанной в 1870 году, он говорит, «о каком свете, братие, молимся мы (ныне, тропарь Преображению)? Разве еще не воссиял для нас свет Христов? Благодарение Богу!» скажете вы: «для нас, чад церкви православной, свет Христов воссиял вполне». По истине так: в церкви православной он сияет во всей своей полноте и чистоте. Но посмотрите вокруг себя на отдельные лица. Сколько между нами людей, в души которых едва-едва пробивается этот спасительный свет, которые по своей простоте, необразованности, безграмотности, едва знают самые коренные

истины христианства» (Ibid. стр. 55–56). – Очевидно, и здесь повторяется мысль, что школа, грамотность, просвещение не составляют еще сами по себе противодействия достижению задач христианства.

³⁹⁵ - По мысли Григория Богослова в христианстве не так: «скудный в слове и знании, опирающиеся на простых речениях и спасающийся на них, как на малой ладье, выше борзого на язык, который доверяет доводу ума, а крест Христов, который выше всякого слова, упраздняет силою в слове».

³⁹⁶ - В известной книге о должностях пресвитеров читаем: «невозможно, чтобы учение не было пред тайнодействием (вообще) первейшим: тайны бо без веры тому, который тайну приемлем, ничто же пользуют; вера же не бывает без проповедующего».

³⁹⁷ - Проповеди виленск. стр. 56–58. Ср. стр. 86–87: «сами избранные ученики Господа, слышавшие Его учение непосредственно из уст Его, иного не понимали, другое понимали не верно», доколе не сошел на них обетованный Дух истины.

³⁹⁸ - В эпоху юности Макария мы встречаем у него мнение бесспорно смелое, но показывающее, как мысль Макария работала над примирением с одной стороны положения, что для спасения необходима вера, которая во всяком случае выдвигает вопрос о слышании и познании, а с другой – вопроса о том, возможно ли спасение тех, которые не могли иметь познания, и следов, веры: это – в его, сочинении о том, «спасутся ли язычники, не верующие в И. Христа?». Молодой мыслитель пытается найти путь к решению этого вопроса в предположении или по крайней мере в допущении возможности утвердительного ответа на следующий вопрос: «почему не допустить, чтобы язычник в вечности, при развитии своего ума и воли, не узнал наконец Иисуса Христа и не уверовал в него». Или, «почему не сказать, что Христос, проповедавши свою религию на земле, перешел в вечность, чтобы там проповедовать ее?». «Христос и умер, и воскрес не для того только, чтобы царствовать над живущими, но равно и над умершими. Но его царство – благодатное, в котором устрояется

человеческое спасение. Следовательно, и умершим как живущим, Христос расточает дары Свои для их спасения». Указав на (1Пет.4:6), Макарий продолжает: «значит и за гробом возможно для язычника покаяться, креститься (!) в И. Христа и усвоить себе Его заслуги. И кто поверит, чтобы Сократ, Платон и им подобные до сих пор не были христианами? – чтобы Сократ, так усиленно искавший истины здесь, и там не отыскал ее? Жить столько веков и действовать, действовать и не усовершиться, это что-то вовсе непонятное. Христос сходил во ад проповедовать только современникам Ноя: почему это? Потому что современники Ноя, прежде всех вступившие в область вечности и более других развивавшиеся, преимущественно готовы были принять проповедь Спасителя"... «У Бога всего много; есть средства спасти и язычников» (см. Опыты сочинений, стр. 84–87). – Пусть эта гуманнейшая гипотеза несостоятельна с точки зрения догматической; но это, повторяем, показывает, что от юности Макарий не обнаруживал склонности к исключительности: сердцу его была бы не понятна такая исключительность; точно также, вероятно, было бы для него не понятно заключение дара спасения в зависимость единственно от слушания или не слушания проповеди. Но иное дело, разумеется, когда мы будем иметь в виду проповедь в отношении, так сказать, к нормальному порядку земной церкви, к экономии спасения установленной, и установленной также не по человеческим выдумкам: оспаривать важность проповеди с точки зрения того, что «у Бога (и без проповеди) всего много» в качестве средств, и по идеям Макария, как увидим, невозможно. – Заметим попутно, что эта величайшая гуманность в отношении к вопросу о средствах спасения, обнаруживавшаяся так рано у Макария, но никогда и позднее не переходившая в латитудинаризм, является у него общей с одним из замечательнейших (но, кажется, мало оцененных еще) наших проповедников, разумею преосв. Иринарха, бывш. Рязанского († 1873). Иринарх в своих катехизических беседах не обходит вопроса о судьбе умерших без крещения детей христианских родителей, а рассуждает об этом так: «можно ли поверить, чтобы сердце Иисусово,

исполненное любви и сострадания к людям до того, что для исхищения величайших грешников из ада пролило кровь Свою на кресте, изменило тотчас свой нужный и сострадательный характер и заключило вход в небо твари наименее виновной из всего человеческого рода, единственно потому, что она вышла из сего мира, не имев возможности омыться водою по известному обряду?» (Поучит. слова, Москва, 1868, ч. 1. стр. 336–337).

³⁹⁹ - Слова и речи. изд. 1891, стр. 549:551.

⁴⁰⁰ - Слова и речи, изд. 1890, стр. 18.

⁴⁰¹ - Ibid. 668 и др.

⁴⁰² - Любопытно здесь сравнить опять мнения некоторых других проповедников по вопросу о значении научения в христианстве. Преосв. Иринарх (ibid. 327:336) считает просто анабаптизмом то положение, что «никто не должен быть крещен прежде, нежели будет наставлен в евангельской вере», или как он в другом месте выражается «в христианстве, – если принимать это положение безусловно, как правило Церкви для всякого случая и для всякого времени. Правда, знаменитый проповедник здесь ведет полемику против применения этого положения в отношении к вопросу о крещении детей, и против обоснования отрицающих крещение детей на словах Господа (Мф.18:19). Но ведь обыкновенно этим местом пользуются и гомилеты в доказательство важности проповеди, как акта, предваряющего вступление в церковь или ему споспешествующего, и на нем основывают необходимость научения именно в предначинательный момент возбуждения и зарождения веры. И стало быть, если уже ложно положение анабаптистов: «никто не должен» и проч. для обоснования вывода, делаемого ими, т.е. для отрицания крещения детей, то едва ли последовательно будет сохранять за этим положением силу и для обоснования необходимости научения взрослых, как условия вступления в церковь: оно должно бы быть признано несправедливым и здесь. Между тем, мнение другого из наших богословов, митр. Михаила Десницкого, склоняется к тому, что научение важно именно как условие вступления в церковь: в своих катехизических собеседованиях Михаил рассуждал: «все

первенствующие христиане так ревностно старались о просвещении людей Словом Божиим, что без познания христианского учения, без разумения Закона Божия и не без некоторых опытов, без показания на самом деле в добродетелях познания своего, не допускали к таинствам, и не принимали в сообщество свое» и проч. (Беседы, изд. 1825, т. VII. стр. 16–17).

⁴⁰³ - Это – западные энтузиастические общества квакеров и др., отголоски учения которых, как известно, проникали и к нам. Заметим здесь, что на это намекал покойный А.В. Горский в слове надгробном митр. Филарету: «являлись искушения самообольщенного мудрования проложить каше то свои пути ко внутреннему соединению с Богом, помимо пути, указуемого церковью».

⁴⁰⁴ - Слова и речи, 1891:553.

⁴⁰⁵ - Златоуст в беседах о священстве, как известно, между прочим занимается решением вопроса о том, нужны ли слова, т.е. устная проповедь, когда есть дело, т.е. научение жизни.

⁴⁰⁶ - Гомилетика Амфитеатрова, § 12.

⁴⁰⁷ - Слова и речи, 1891:343–345.

⁴⁰⁸ - Ibid. 230.

⁴⁰⁹ - Пропов. московские, стр. 13. Ср. Слова и беседы, 1891, стр. 698–699.

⁴¹⁰ - Опыты, стр. 72.

⁴¹¹ - Слова, 1891, стр. 196–197.

⁴¹² - Много лет спустя Макарий, как мы уже замечали, повторяя сущность этих мыслей в академической церкви, говорил, что «в непостижимых истинах Откровения одними естественными средствами мы убедиться не в состоянии вследствие чего спасительная вера и называется даром Духа Святого» (Слова моск. стр. 18). Если – убедиться не в состоянии: то возможно ли утверждать, что мы в состоянии убедить, и потому – признать проповедь средством самодовлеющим?

⁴¹³ - «Чрез веру мы как бы отверзаем нашу душу для принятия божественных сил и для их спасительных в нас

действий», а при неверии – «душа наша остается как бы замкнутою для этих действий», Слова, 1891, стр. 273.

⁴¹⁴ - Слова москов., стр. 3.

⁴¹⁵ - Ibid.

⁴¹⁶ - Эта же мысль превосходно и образно раскрыта в одной из проповедей преосв. Никанора.

⁴¹⁷ - Слова вилен., стр. 34–35.

⁴¹⁸ - Себя самого на кафедре называет «учителем веры Христовой». Слова, 1891, стр. 452:454. Ср. стр. 306 о самом установлении церкви для того, чтобы она изъясняла нам истины Откровения и оберегала нас от всяких заблуждений».

⁴¹⁹ - Слова москов. стр. 3. Ср. Слова, изд. 1891, стр. 417, где говорит, что цель вообще пастырского служения (следов. и цель проповедания) есть вечное спасение, чем отчасти предугадывается и вопрос о содержании проповеди. – Цель пастырского служения, конечно, есть осуществление целей церкви; цель же церкви, как было упомянуто, Макарий в истории церкви определяет, как «воспитание людей в вере и благочестии, достигаемое» богодарованными средствами в том числе учением (Истор. русск. церкви введ. к I т.).

⁴²⁰ - Ср. о том же стр. 272. У Макария, как увидим далее, это отношение проповеди к Откровению не обозначает, однако обязанности проповедника совершенно безразлично относиться к земной, действительной, человеческой жизни.

⁴²¹ - Догмат. Богосл. ч. V. стр. 64–65.

⁴²² - Ibid. ч. IV, стр. 322.

⁴²³ - Слова, 1891:232.

⁴²⁴ - Слова и речи, изд. 1891, стр. 452–458.

⁴²⁵ - Вот образцы историко-гомилетических замечаний Макария: приспособление ко времени и обстоятельствам считает хорошою чертою в проповедничестве Луки Жидята (Истор. русск. церк. т. I, стр. 123, ср. стр. 126, где ревность пастыря этого видит в том, что он «хотел напутствовать своим словом во всех обстоятельствах жизни». Сочувственно относится к главным качествам слова Златоуста: к общедоступности и к преобладанию практического направления

(Ibid. т. III. стр. 100). А вот отзыв его о проповедничестве Кирилла Туровского: «отдельные места есть весьма хорошие, и даже прекрасные; но целого, вполне выдержанного и совершенного слова нет ни одного». Притом у Кирилла «довольно искусственности и изысканности, как в сочетании мыслей, так и в выражениях. Следовательно, продолжает Макарий, в них не достаёт двух самых главных свойств проповеди: общедоступности и нравственного преобладающего направления (Ibid. стр. 105:107). В проповедях Феодосия печерского находит «тон часто обличительный, но вместе глубоко наставительный». Так как в основе критического суждения о проповеди должен, конечно, лежать уже готовый определённый взгляд на проповедь; то, очевидно, взгляд Макария на проповедь, лежавший в основе приведенных суждений, был такой: первый вопрос, предъявляемый к проповеди, есть тот, отвечает ли она индивидуальным условиям своего времени и места, мерой чего, конечно, прежде всего и служат – способ постановки в проповеди нравоучения и степень доступности ее для действительных слушателей. С точки зрения такого понимания проповеди понятными становятся и другие суждения Макария о древнерусской проповеди. Так он беспристрастно устанавливает тот факт, что наша древняя Русь, даже доходя до епископа, не была учительна в условном смысле слова, именно чрез сказывание проповедей: «тогдашние владыки наши не все в состоянии были сами от себя поучать народ истинам веры» (Истор. V, 257), т.е. поучать живым устным словом. Об эпохе XV-XVI Макарий говорит, что не только священники, но и сами епископы «не имели ни обыкновения, ни способности говорить в церквах собственные проповеди, а только читали готовые поучения древних учителей и жития святых» (Ibid. VII, 12). Оттого, говорит он, «мы почти не встречаем составленных тогда у нас слов и поучений, догматических и нравственных, которые произносились бы в церквах: сочинять слова и поучения об истинах веры было не под силу нашим тогдашним пастырям по степени их образования» (ibid. 143–144). Вообще Макарий представляется в своих замечаниях о древне русской проповеди и о состоянии

проповедничества таковым, что знаменитого историка не трудно иным будет отнести к хулителям древнерусского строя церковной жизни по колику здесь выступает вопрос и о проповедничестве (ср. также замечания о проповедничестве Филолога Черноризца, слова коего, по Макарию, «не мало содействовали к усилению и без того уже господствовавшего у нас многословия», Ист. *ibid.* VII, 424). Но очевидно, иначе к древнерусскому проповедничеству, в его сохранившихся памятниках, Макарий и не мог отнестись, коль скоро справедливо, что есть различие между проповедью в собственном смысле и сочинениями, читаемыми за проповедь.

⁴²⁶ - Слова, изд. 1891:643–644.

⁴²⁷ - В конце пятидесятих годов начались в газетной литература выходки против духовенства и духовного образования. Начало этому положено в тогдашнем «Журнал землевладельцев» статьей, встревожившей духовной сферы своим беспримерно наглым тоном. О ней – в последствии.

⁴²⁸ - *Ibid.* 637.

⁴²⁹ - *Ibid.* 669–670.

⁴³⁰ - *Ibid.* 542–543.

⁴³¹ - *Ibid.* стр. 543–544.

⁴³² - Люди, имевшие дело с историей проповедничества, согласятся, что вопрос этот в практике является не только вопросом действительным, но и не без споров решаемым. Так у нас даже такой проповедник, как известно, совсем не склонный иметь дело с воображаемыми фактами, как Иоанн Соколов, в конце пятидесятих годов, заводил речь (с кафедры) о том, что «духовенство имеет право и обязанность поучать общество с кафедры, судить его нравы» и проч. (См. Прав. Соб. 1859, I, стр. 102) и – полемизирует по этому вопросу!

⁴³³ - Слова, изд. 1891:62–63.

⁴³⁴ - *Ibid.* 662.

⁴³⁵ - *Ibid.* 666–667. Ср. 294 и д.

⁴³⁶ - *Ibid.* 433.

⁴³⁷ - Примеры: «из слов отца верующих (Авраама, в притче о Лазаре) мы можем выводить для себя такого рода уроки»

(Слова, *ibid.* 266), то есть нравственные тезисы, которые и раскрываются в проповеди. То же – стр. 316, где уроком называет совокупность выводов из всей проповеди; и нельзя сказать, чтобы эти уроки были мало приложимы к жизни; таков урок: «будем! заботиться, чтобы даже в минуты тяжких искушений сохранялся в нас хоть один луч рассудка». То же – стр. 346–347. Или – урок о том, «как мы должны вести себя по отношению к болезням», стр. 356.

⁴³⁸ - *Ibid.*, 378.

⁴³⁹ - *Ibid.* стр. 232.

⁴⁴⁰ - Кроме официальных известий об этом, любопытны взгляды покойного митр. московского Иннокентия на участие Макария в этом деле: А.В. Горскому, как члену Комиссии по преобразованию Духовно-учебн. заведений, м. Иннокентий советовал держаться стороны Макария. См. Приб. к Твор. св. Отцов, ч. XXXV, стр. 259.

⁴⁴¹ - Душен. Чтен. 1882, II. стр. 339.

⁴⁴² - Прав. Обозр. 1888, № 5–6, стр. 7 (воспом. о. архим. Григория).

⁴⁴³ - *Ibid.* стр. 18:21.

⁴⁴⁴ - Митрополит Михаил (Десницкий), например, признавал высокую силу действия и за чтением печатного слова и потому почитание своих слов считал актом или родом служения проповеди. «Ибо хотя устное слово живо слушающими на тот раз ощущается, когда произносится, но после удобно и забывается. Часто же чтением повторяемое сильно душ касается, глубоко в сердца напечатлевается... Письменные, печати преданные наставления, могут служить и воспоминанию всего того, что прежде было говорено и слышано, могут более укоренить и утвердить те христианские истины, которые устным учением были предлагаемы, могут более действовать и сильнее побуждать к перемене жизни... А таким образом и печатные поучения и чтение оных (а стало быть и издавание их!) равномерно могут быть полезны и назидательны» (Беседы, т. VII, изд. 1856, стр. 6–7). Но очевидно, и по мнению Михаила, что значение книги поучений – все-таки вспомогательное, и

книга не может вытеснить из церкви устное слово; последнее в служении проповедническом должно предшествовать первому и потому не должно думать, что мы будем когда-нибудь иметь право изъять проповедь живую из обязательных средств церковного учительства, заменив ее руками наборщика.

⁴⁴⁵ - Проповеди московск. стр. 68. Ср. проповедь в Вильне (45), где отказывается подробно перечислить все виды любви – в краткой беседе церковной.

⁴⁴⁶ - Например: нужно ли ставить низко священника, который внебогослужебных бесед не ведет, но за то регулярно и усердно учит при богослужении или в школе?

⁴⁴⁷ - Слова, изд. 1891, стр. 146.

⁴⁴⁸ - Ibid. 146–147.

⁴⁴⁹ - Слова моск. стр. 66. Сравни также Слова, стр. 153.

⁴⁵⁰ - Ibid. стр. 169.

⁴⁵¹ - Ibid. стр. 186–188.

⁴⁵² - «Прошу и умоляю не говорить никаких речей ни прежде, ни во время, ни после погребения моего. Если и при тусклом свете Истины, коим я водился в жизни моей, мне тяжело было слышать похвальные речи и приветствия; то как я должен буду мучиться там, где – Сама Истина, слыша похвалы незаслуженные. Но если кому будет угодно сказать слово в общее назидание, то прошу такового сказать слово из текста: «От Господа исправляются человеку пути его», с указанием на меня, кто и где я был – кем и где я скончался, – во славу Богу, но без всяких мне похвал». См. Творен. Иннокентия, т. I. Москва, 1886, стр. 306.

⁴⁵³ - Разумею посмертное издание 1873–1885 года в Москве, каковое издание, однако все же нельзя назвать полным собранием; ибо некоторые проповеди остались неизвестны издателям и не вошли в это издание, доселе; оставаясь в рукописях.

⁴⁵⁴ - Кроме известных из прежнего времени и опубликованных в разное время по смерти митрополита Филарета отзывают Г.П. Павского, Ф.А. Терновского и других, см. и за последнее время во 2 томе Словаря гравированных

портретов Ровинского (Спб. 1889), в № 9 Русской Старины за 1892 г. стр. 710 и дал. и др.

⁴⁵⁵ - См. Письма м. Филар. к архим. Антонию, II, 412. Москва, 1878.

⁴⁵⁶ - Обстоятельно мы ответили на неблагоприятные отзывы о м. Филарете; отзывы в речах, произнесенных в собрании Общества любителей духовного просвещения 19 ноября и в Московской Духовной Академии 26 ноября 1892 года.

⁴⁵⁷ - См. такие отзывы напр. у Ровинского и у Толмачева в упомянутых изданиях Словаря и Русской Старины.

⁴⁵⁸ - Эти акты можно видеть собранными под № 29 дел архива учрежденного Собора Троице-Сергиевой Лавры за 1808 год, где об этом просто сказано, что Дроздову наречено, при пострижении имя Филарета.

⁴⁵⁹ - Имя Филарет (греч. Φιλάρετος и значит любодобродетельный, любитель добродетели, добролюб.

⁴⁶⁰ - Письма м. Филар. к родным, стр. 9. Москва, 1882.

⁴⁶¹ - Там же, стр. 29.

⁴⁶² - Там же, стр. 40. Разумею отказ от вступления на должность приходского священника, с которою необходимо сопряжено вступление в брак.

⁴⁶³ - См. там же, стр. 60.

⁴⁶⁴ - № 29 дел архива Троице-Сергиевой Лавры за 1808 год. Известно, что и митрополит Платон, на вопрос Императрицы Екатерины II о причинах, побудивших его вступить в монашество, отвечал, что он вступил в это звание «по особой любви к просвещению». См. его автобиографию, стр. 19. Москва, 1887 г.

⁴⁶⁵ - Самый двухлетний промежуток этот последовал единственно по молодости лет Дроздова, почему даже и в 1808 году митроп. Платон, в своем ходатайстве пред св. Синодом о дозволении постричь его в монашество, счел нужным прибавить ему лет.

⁴⁶⁶ - Письма м. Филар. к родн., стр 94.

⁴⁶⁷ - Там же, стр. 96.

⁴⁶⁸ - Письмо это, нигде доселе не напечатанное, впервые нами обнародовано по подлиннику, снятием точной копии с которого мы обязаны владельцу оно́го, редактору Тульских Епархиальных Ведомостей, протоиерею А.И. Иванову.

⁴⁶⁹ - Письма м. Филар. к родн., стр. 92.

⁴⁷⁰ - Там же, стр. 106–107.

⁴⁷¹ - № 29 дел архива Троицк. Лавры за 1808 г.

⁴⁷² - Там же. В 1807 и 1808 годах В.М. Дроздов исполнял при митр. Платоне должность иподиакона. См. Письма м. Филар. к родн. стр. 87:89.

⁴⁷³ - См. А.А. Титова, Рукописи принадл. И.А. Вахрамееву, вып. III, стр. 297. Сергиев Посад, 1892.

⁴⁷⁴ - Скончавшемуся в 1824 голу в сане архиепископа Ярославского.

⁴⁷⁵ - См. Сушкова, Записки о жизни и времени м. Моск. Филарета, стр. 62. Срав. Письма м. Филар. к Высоч. Особ. и друг. лиц. II, 103 и 147. Тверь. 1888.

⁴⁷⁶ - Письма м. Филар. к наместн. Серг. Лавры архим. Антонию, ч. II, стр. 447. Москва, 1878.

⁴⁷⁷ - См. там же, ч. IV, стр. 479. Москва, 1884. Срав. стр. 134:370. Срав. также Письма его же к Высоч. Особ. и друг. лиц. II, 42:53–54 и др.

⁴⁷⁸ - См. напр. Собр. мн. и отз. м. Филар. т. доп. стр. 49; Прав. Обзор. 1867, XXIII, 158 и др.

⁴⁷⁹ - Сочин. м. Филар. V, 510. Москва, 1885.

⁴⁸⁰ - См. там же, стр. 61.

⁴⁸¹ - Письма м. Филарета к родн., стр. 399.

⁴⁸² - Только изредка что-либо необычайное нарушало такой порядок почтения митрополита Филарета к дню его Ангела, как например, в 1862 он должен был, по его собственным словам, «сделать приятное исключение», – принять Высокую Посетительницу, в то время юную Великую Княжну Марию Александровну, ныне Герцогиню Единбургскую, прибывшую к нему с приветствием и подарками от Августейших Родителей

своих и от себя. См. Письма м. Филар. к Высоч. Особ. и др. л. II, 147.

⁴⁸³ - Сушков, упом. соч., стр. 62.

⁴⁸⁴ - Там же, стр. 290. Срав. Письма м. Филар. к архим. Антон. I, 381. М. 1877.

⁴⁸⁵ - Из письма к архим. Афанасию от 23 ноября 1827 года. Ом. Приб. к Твор. св. Отц. 1886, XXXVIII, 361.

⁴⁸⁶ - Из письма к тому же лицу от 22 ноября 1829 года. См. там же, стр. 391.

⁴⁸⁷ - Например, еще: «В первый день декабря велите раздать от меня штатным служителям» столько-то, «богаделенным» столько-то, «нищим» столько-то, «на бедных учеников» столько-то. Письма к архим. Антонию II, 279; срав. также I, 54:88, 123 и др.; II, 363; III, 179; IV, 65:206 и др.; или еще: «В первый день декабря велите раздать от меня, что кому давалось в подобных случаях». Там же, IV, 478.

⁴⁸⁸ - Письма м. Филар. к Антон. II, 501.

⁴⁸⁹ - Скончался в 1885 году маститым старцем.

⁴⁹⁰ - Ректора С.-Петербур. дух. семинарии архим. Иоанникия (Горского), впоследствии архиепископа Херсонского († 1877).

⁴⁹¹ - Собр. мн. и отз. м. Филар. т. доп., стр. 326–328. Спб. 1887.

⁴⁹² - Соч. м. Филар. II, 404. Москва, 1874.

⁴⁹³ - Выражение, употребленное в Высочайшем рескрипте данном на имя митрополита Филарета 5 августа 1867 года. См. Правосл. Обозр. 1867, XXIII, 145.

⁴⁹⁴ - Т.е. митрополит Филарет.

⁴⁹⁵ - См. изданную в 1876 году в Москве брошюру под заглавием: Особенно замечательные случаи действия благодати Божией чрез святителя Филарета, митрополита Московского, бывшие при жизни его. стр. 1–2.

⁴⁹⁶ - Там же, стр. 2.

⁴⁹⁷ - В Москве, близ Сухаревой башни, на Самотеке.

⁴⁹⁸ - В той же брош., стр. 4–5. Срав. также стр. 9.

⁴⁹⁹ - Там же, стр. 11–13. Передавал этот рассказ Московский священник Александр Романовский.

⁵⁰⁰ - О. Парфений – келейник митрополита Филарета, долго ему служивший и бывший при самой кончине его.

⁵⁰¹ - Имя мужа рассказывавшей женщины.

⁵⁰² - См. Душеп. Чтение 1892 г. № 11 (Ноября), стр. 451–458. Мы привели рассказ этот в сокращении. Как этот, так и предшествующие случаи засвидетельствованы в своей истинности людьми, заслуживающими полного доверия.

⁵⁰³ - См. в упомянутой выше брошюре: Особенно замечательные случаи действия благодати Божией чрез святителя Филарета, м. Московского, бывшие при жизни его, стр. 7. Москва, 1876.

⁵⁰⁴ - Там же, стр. 6–7.

⁵⁰⁵ - Там же, стр. 3–4. Срав. там же на стр. 14–17 рассказ одного Алтайского миссионера о таковой же силе благословения святителя Филарета.

⁵⁰⁶ - Сообщая читателям «Богословского Вестника» настоящий рассказ, мы не можем поручиться за безусловную искренность рассказа, так как он появился при условии поставления рассказчика в соприкосновения с официальным лицом. Авт.

⁵⁰⁷ - См. Августовскую книжку Бог. Вестника за 1892 год.

⁵⁰⁸ - Поуч. и речи ч. 2, стр. 172.

⁵⁰⁹ - Поуч. и речи ч. 2, стр. 168.

⁵¹⁰ - Кроме Шлосс-Вендена ему же или вернее его жене, урожденной графине Коснуль, принадлежало богатое и красивое имение Карлеруе в семи верстах от Вендена.

⁵¹¹ - У лютеран едва ли не в каждой волости поставлены пасторами особые лица, которые особенно в зимнее время и крестят младенцев. Православные, удаленные от церквей, не умея сами крестить, обращались к этим лицам и могли считать своих детей окрещенными в лютеранство. Чтобы православные умели крестить детей сами, а не давали крестить их лютеранам, мною дано им наставление.

⁵¹² - Эту записку представляю для напечатания в конце статей о моем служении в Лифляндии.

⁵¹³ - Новини, 1892, № 60. У нас под руками «Новини» за 1890–92 г., церковно-политическая газета, орган болгарской экзархии (изд. в Константинополе) и «Селянин» за 1891–92 г., церковно-земледельческая еженедельная газета (изд. в Софии). Отсюда мы заимствовали большую часть фактического материала для настоящего очерка.

⁵¹⁴ - Новини, № 72.

⁵¹⁵ - Новини, 1891, № 7.

⁵¹⁶ - Официальные статистические данные о количестве и составе болгарских училищ в турецких владениях за три последних учебных года (1889–92) – в Новинах 1892, № 16 (13 ноября). Из них видно, что в 1891–92 учебном году всех мужских училищ было 558 с 26.681 учениками, женских 89 с 4.695 ученицами, 757 учителей и 133 учительницы. Здесь же далее указывается численность училищ и учеников по округам: Солунскому, Сересскому, Скопльскому, Битольскому, Адрианопольскому и Цареградскому.

⁵¹⁷ - Новини, 1891, № 32.

⁵¹⁸ - Слав. Обозрение, 1892, № 1, стр. 143–144.

⁵¹⁹ - Там же, № 7, стр. 493.

⁵²⁰ - Блаженный Иосиф, Экзарх болгарский, в мире Лазарь Иовчев, род. в 1840 г. в г. Калофере, близ Филлиппополя. В родном городе получил первоначальное образование, которое продолжал затем в Константинополе в одном из французских пансионов и завершил в Парижском университете. По возвращении в Константинополь, Лазарь Иовчев принял горячее участие в возгоравшейся тогда борьбе между болгарами и греками по вопросу об устройстве болгарской церкви и некоторое время состоял редактором болгарской газеты «Читалиште». Приняв монашество, Иосиф скоро посвящен был в архимандрита, потом в епископа Ловчицкой епархии и наконец в сан экзарха.

⁵²¹ - Новини, 1890, № 5 (25 окт.).

⁵²² - Болгарский лев = 1 франк, 25 копеек.

523 - Новини, 1890, № 2.

524 - Селянин, 1891, №№ 132:159, 161.

525 - Болгарская «стотинка» = ¼ коп. сер. Новый закон о жаловании духовенству и о таксе за духовные требы напечатан в Новинах, 1892, № 30 (3 янв.) и № 42 (18 февр.).

526 - Новини, 1891, № 20.

527 - Новини, 1892, № 30.

528 - См. Церк. Вестник, 1892, № 41, стр. 654–655.

529 - Новини. 1890, № 8 (15 ноября).

530 - Позволяем себе привести несколько мыслей по болгарскому церковному вопросу знаменитого церковного историка и богослова, приснопамятного ректора московской духовной академии прот. А.В. Горскаго. «Пример народностей, ранее освободившихся от прежней зависимости иерархической – говорит сей великий и любвеобильный муж, сердечно скорбевший по поводу этой церковной распри – не показывает, чтобы они вследствие сего упали в своем духовном развитии. Пример нашей русской церкви, скоро почувствовавшей потребность в самоуправлении и давно им пользующейся, свидетельствует, также не в пользу продолжения прежнего порядка управления... В настоящем споре между церковью болгарскою и греческою нет никакого разномыслия догматического, нет даже и разности обряда... Церковь болгарская как истины веры, так и все учреждения, относящиеся до богослужения, управления и жизни равно признает и сохраняет у себя, как и церковь греческая. Разногласие возбуждает вопрос о свободе и самостоятельности или о зависимости церкви болгарской от высшей иерархии греческой. Что скрывается глубже этого вопроса, это ясно не выставляется на вид. Но во всяком случае нам, свидетелям этой борьбы, по духу общения христианского, нельзя не молить Главу церкви Христовой, или лучше сказать надлежит с сугубым усердием просить Господа о мире и соединении церквей. Ап. Петр уступил сотруднику своему (ап. Павлу) и большую половину мира, сам оставшись апостолом только обрезания, т.е. иудеев. Да расположит Господь и дух иерархов греческих к

свободному отпущению малого участка стада Христова из своей ограды, но не выходя из ограды православия. Ап. Павел охотно принял на себя единственное условие, на него возложенное собратьями, чтобы он помнил и заботился о убогих христианах иерусалимских. Да расположит Господь и церковь болгарскую вниманием к нуждам и стесненному положению церкви греческой смягчить болезнь нового лишения, ей предстоящего. Как древле церковь эллинская этим средством поддержала свое единение с церковью из евреев, так теперь любовь деятельная и вспомоществующая да сохранит неразрывность мира, для обеих сторон необходимого. (Из церк. поучений, произнесенных прот. А.В. Горским в академическом храме в 1872 году. См. Славянское Обозрение, 1892, окт., нашу статью: «А.В. Горский», стр. 173–174:176). Нельзя не признать, что если бы в свое время греки и болгары воспользовались этим мудрым советом, основанным на примере первоверховных апостолов, то церковное дело болгар давно было бы, к обоюдному удовольствию, наилучшим образом улажено... В приветственном письме к высокопреосвященному митрополиту московскому Иннокентию, по случаю его тезоименитства 26 ноября 1872 г. прот. А.В. Горский писал между прочим: «Глас от востока возвещает о разъединении сынов единой паствы, тысячу лет назад утвердивших союз между собою на камне веры, и нам единоверных. Блаженни миротворцы. Но кроме этого обетования блаженства, нас желали бы привлечь к участию в распре силою канонов церковных, а с другой стороны зовут на помощь сочувствие к угнетенным, воспоминание собственной истории и единство языка и общее дело славянства». Там же, стр. 176–177.

⁵³¹ - Длинный перечень таких сел см. напр., в Новинах, 1891:31 дек. № 29; 1892:28 февр. № 45.

⁵³² - Новини, 1891, № 34 (16 мая).

⁵³³ - Новини, 1892, год 2-й, № 45 (28 февр.).

⁵³⁴ - Там же, год 3-й, 1892, № 14 (6 ноября).

⁵³⁵ - Новини, 1890, № 11 (6 дек.).

⁵³⁶ - Там же, 1891, № 21 (14 февр.).

- 537 - Новини, 1890, № 7 (8 ноября).
- 538 - Там же.
- 539 - Новини, 1892, № 60.
- 540 - См. напр., Новини, 1891, № 31 (25 апр.), статью: «Греческая печать о греческих архиереях»; 1892 г. № 65 (11 мая).
- 541 - Новини, 1890, № 8 (15 ноябр.).
- 542 - Новини, 1892, № 48 (10 марта).
- 543 - Новини, 1892, № 100 (11 сент.).
- 544 - Новини, 1891, № 33 (9 мая).
- 545 - Там же, 1892, № 78 (26 июня).
- 546 - Церк. Вестник, 1892, № 41, стр. 655. Ср. Слав. Обозрение, 1892, сент., стр. 119.
- 547 - Курбан – жертва, животное (ягненок), закалаемое в честь св. Георгия и Николая Чудотворца.
- 548 - Новини, 1891, № 24 (7 марта).
- 549 - «Νεόλογος», 1892, № 6760. Ср. Новини, 1892, № 42 (18 февр.).
- 550 - Новини, 1892, № 42.
- 551 - Новини, 1892, № 49 (13 марта).
- 552 - Новини, 1890, № 14.
- 553 - Новини, 1892, № 50 (17 марта).
- 554 - Новини, 1892, № 74 (12 июня).
- 555 - Селянин, 1891, № 146 (20 авг.).
- 556 - Церк. Вестник, 1892, № 24.
- 557 - Слав. Обозрение, 1892, сент., стр. 163.
- 558 - Селянин, 1891, № 137 (18 июня): «Две-три думи за деятельность на римско-католическа-та пропаганда у нас».
- 559 - Новини, 1892, № 21 (1 дек.).
- 560 - Новини, 1892, № 22 (4 дек.).
- 561 - Там же, № 24.
- 562 - Новини, 1892, № 27 (22 дек.).
- 563 - Там же, №№ 23 и 24.
- 564 - Новини, 1892, № 27 (22 дек.).

- 565 - Новини, 1892, № 72:77, 78.
- 566 - Селянин, 1891, №№ 140:147; Новини, 1892, № 21 (1 дек).
- 567 - Новини, 1891, №№ 33:34, 36; 1892, №№ 65–72. Селянин, 1891, № 133.
- 568 - Новини, 1891, № 33.
- 569 - Там же, 1892, № 65.
- 570 - Селянин, 1891, № 133.
- 571 - Новини, 1891, № 36.
- 572 - Селянин, 1891, №№ 134–135:136, 138.
- 573 - Селянин, 1891, № 138.
- 574 - Слав. Обозрение, 1892, июль-авг., стр. 493–494.
- 575 - Как показывает 3 примечание на 26 странице, автор слышал о появлении нового издания книги Вундта. Только мы не знаем, почему он предполагает, что это – «значительно дополненное издание». Это – переработанное и сокращенное издание, сокращенное ни больше, ни меньше, как вдвое.
- 576 - «Augustin's Lehre v.d. Gnade. Theol. zeit. 1860. I–IV.
- 577 - Таково известное начало одной проповеди Иннокентия: „слышали ли вы гром? видели ли вы молнию? Эта молния сверкнула здесь!“ и проч. Сочинения, изд. Вольфа, т. 1. стр. 523.
- 578 - Предметы, которые вызвали у Макария страницы и слова особого одушевления, кажется, сами по себе показывают, что сильное одушевление у Макария не значит ни многократного употребления ахов и охов, „сего прибежища посредственных ораторов, старающихся все пустые места своей речи заполнить“ сим всем доступным средством, – ни искусственной сентиментальности, старающейся ничтожное событие или мысль растянуть до значения всечеловеческого. Вот несколько примеров того, какие предметы видимо вызывали у проповедника особое одушевление: слово в Великий пяток (вероятно, по его краткости названное речью) 1868 года, в эпоху самарского голода. Главная мысль слова: „ныне Христос вопиет если не жажду, то алчу, не сам непосредственно, но миллионами уст своих меньших братьев“ (Слова, 1881:688–689).

Речь о крестьянском вопросе, когда „возлюбленный Монарх изрёк христианам высокую и человеколюбивую мысль об улучшении быта крестьян“ (ibid. 420–424). – Речь до прочтения манифеста об освобождении крестьян, когда, говорил проповедник, „пред нами совершается одно из величайших событий“ в пределах земли русской, которому должен сочувствовать всякий „во имя человечества, во имя христианства“ (ibid. 485–486). – Слово о содействии счастью ближних, ibid. 445–450, где ставится, между прочим, вопрос: „зачем снедаем друг друга“? – Слово в день столетнего юбилея Крылова (ib. стр. 687 и др.), где проповедник призывает „возвращать в себе чувство любви к отечеству“, из инстинктивного делая его сознательно-разумным. – В самой догматике его, в тех параграфах, где он делает нравственные выводы и практические приложения, много мест, исполненных чувства и одушевления, и это даже в самом заключительном параграфе науки о догмате, трактующем о том, чем „окончится всё домостроительство нашего спасения“ – о мздовоздаянии (ч. V, § 175). Параграф и следов. вся догматика заключается молитвою о даровании памятования о вечном мздовоздаянии.

⁵⁷⁹ - Печатный текст проповеди для того, чтобы быть мерой величины её, конечно, бывает не всегда надёжен безотносительно; но для того, чтобы судить относительно, примем во внимание следующее: из всех изданных проповедей Макария 135 проповедей (разумея в том числе и так называемые речи) занимают каждая пять и менее страниц печатного текста; 32 проповеди – от шести до семи страниц; 13 проповедей – от восьми до девяти; 19 проповедей – по десяти страниц; и только 8 проповедей – выше десяти, но не свыше тринадцати страниц и то скорее крупного, чем мелкого шрифта.

⁵⁸⁰ - Примеры обратной практики – не многочисленны.

⁵⁸¹ - См. воспоминания о. архим. Григория.

⁵⁸² - Дело было в 1833 году, См. письма к Гавриилу Тверскому в издан. Преосвящ. Саввы, Тверь, 1888, ч. I. стр. 67. В половине шестидесятых годов Филарет, в письме к преосв. Савве, следующим образом рассуждал о продолжительности проповеди: „не пишете, говорили ли Вы поучение или поучения.

А это желательно. Если время не благоприятствует протяжённому слову: и краткое может принести пользу. Народ наш не довольно настроен к напряжённому и продолжительному вниманию: краткое, близкое к разумению и к сердцу слово он берёт и, не роняя, уносит“, 170. 169.

⁵⁸³ - Во многих случаях, должно прибавить впрочем, пример более естественной продолжительности церковного слова ещё в сороковых годов подавал Иннокентий Борисов. Но вообще предания русской проповеди были не за краткость проповеди, и это, может быть, потому, что русская проповедь нового времени развивалась главным образом в виде проповеди торжественно-официальной (так назыв. череда проповедания Слова Божия в Петербурге, кафедральные соборы, проповеди по торжественным, случаям), почему не удивительно, что здесь она принимала оттенки академических (по силе возможности, конечно) речей, что затем, по закону подражания, находило приложение и в самых отдалённых, совсем не академических углах. Например (опять случай из практики Филарета) священник в катехизических поучениях в чувашском Поволжье о литургии приводит свидетельство Плиния! Без сомнения, „сия учёность – не для чуваш“, замечал Филарет.

⁵⁸⁴ - В Петербурге, как мы отчасти упоминали, облегчения в этом отношении последовали уже со времени митрополита Григория Постникова (1856–1860), издавшего особые правила о проповедничестве, имевшие силу сепаратного местного закона.

⁵⁸⁵ - Например, мысль в проповеди (Слова, изд. 1891, стр. 492) о том, как „учит вера смотреть на наши жребии на земле“ и как вывод её: мы не имеем права „пренебрегать нашим собратом, занимающим иное место в лестнице общественной“; эту мысль едва ли не должно будет признать иным выражением и как бы итогом мыслей, не однажды встречавшихся в его Догматике. Например: Догмат. II, § 70, где, как мы уже говорили выше, призывает уважать в себе и в других достоинство человеческой природы; или Догмат. I. стр. 453, где призывает соблюдать „взаимное общение, связуясь единством естества и союзом братской любви“; ср. II, 217, где все люди объявляются между собою братьями, не взирая на то, что (ibid. стр. 88)

различие людей в общественном отношении, при всём единстве природы, признаётся фактом предустановленным. Сравн. также приведённое выше замечание об отношении Макария к пессимизму и тот факт, что в одной из своих проповедей он заявляет, что он не разделяет общей наклонности в современности видеть одно только дурное.

⁵⁸⁶ - Следует брать пример с англичан, замечает автор, „насколько мало они верят в импровизацию“. Кроме того, по замечанию автора, „благозвучных фраз ещё не достаточно для того, чтобы быть оратором“, – а низведение ораторства до такого понимания его, опять, и служит причиной укоренения той мысли, что хорошая речь, это – речь вдохновения, а не напряжённой работы. См. Вест. Воспитания, 1892, № 3.

⁵⁸⁷ - Письма Филарета, изд. пр. Саввою, т. 1. стр. 20.

⁵⁸⁸ - Церковн. Вестн, 1883, № 9, стр. 10.

⁵⁸⁹ - Это – по отношению к Иннокентию. См. Венок, стр. 32–33, где Макарий объясняет, почему Иннокентий мог много проповедовать.

⁵⁹⁰ - Г. Рыбаков и о. Архим. Григорий. Последний о вступительной проповеди московской говорил: „искусная речь и искусная дикция привели слушателей в восторг“. Г. Рыбаков воспоминает „о свободе и одушевлении“ (ук. места в Прав. Обозр.).

⁵⁹¹ - О. Т.И. Буткевич, стр. 310–311. Цитируемый автор об этих приёмах замечает: много, конечно, можно спорить о том, насколько уместны эти приёмы, не чуждые даже некоторого рода театральности, в деле православной проповеди“. Совершенно верно!

⁵⁹² - Впрочем ранее Иннокентия „приёмы не чуждые театральности“ и вообще рассчитанные на эффект действия встречались у митр. Платона. И Платон, подобно Иннокентию, „иногда поражал слушателей неожиданным движением“, говорит Филарет Гумилевский, и приводит известный пример этого (Обзор, г. II. стр. 176). Филарет Гумилевский, по-нашему, здесь не совсем беспристрастно самый успех проповеди, т. е. заслуженную известность Платона приписывает „искусству

произношения и счастливой наружности“ м. Платона. Но митрополит Филарет, во всяком случае, в этом отношении, если можно так выразиться, был всего менее Платоник, хотя и был прямой ученик Платона. Он и сам по своим физическим свойствам не мог быть произносителем, делающим впечатление, и не одобрял в принципе внесение на церковную кафедру приёмов ораторствования. См. его резолюции, из коих видно, что за слишком развязное поведение на кафедре он своих подчинённых подвергал даже взысканию.

⁵⁹³ - Слова, 1891, стр. 653.

⁵⁹⁴ - У Барсова, в. II. письмо № 16. Фотий был, конечно, человек исключительного образа мыслей; но он был едва ли совершенно одинок в то время. Любопытно суждение Фотия об этом предмете: „не гнушайся... и не смотри на лаяние псов вражиих, но сие слово употребляемое не заменяй Божие мирским, священное – скверным, прямое – наизворот. Ибо я читал слово единого учёного архиепископа, лишённого доселе зрения (?) и видел в одном слове (т. е. проповеди) несколько крат начальные слова: эти вместо сии“.

⁵⁹⁵ - Филарет, Письмо в Приб. к Твор. св. Отцев, 1882, кн. III. стр. 60.

⁵⁹⁶ - „Журнал: Домашняя Беседа не может быть одобрен к распространению в духовном ведомстве частью потому, что неправильным языком и грубым тоном речи может вредить здравому вкусу в речи“. Резолюция м. Филарета от 1859 года. Общее замечание его о литературе того времени: „в духовную литературу вкралось своеволие мысли и слова“.

⁵⁹⁷ - Слова, стр. 684–685.

⁵⁹⁸ - Слова вилен., стр. 516.

⁵⁹⁹ - При появлении Догматики Макария ему были высказываемы замечания даже и за то, что он употребляет слово религия вместо веры: это де слово языческое. Письм. Елпидифора, Прав. Обзор. 1888, янв. стр. 117. Говорим это к тому, как в молодость Макария твёрдо ещё держались чистоты языка, и считали надобность в словах чужих совсем не действительной.

⁶⁰⁰ - Слова, стр. 585. Что старая русская духовная школа в лице своих питомцев, не очень жаловала и долго не могла примириться с наплывом иностранных слов в русскую речь, об этом см. любопытные суждения Иннокентия Борисова, в других отношениях не чуждавшегося новшеств, у Палимисестова, воспомин., стр. 161. Иннокентию казалось странным употреблять слово: гуманный. „Я положительно утверждаю, говорил будто бы Иннокентий, что иноземные слова замедляют развитие русского ума, удерживают его от самобытности, самодеятельности, даже от сознания своих сил. А это не может не сопровождаться самыми худыми последствиями“. Странно обращение к иным языкам, по Иннокентию, и потому, что и на русском языке „мы можем со всей полнотой свободно выражать и все истины ума и все движения сердца“, ibd, и он никогда в проповедях не употреблял иностранных слов. Известно также, что и Филарет не употреблял иностранных слов даже в обыденной речи, предпочитая сказать: земляная дорога место: грунтовая дорога.

⁶⁰¹ - Выдержка из одной проповеди: „купаешься? Купаюсь. В баню ходишь? Хожу. И опять ходишь? И опять хожу“. Замечание митр. Филарета: „это ли тон проповеди? Читайте святителя Тихона, и посмотрите, что такое простота церковная! “ – Письма к Высоч. особ. I. 68.

⁶⁰² - Слова, стр. 34.

⁶⁰³ - Например, Слова, стр. 584, – Место этого слова – о совершенствах первого и второго рода, ясное конечно в чтении, могло казаться слишком сухим и требующим усиленного внимания от слушателя, – между тем как чрез распространение предложений оно могло бы обойтись без этих ссылок на первый или второй род предметов.

⁶⁰⁴ - В этом отношении мы встречаемся с следующим фактом: проповедь на Великий пяток в 1842 году в собственном издании автора 1847 года названа словом. Но в посмертном издании 1891 года она названа уже – речью.

⁶⁰⁵ - 12 проповедей первого издания, несомненно отредактированных самим автором, все получили от него титул

слов.

⁶⁰⁶ - Митрополит Филарет, отсылая однажды в наш академический журнал свою проповедь для напечатания, отказался определительно дать какое-нибудь заглавие своей проповеди: слова и беседы, и, в шутку, „предоставил решить академическим учёным, что это слово или беседа“. Да и трудно было бы в самом деле, например, сказать, почему „Слово“ в день обретения мощей препод. Сергия на текст: иже Христовы суть, плоть распяша и проч. нужно действительно назвать „словом“, а „беседу“ о молитве Господней на текст: что Мя зовете Господи, Господи – непременно беседой? Предмет первого: „дознание, что значит распять плоть со страстями и похотями, почему сие нужно и как сие может быть исполнено“; предмет второго – „размышление – о способе правильно и спасительно употреблять молитву Господню“. Но размышление о способе не имеет ли целью дознание, какой способ и проч. и наоборот – дознание, что значит распять плоть, не имеет ли своим путём размышление об этих словах? – Так шутливое замечание великого критика действительно наводит на вопрос, от времени сделавшийся довольно сбивчивым. – Но конечно у Филарета, как и у Иннокентия, есть проповеди, которые действительно не могут уже быть названы по усмотрению. Так у первого беседа о милосердии – тип современной „беседы“ (ср. тоже беседу о молитве духом и умом), у второго – „падение адамово“ (изд. Вольфа, т. VII) представляет образец наибольшего приближения к типу древних гомилий.

⁶⁰⁷ - Примеры таких речей: а) в неделю св. Отец о том, сколь благотворно было бы, если бы мы действительно сознавали себя странниками на земле (Слова, стр. 305–308); б) об избиении младенцев Иродом – в неделю по Рождестве (ibid. 313–317); в) в Великий пяток, 1858 года, где искусно поставлен вопрос: чему из гроба учит нас божественный Учитель (ibid. 376–379); г) на Благовещение того же года – о возвышении человеческой природы через истощание Божества (ibid. 383–385). Последняя речь, например, имеет все части слова, обуславливаемые естественною логикой человеческого мышления (приступ, деление на члены) и традицией христианской

проповеди (паренезис в конце), и не удовлетворяет слову только потому, что не имеет ясно выраженной и мотивированной темы, д) Речь по освящении церкви всех учебных завед. в Вильне, стр. 97.

⁶⁰⁸ - Последнего рода проповедей найдётся значительное число, именно около семнадцати проповедей; они по преимуществу из числа довиленских проповедей.

⁶⁰⁹ - Один французский писатель, например, не без остроумия заметил, что в проповедях иногда *texte* бывает только *pretextéom*. т. е. предлогом для проповедника говорить о чём хочется ему поговорить, делая вид при этом, будто его обязует говорить о том сама церковь, установившая дневные чтения.

⁶¹⁰ - Именно: проповеди на слова: иже хочет по Мне идти (Мк.8:34); воздадите Кесарева Кесареви... Слава в вышних Богу.

⁶¹¹ - Филарет, Слова и речи, изд. 1848, ч. I, стр. 128.

⁶¹² - Одна из проповедей на указанный текст сказана в сентябре 1857 года, а другая – в феврале 1858. Третья – через четыре года после второй.

⁶¹³ - Конечно, это нарушение своего рода закона тождества по отношению к христианскому учению, которое не может же утверждать об одном и том же предмете противоположное, очень редко встречается в творениях одного и того же проповедника. Но, к сожалению, проповедники часто смотрят на учение, в особенности на нравоучение христианской церкви как на нечто, что по своей гибкости напоминает закон в старых судах. Так, сколь не редко встречается мысль, что желающий быть истинным последователем Христа, должен помнить, что он должен оставить всякие земные радости, всякие привязанности, даже семейные, всякие попечения о внешнем благоустройстве и т. п. Но как же быть человеку желающему быть истинным христианином, но который в то же время привязан к сыну, желает вырастить из него доброго христианина и честного человека, а потому учит его, воспитывает, вследствие чего по необходимости сталкивается с миром, людьми и т. п., имеет

печали, но может иметь и радости, когда сын из двоякой возможности поступить или полезно или честно выбрал последнюю? Подобные учения, провозглашаемые с кафедры, конечно, могли бы в иных умах порождать мысль, что этика христианства отрицает начала, на которых зиждется человеческое общество, если бы это проповедовалось постоянно и последовательно, и не встречалось, так сказать, корректива для одних проповедей в других проповедях. Так это хотя бы у преосв. Макария, как увидим потом подробнее.

„Человеку естественно влечение к семейной жизни, говорил Макарий, – естественно любить своих родителей и всех единокровных, и христианин любит отца и мать, жену и чад; – естественно влечение к радостям жизни, и христианин не отказывается от радостей, освежающих душу; – естественно стремление к приобретению благ земных, необходимых для жизни“. Только „христианин из любви (к родителям и чадам) не нарушает евангельские заповеди“: „бежит и от радостей, но тех, что воспламеняют страсти; блага приобретает всегда законным способом, одобряемым совестно и Евангелием и всегда готов жертвовать ими для высших религиозных и нравственных целей“ (Макарий, слова, стр. 505–506). – Кому же верить, как же думать: должно ли оставить всякие привязанности, или привязанности эти совместимы с истинным христианством?

„Беседуя с православным христианином, говорил однажды Филарет, я могу принять за основание рассуждения, что потребность какого-либо дела будет доказана, как скоро показано будет, что сие дело требуется истинным христианством и существенно соединено с оным“ (Слова, т. 1, стр. 222). К сожалению проповедники, не воспитавшиеся в привычке к подчинению в проповеди строгим экзегетическим требованиям в обращении с Писанием и христианством в его целостности, часто не обращают внимания на приведённые слова Филарета – к смущению совестей, к урону авторитета церковной кафедры. Недаром, при одном богословском споре было замечено, что в этических вопросах нужно оставлять в стороне то, что можно встретить в проповедях: тут встречается и нечто взаимно противоречивое, и к руководству не всегда годное.

⁶¹⁴ - Слова, изд. 1891, стр. 400 и д.

⁶¹⁵ - К таким относим: Слова, 358, где слова текста объяснены в своём происхождении, т. е. сказано, чья это (Лук. 28:28) речь. Тоже: Слова виленские, стр. 67 и стр. 97, где взятые тексты имеют, так сказать, дату, и не могут быть приписываемы слушателями тому, кому они не принадлежат. Слово, стр. 194, начинается указанием, кому изречение текста принадлежит. Проповеди, начинающиеся объяснением текста: Слова, стр. 398; также Слова москов. стр. 94.

⁶¹⁶ - Слова, стр. 495.

⁶¹⁷ - Это мы видим в словах указываемой проповеди о людях более образованных: „мы в состоянии разглагольствовать о хороших и слабых сторонах нашего общественного быта. Но когда общество и правительство потребуют людей, которые бы шли впереди по пути разных усовершенствований, сумели бы приложить их к действительности: тогда оказывается наша крайняя бедность“ и проч. Слова, стр. 543.

⁶¹⁸ - Слова, стр. 490. Другие примеры того же можно указать: слово о христианском самоотвержении в отношении к самолюбию; текст: Мк.8:34 (Слова, стр. 501). Речь на новый 1868 год с пожеланием обществу правды, как предмета чаяния христиан, связанного с чаянием нового неба и новой земли; текст: 2Петр.3:13, – чаяния, о котором уместно напомнить и на новый год (Слова, стр. 677). Слово на 17 января того же года, в университетской церкви в Харькове, – о том, что христиане „в книге природы могут находить и читать Слово Божие, которое читают в своей священной книге – Библии“ (Слова, стр. 680); текст: небеса поведают славу Божию (Пс.18:2). Слово к воспитанникам Виленского епархиального училища о том, что лучшее руководство в житейском море – Закон Божий; текст: светильник ногама моима закон Твой (Слова вилен. стр. 93). Слово при освящении церкви всех учебных заведений в Вильне; текст: оставите детей приходить ко Мне (*ibid.* 97). Речь пред открытием Московской выставки 1882 года; текст: человек рождается на, труд (Иов.5:7) (Слова москов. стр. 120). Слово в неделю св. Отец (Слова, стр. 413) и др.

⁶¹⁹ - Слова, стр. 424.

⁶²⁰ - „Святый да святится ещё“ – в речи в Святогорском монастыре. Текст не упоминается в продолжении речи; но, очевидно, он относится к мысли: „более и более должны умножаться иноческие труды“ *ibid.* 593–594. – Не упоминается ни одним словом в самой проповеди взятый в заглавии её текст также ещё: Слова, стр. 628: аз есмь путь и истина и живот. Тема этой проповеди: „в состоянии ли наука заменить для нас христианство“, а конечный вывод из трактата: „бесценна наука в своей собственной области, но она не осветит своим светом мира высшего, как освещает христианство, не в состоянии преобразовать, как преобразует христианство, не может быть такой учительницей, какой является вера Христова“ (*ibid.* 63”). Текст, очевидно, может быть приурочен лишь подразумевательно и лишь к конечному выводу проповеди, что, конечно, в целях общедоступности проповеди обыкновенно избегается.

⁶²¹ - *Ibid.* стр. 627.

⁶²² - Слова, стр. 684. Нельзя признать также совершенной необходимости, в тексте: Аз есмь свет миру, поставленном в слове на день 15 июля, хотя, конечно, слово это – о просвещении, которым Владимир просветил Россию.

⁶²³ - В слове о том, „с какой целью мы все родились в мир“ текстом взято: „скажи ми, Господи, путь, в он же пойду“ (Слова, стр. 112). Здесь текст может быть выводом, нравственным приложением проповеди, потому что, говорил проповедник, „не зная цели своего рождения в мир, мы не можем избрать к ней и надлежащего пути, а не зная пути, никогда не достигнем своего предназначения“: очевиден смысл обращения человека к Творцу с молитвой об указании пути, но не очевидно не посредственное отношение текста к теме. Точно также и в другой проповеди с тем же текстом (*ibid.* 201) более значения имеет самое слово: путь, нежели смысл текста, и вообще этот текст здесь может составить скорее только подразумеваемое приложение в проповеди, но не основу её содержания. – Но как бы в образец того, как должно обращаться с текстами, подобными тексту: „скажи мне“ и проч., Макарий оставил нам

речь пред дворянскими выборами в Харькове: поставив слова: „Господи, настави мя правдою Твоею“ (Пс.5:9), проповедник как будто бы в начале самой речи, когда слушатели обыкновенно бывают восприимчивее, хочет вперить в умы их то, для чего он напоминает им эти слова, именно: что бы они ныне молились этими словами по преимуществу, ибо правда теперь им всего потребнее (Слова, стр. 590)!

⁶²⁴ - Слова вилен., стр. 72–78.

⁶²⁵ - Кроме указанного в предыдущем примечании, см. также слово против тамбовских молокан, Слова, стр. 254, не весте ли, яко храм Божий есте. Слово на текст: заповедь новую даю вам (Слова, 447; текст повторен в речи пред открытием земского собрания, *ibid.* 614. Слово в Тамбове в годовщину вступления на тамбовскую епархию, на слова: благодать Господа нашего Иисуса Христа (Слова, стр. 416), – где проповедник мотивирует и то, почему он вторично берёт это текстом для проповеди, и др. В слове на текст: се есть живот вечный (Слова, стр. 413) он обращает внимание с самого начала на то особенно, чтобы слушатели не делали из этого текста поспешных выводов, и некот. др.

⁶²⁶ - Вот предметы главнейших из немногочисленных проповедей Макария в до-епископский период его жизни (причём мы исключаем три слова надгробных, так как в надгробном слове по необходимости индивидуальность проповедника не могла получать резкого выражения, хотя и здесь встречаются черты некоторых особенных воззрений его). 1. Слово на Рождество Христово 1841 года – о том, что „бесконечные совершенства Божии ни в чём не открывались пред нами таким совершеннейшим образом, как открылись в воплощении“, с цитацией из отцов церкви (Слова, стр. 2), 2. Слово в Великий пяток 1842 года, – о жертве, „принесённой Сыном Божиим для примирения нас с вечной правдой (*ibid.* стр. 9 и дал.). 3. Слово в день св. Александра Невского – о добродетелях святого (любовь к вере и отчизне), как образце для нашего подражания (*ibid.* стр. 13). 4. На св. Пасху 1843 года – о важности воскресения Христова в деле нашего спасения (*ibid.* 21). 5. Слово в неделю православия 1844 года – о том, что

„православная вера есть наше первое благо и потому, что мы – люди, и потому, что мы – сыны России“ *ibid.* стр. 32). 6. Слово в Великий пяток того же года – рассмотрение того, „о чём вещает нам крест“, и как можно „приложить к жизни нашей его вещания“ (стр. 41). 7. Слово на 30 августа того же года – о том, почему воспоминаемые в этот день события – (заключение Нейштадского мира, перенесение мощей св. Александра Невского и торжество тезоименитства Наследника Цесаревича) – особенно близки „к обитателям сего престольного града“, т. е. Петербурга (слово: первопрестольный, стр. 45, вероятно редакторский недосмотр). 8. Слово в день Пасхи 1845 года – о благотворнейших „действиях воскресения Христова на небе и на земле, и в преисподней“ (*ibid.* стр. 52 и д.). 9. В день св. Николая того же года – о благодетельности союза между церковью и отчеством“ (*ibid.* 68 и д.). 10. Слово по избрании судей (*ibid.* стр. 62) – о важности служения в сане судии. 11. Слово в Великий пяток 1846 года – о том, что „на кресте нашего Господа начертана для нас сущность всего Евангелия“ (*ibid.* стр. 80), т. е. „законы веры, надежды и любви“. 12. Слово в день коронования 1846 года – о том, что „ничто никогда столько не способствовало воспитанию истинной любви к отечеству, сколько способствует вера Христова“ (*ibid.* стр. 90). 13. Слово в день Пасхи 1847 года – о том, сколь „велик день воскресения Христова“ как день, „которым окончилось и заключилось дело искупления“ (*ibid.* стр. 103). 14. Слово в день рождения Государыни 1847 года о том, „с какой целью все мы родились в мир“ (*ibid.* стр. 112). 15. Слово в неделю православия 1848 года – о том, сколь пагубно вольномыслие в деле веры (*ibid.* 118). 16. Слово в день св. Александра Невского того же года – о тех уроках, кои предлагает нам жизнь святого (*ibid.* 125). 17. Слово в Великий пяток 1849 года – о том, „сколь много в мрачной картине голгофской светлого и утешительного для душ верующих“ (*ibid.* 132), 18. В день рождения Государыни в тот же год о том, что „без благочестия все другие средства к процветанию земного отечества или вовсе недостаточны или мало надёжны“ (*ibid.* 140). 19. В день св. Николая в 1850 году – о

тех „наставлениях, кои этот наставник церкви предлагает своею жизнью нам, как сынам церкви и как сынам отечества“ (ibid. 170).

⁶²⁷ - Например, значение Ништадского мира (ibid. 46–47), конечно, велико, но приём автора не будет ли повторением приёмов проповедников петровской эпохи, когда это и подобные события нужно было освещать как бы некоторым религиозным освещением? А затем, будет ли естественна мысль, что слушатели проповедника, как жители столицы, суть те лица, которым особенно близко это событие (стр. 50)?

⁶²⁸ - Слова ibid. 58.

⁶²⁹ - Так, „в настоящем нашем состоянии истинная наша любовь к себе может выражаться только в одном: в самоотречении, в самоумерщвлении. От чего так? От того, что всё, что только есть в нас, всё это проникнуто ядом греха, есть как бы один живой грех, нечистота и духовная скверна“ (ibid. стр. 85. Сказано в 1844 году). Позднее взгляд на то, в чём выражается самоотречение, у Макария является в том виде, в каком это и у Филарета: „самоотвержение христианина, говорил Макарий, состоит в том, что христианин всего себя посвящает исполнению нравственного закона, положенного в самом существе нашей души и изъяснённого в Евангелии, и отрекается и удаляется от всего, что запрещает нравственный закон, что есть грех или влечёт ко греху“ (ibid. 504). Обобщая дальнейшие рассуждения об этом предмете, Макарий говорит: „словом: христианин отвергается не от ума своего, но от своеумия в области веры, – не от воли, а от своеволия, – не от потребностей и влечений своей природы, но от злоупотребления ими, от всего, что есть в нас греховного или влекущего ко греху“ (ibid. 506). Очевидно, понятия: всё, что есть в нас, проникнуто ядом греха, и – всё, что есть в нас греховного – не тождественны.

⁶³⁰ - Русский Вестн. 1892, № 4, стр. 283.

⁶³¹ - Слова, стр. 53–56.

⁶³² - В существе дела эта якобы богословская мысль есть мысль германского стратега Мольтке, как известно, признававшего вредным слишком долгий мир,

продолжительное пребывание народов без войн, так как мир, будто бы, способствует развитию материальных инстинктов народов, тогда как война отрывает от этого материализма и пробуждает ослабевшие инстинкты к идеальному.

⁶³³ - Слова, стр. 449. 686. 679.

⁶³⁴ - В основе этой теории лежит скрытой теория непротивления злу, так как противление злу является в глазах этих богословов лишением себя права на награду, по рассуждению, что „горе, обида, разорение, по христианскому воззрению, есть посещение Божие“, и отстранение разорения есть поэтому отстранение этого посещения (Русск. Вестн. *ibid.*). Но здесь забывается, что даже теория непротивления злу не требует непременно того, чтобы зло существовало как неизбежное средство осуществления добра. Евангельский взгляд на непротивление злу тот, что не противление может быть – не для поддержания зла в целях получения награды для непротивляющихся, а в конце концов всё-таки для уничтожения зла. Иначе придётся признать необходимость существования вора, дабы можно было кому простить украденное, – необходимость кому-нибудь быть избитым, чтобы добродетель Самарянина могла иметь своё приложение. Кажется, это хорошо разъяснил Златоуст следующим образом: Златоуст, как известно, не видит никакой условности в повелении: хотящему ризу твою взять отпусти ему и срачицу. „Что же? – предвидит возражение Златоуст, – неужели мне нагому ходить, скажешь ты? Не были бы мы наги (отвечает Златоуст), если бы в точности исполняли сии повеления: напротив, ещё, были бы гораздо лучше всех одеты. Во-первых, потому, что никто не нападёт на человека, имеющего такое расположение духа; а если бы и нашёлся кто, что дерзнул бы и на сие, то ещё более, без сомнения, нашлось бы таких, которые такого человека покрыли бы не только одеждами, но если бы было возможно и самой плотью своей“. То есть, из несопротивления злу путями, по видимому, ведущими только к поощрению и сохранению зла, произошло бы уничтожение его (все были бы с одеждами); и это-то и служит оправданием непротивления, а не боязнь, что противляясь злу истребим спасительное для нас разорение

(Златоуст, бесед. на Матф. ч. 1. стр. 372). „Посему то, – заключает свои слова Златоуст, – „не будем почитать невозможными повеления Господа“: напротив – „они и полезны и весьма удобны к исполнению, если только мы будем бодрствовать“, а недостаток духовного бодрствования и ведёт к забвению мысли о любви, как основном законе христианства, каковое забвение в свою очередь служит основой существования бесчисленных бедствий на земле.

⁶³⁵ - Златоуст о том, что такое осуждаемый мир, который и должен быть осуждаем, однажды заметил: „порочных людей Писание обыкновенно называет миром“. (Бесед. на I посл. к Коринф. ч. I стр. 284), и он сам, кажется, твёрдо держится этой терминологии).

⁶³⁶ - Слова, стр. 613.

⁶³⁷ - Ibid. стр. 116.

⁶³⁸ - Ibid. стр. 115. Тоже 127.

⁶³⁹ - То же самое встречается и в Догматике (выдержку смотр. в главе 1).

⁶⁴⁰ - Ibid. 95–96.

⁶⁴¹ - Ibid. стр. 97.

⁶⁴² - Ibid. стр. 129.

⁶⁴³ - Слова вилен. стр. 68–69.

⁶⁴⁴ - См. стр. 42. 85. 97. 144. И „сущность общественной жизни требует отвержения эгоизма и любви“, ibd. стр. 75.

⁶⁴⁵ - Письма к друзьям, № 18.

⁶⁴⁶ - Назаретский учитель, проповедник – эти и подобные названия мы употребляем тут в отношении к лицу, начертанному у Ренана, ибо это лицо, как неизвестное евангелиям, не может быть называемо ни Христом, ни Иисусом.

⁶⁴⁷ - Говорим это примерно, ибо не знаем такой картины у католиков.

⁶⁴⁸ - Перевод этот, сделанный проф. Лопухиным, в настоящее время уже и напечатан, см. Церков. Вестник 1893 г. № 3.

⁶⁴⁹ - От которой, как известно, в лице Гейкампа, епископа Девентерского, ведут своё преемство старокатолические епископы Рейнкенс и Герцог.

⁶⁵⁰ - Beveiregius. Συνοδικόν sive pandectae canonum ss. Apostolorum etc. Vol. II. Annotationes in canones apostolicos p. 10. – Oxonii 1672. – Иоанн. Опыт курса церковного законоведения выи. I стр. 139. – СПб. 1851. – Binius. Concilia generalia et provincialia... tom. I. par. I. – Coloniae Agrippinae 1618. – Notae ad Canones Apostolorum. p. 14.

⁶⁵¹ - Ibidem. См. также Constitutiones Apostolicae lib. VIII. cap. 35. – Pitra. Iuris Ecclesiastici graecorum historia et monumenta tom. I. p. 408. – Romae 1864.

⁶⁵² - Книга правил стр. 8; Pitra I, 13.

⁶⁵³ - Книга правил стр. 32; Pitra 1:428–429. – Что здесь речь идёт не об избрании только, но и о рукоположении см. Beveregius t. II. Annotationes p. 48; Bingham. Origines Ecclesiasticae. The Antiquities of the Christian Church. Vol I, b. II, ch. XI, p. 48.

⁶⁵⁴ - Книга правил стр. 207; Beveregius I, 527.

⁶⁵⁵ - Книга правил стр. 222; по Бевериджу это правило 53-е см. tom. I, p. 576.

⁶⁵⁶ - См. напр.: Conc. Arelatense I, can. 21: De his, qui usurpant sibi, quod soli debeant episcopum ordinare, placuit, ut nullus hoc sibi praesumat, nisi assumptus secum aliis septem episcopis. Si tamen non. potuerint septem, sine tribus fratribus non audeant ordinare. – Так называемый Conc. Carthag. (4) can. 2: Episcopus quum ordinatur, duo episcopi ponant et teneant Evangeliorum codicem super caput et cervicem (verticem) ejus, et uno super cum fundente benedictionem, reliqui omnes episcopi, qui adsunt, manibus suis caput ejus tangant. – Binius. Concilia etc... Tom. I, pars I. pp. 221:588.

⁶⁵⁷ - Pitra 1:243.

⁶⁵⁸ - Pitra I, 60.

⁶⁵⁹ - „Absque tribus episcopis“, „δίχα τριῶν ἐπισκόπων“. – Migne. Patrologiae cursus completus, ser. graeca. tom. LXXXII. p. 1247–1248.

⁶⁶⁰ - Ep. 67 – Beveregius II. Annotationes p. 11; Bingham Vol. 1, b. II, ch. XI, pag. 48.

⁶⁶¹ - „Absque trium Episcoporum praesentia“. – Cone. Regiense cap. 1–2. См. Binius t. I, par. II. pag. 495.

⁶⁶² - „διὰ τὸ τῆς χειροτονίας αὐτῶν ἀκανόνιστον“. Beveregius II. Ann. p. 10.

⁶⁶³ - Книга правил стр. 22–23; Beveregius I, p. 44.

⁶⁶⁴ - Опыт курса церковного законоведения. Вып. I, стр. 138–139.

⁶⁶⁵ - Из лекций по церковному праву. Вып. II. стр. 307 – Москва 1875.

⁶⁶⁶ - Pitra. I, 60.

⁶⁶⁷ - Нужно, конечно, иметь в виду, что так называемые Ап. постановления представляют собою памятник не канонический, а только исторический.

⁶⁶⁸ - Theodoretus. Historia ecclesiastica lib. V, cap. 23; Beveregius II, Annot. p. 10; Bingham, vol. I, b. II, ch. XI, p. 49.

⁶⁶⁹ - „Ἀλλ' ἀνάγκη γὰρ ἐν καιροῖς ἀπαρρησιάστοις τὴν ἀκρίβειαν παραβαίνεσθαι“, verum in temporibus formidolosis summum jus praetermitti necesse est“. Synes. ep. 67; см. Beveregins II, Ann. p. 12; Bingham ib. p. 49.

⁶⁷⁰ - Beveregius II, Ann. p. 12; Collier. An ecclesiastical history of Great Britain. Vol. I, pp. 158–159:182–183. – London 1840; – Stubbs. Registrum Sacrum Anglicanum. p. 1 – Oxford 1858.

⁶⁷¹ - Beveregius I, 439. χωρεπισκοπον δὲ γινεσθαι ὑπὸ τοῦ τῆς πόλεως, ἧς ὑπόκειται, ἐπισκόπου. Fiat autem chorepiscopus ab episcopo civitatis, cui subjicitur.

⁶⁷² - Bingham vol. I, b. II, ch. XI, p. 57; см. также статью Филлипса Wetzer-Welte. Kirchen-Lexikon. B. II. s. 495–496. – Freiburg im Breis gau. 1848.

⁶⁷³ - Beveregius ib. „εἰ καὶ χειροθεσίαν εἶεν ἐπίσκοπον ἐιληφότες“, Etiam si Episcopi manuum impositionem acceperint.

⁶⁷⁴ - Beveregius II. Annot. pp. 176:190. – Беверидж, впрочем, склонен думать, что указанное правило Антиохийского собора можно понимать и не о единоличном рукоположении.

⁶⁷⁵ - Cherubinus Mayr. Trismegistus juris Pontificii universi seu institutiones canonieae. Tomus I; Appendix pp. 616–617. – Augustae Vindelicorum 1742.

⁶⁷⁶ - Novus Episcopus consecrabitur assistantibus duobus Episcopis, et in eorum defectu duobus praelatis.... vel his quoque deficientibus duobus presbyteris e regni clero. – Буллу эту нам видеть не пришлось, а потому ссылку на неё заимствуем из статьи Г. Киреева. см. Моск. Вед. 1892 г. № 55.

⁶⁷⁷ - У Майра приведено несколько таких примеров, когда рукоположение совершено было одним епископом при ассистентах не имевших епископского сана. Примеры эти относятся к 1708:1725 и 1726 гг., причём такие рукоположения совершены были на основании диспенсаций пап Климента XI и Бенедикта XIII. – ibidem.

⁶⁷⁸ - См Binius, t. I, p. I. Notae ad canones Apostolorum, p. 14; Schulte. System des allgemeinen. katholischen Kirchenrechts. II th. s. 235. – Giessen 1856; Schulte. Lehrbuch des katholischen Kirchenrechtes. s. 211; – Giessen 1868; Vering Lehrbuch des katholischen, orientalischen und protestantischen Kirchenrechts. s. 442. – Freiburg im Breisgau 1881; Wetzer-Welte. Kirchen Lexikon. B. II, s. 32; Permaneder. Handbuch des gemeingiltigen catholischen Kirchenrechtes. s. 410 последняя ссылка из статьи Г. Киреева.

⁶⁷⁹ - Н. К. Соколов. Из лекций по церковному праву. Вып. 2, стр. 283.

⁶⁸⁰ - См. выпуск 1-й стр.: 148:149, 151–156:160 и 161, откуда мы и приводим буквальные выдержки.

⁶⁸¹ - Καὶ μηδενὶ ἐξεῖναι τοὺς προδηλωθέντας παραχαράττειν κανόνας, ἢ ἀθετεῖν, ἢ ἐτέρους παρὰ τὸν προκειμένον παραδέχεσθαι κανόνας ψευδεπιγράφως ὑπὸ τινῶν συντεθεντας τῶν τῇν, ἀλήθειαν καπηλεύειν ἐπιχειρησάντων. – Et nulli licere prius declaratos canones adulterare, vel abolere, vel alios praeter prius hic propositos canones admittere, a quibusdam falsa adjecta inscriptione compositos, qui veritatem cauponari conati sunt. – Beveregius I, 158–159; Pitra II, 23.

⁶⁸² - Опыт курса церковного законоведения, Вып. 2, стр. 343–344.

- ⁶⁸³ - Н. К. Соколове. *Op. cit.* Вып. 2, стр. 262–263.
- ⁶⁸⁴ - Мы занимаемся исследованием лишь канонической стороны вопроса, а потому говорим так, предполагая догматическое единомыслие уже вполне установленным.
- ⁶⁸⁵ - Книга правил, стр. 25; *Pitra I*, 32.
- ⁶⁸⁶ - Книга правил стр. 30–31; *Pitra 1*:428.
- ⁶⁸⁷ - Книга правил стр. 195; *Pitra I*, 475–476.
- ⁶⁸⁸ - Книга правил стр. 288–289; *Boveregius I*, 358.
- ⁶⁸⁹ - *Theedoret IV*, 7; *Socrat. IV*, 30; *Sozom. VI*, 24. См. *Migne ser. gr, Tom. LVII pp. 543–544:1353–1356*.
- ⁶⁹⁰ - *Pontius. Vit. Cypr. Bingham B. II, ch. X. p. 45*.
- ⁶⁹¹ - *Socrat, V, 8, Sozom. VII, 8, См. Migne ibid. pp. 577–580:1433–1436*.
- ⁶⁹² - Творения св. Григория Богослова. Слово 18, говоренное в похвалу отцу. – Том 2, стр. 134. Москва 1844. – У Бингама приводятся ещё примеры Евхерия Лионского и Филогония Антиохийского. – *Ibid. p. 46*.
- ⁶⁹³ - Иоанн. 1:285.
- ⁶⁹⁴ - *Bingham ib. p. 46*.
- ⁶⁹⁵ - *Op. cit. стр. 136*.
- ⁶⁹⁶ - Творения св. Григория Богослова. Слово 43-е, надгробное Василию, архиепископу Кесарии Каппадокийской. Т. IV, стр. 82–83.
- ⁶⁹⁷ - Н. К. Соколов. Вып. 2-й, стр. 303–304.
- ⁶⁹⁸ - Только что подписавший, нужно заметить, приведённое выше 17-е правило Двукратного собора, решительно запрещавшее рукоположение епископов помимо низших степеней.
- ⁶⁹⁹ - Константинопольский, второй Вселенский. См. *Socrat. Н. Е. V. 8*.
- ⁷⁰⁰ - *Photii Epistola ad p. Nicolaum*. См. Иоанн II, 571–572.
- ⁷⁰¹ - Об этом говорится в документе. К сожалению, во всём том, что касается личности и биографии архиеп. Вилатта, нам приходится ограничиваться лишь теми скудными сведениями, какие сообщаются в самом документе. Из напечатанного в

Церковном Вестнике (1892 г. № 49) письма преосвященного Николая мы знаем, что Вилатт представил ему письменное изложение биографических о себе сведений. Редакция Церковного Вестника тогда же в примечании заявила, что эти сведения находятся в её распоряжении и мы надеемся, что она найдёт возможным поделиться ими с своими читателями. Нам думается, что вполне достоверная и точная характеристика личности архиеп. Вилатта имеет в настоящем случае весьма важное значение, тем более, что недавно в одном из английских изданий нам пришлось встретить в этом отношении нечто такое, что невольно наводит на серьёзные размышления. The Church Review (№ 1629. December 29:1892) поместило (на стр. 882-й) небольшую заметку под заглавием «An american „old catholic“ sect» в которой сообщается несколько сведений и отзывов об архиеп. Вилатте, изображающих его с весьма не привлекательной стороны. Мы, конечно, далеки от того, чтобы тотчас же давать веру всем подобным сообщениям, может быть продиктованным личной неприязнью; но, по нашему мнению, факт их появления в печати служит вполне достаточным основанием для того, чтобы признать настоятельную необходимость достоверной и точной характеристики личности архиеп. Вилатта. Смеем быть уверенными, что выполнение этой задачи с наибольшим успехом всего естественнее мог бы принять на себя Его Преосвященство, пр. Николай, Епископ Алеутский и Аляскинский.

⁷⁰² - Церковный Вестник. 1892 г. № 49. стр. 779.

⁷⁰³ - Father Vilatte went to California and was received as an Orthodox Catholic to the communion of the Body and Blood of Christ, and the Old Catholic Profession of faith pronounced Orthodox. After waiting more than two years in vain for one word of reply from the Holy Synod, it was naturally concluded that that august body did not act for fear of compromising itself, and that it would be futile to wait longer for an answer. Автор документа, по-видимому, не принимает во внимание те недоразумения в русской православной церкви Америки, последствием которых была и происшедшая тогда перемена в составе её иерархии.

⁷⁰⁴ - Выше в документе говорится, что Вилатт ездил сперва в западную Европу, но „европейские старокатолики под влиянием англикан удержали покойного архиепископа Утрехтского от совершения епископской хиротонии над о. Вилатгом, хотя он давал последнему все основания думать, что намерен был совершить эту хиротонию. Быть может это было прикровенным благословением, так как привело к правильному апостольскому преемству, полученному вместо единоличного утрехтского епископа от трёх епископов.

⁷⁰⁵ - См. напр. Bingham. Vol. II. B. XVI, ch. I p. 871–873.

⁷⁰⁶ - Книга правил стр. 15:37, 171:174, 199:225; Beveregius I, 24:76, 443:450, 503:583.

⁷⁰⁷ - Книга Правил стр. 40–41, Bineregjus 1:87.

⁷⁰⁸ - Книга Правил стр. 223:227, Beveregius I, 581–591.

⁷⁰⁹ - Прав. Ап. 35, Антиох. 13. – См. Книга правил стр. 15 и 171, Beveregins I, 24:443. – Н. К. Соколов II, 295–296.

⁷¹⁰ - Сардик. 15, Карфаг. 91. – Книга правил стр. 199:239–240: Beveregius 1:503, 616. – Н. К. Соколов *ibid*.

⁷¹¹ - Сардик. 15, Карфаг. 91, а также ещё I. Всел. 16 и Антиох. 22. – Книга правил стр. 37:174; Beveregius 1:76, 450.

⁷¹² - Н. К. Соколов. Вып. II, стр. 297–299. – Вполне убедительные основания, на которых автор утверждает своё объяснение, мы здесь не приводим, боясь утомить читателя излишней длиннотой своей статьи.

⁷¹³ - или по сношению с церквями православного Востока.

⁷¹⁴ - Eriphanius. Epist. ad. Joan, Hierosol. – См. Bingham 1:35.

⁷¹⁵ - Вып. II, стр. 295. Прим.

⁷¹⁶ - Книга правил стр. 22–23, Pitra 1:29.

⁷¹⁷ - Книга правил стр. 39, Pitra 1:435.

⁷¹⁸ - 1. Всел. 19; II, 7; VI, 95. – Книга правил стр. 39:44–45:122–123, Beveregius I, 82:96–97:271. – Ср. Иоанн I, 319:512; II, 496.

⁷¹⁹ - Каноническое послание к Амфилохию, Епископу Иконийскому. Пр. I. – Книга правил стр. 340, Beveregius II, 47.

⁷²⁰ - II Всел. 7, Вас. Вел. I

- ⁷²¹ - II, 7: VI, 95.
- ⁷²² - Bingham. Vol I, в. IV, ch. VII, p. 162; Н. К. Соколов II, 280–282.
- ⁷²³ - Ibidem II, 283.
- ⁷²⁴ - Иннокентий, арх. Богословие обличительное. Том I, стр. 176. – Казань 1859.
- ⁷²⁵ - Софония; Еп. Современный быт Иаковитов христиан инославных и их литургия, стр. 33. – Одесса 1866.
- ⁷²⁶ - Порфирий, Еп. Вероучение, богослужение, чиноположение и правила церковного благочиния Египетских христиан. Стр. 24–25. – Спб. 1856.
- ⁷²⁷ - Порфирий, стр. 24: – A parallel between the armenian, syrian, coptic, and abyssinian churches. The orthodox catholic Review с. by Overbook, vol XI. p. 92. – London 1888; – Herzog. Real-Enzyklopädie für prot. Theologie und Kirche. B. VI. s. 456. – Leipzig. 1880.
- ⁷²⁸ - Порфирий стр. 40–43; Иннокентий I, 181.
- ⁷²⁹ - Иннокентий I, 157, Порфирий 25:41; Софония 33.
- ⁷³⁰ - Иннокентий I, 236–237; Overbeck 93–94.
- ⁷³¹ - Порфирий, 25.
- ⁷³² - Иннокентий I, 157:213; Софония 24–33; Порфирий 26–27:30.
- ⁷³³ - Иннокентий 156–157: Софония 33.
- ⁷³⁴ - Иннокентий 1:237–238.
- ⁷³⁵ - Herzog. Real-Encyklopädie. B. VI, s. 264:491, Wetzer-Welte V, 499.
- ⁷³⁶ - Laurent. Histoire du droit des gens et des relations internationales tome IX. p. 490–497. – Bruxelles-Leipzig 1863; – Herzog VI, 263–264:482–488; Wetzer-Welte V, 494–495.
- ⁷³⁷ - Само собою разумеется, что только собор пастырей всей Православной Церкви мог бы дать вполне твёрдое, не подлежащее пререканиям и не ведущее к разномыслию решение вопроса о принятии старокатоликов в общение с Православной Церковью. Примеч. редактора.
- ⁷³⁸ - Пермские Епарх. Вед. № 20.

- 739 - Екатеринбургские Епарх. Вед. № 10.
- 740 - Пермские Епарх. Вед. 1892 г. № 8.
- 741 - Пензенские Епарх. Вед. № 4 стр. 163.
- 742 - Самарские Епарх. Вед. 1892 г. № 16 стр. 701–716.
- 743 - Полтавские Епарх. Вед 1892 г. №№ 5 и 6.
- 744 - Москов. Вед. 1892 г. № 339, статья: Грамотность и просвещение. В. Шемякин.
- 745 - Отчёт о состоянии церковноприходских и домашних школ по Ярославской епархии за 1890/91 уч. год. Ярославль. 1891., стр. 134:135.
- 746 - Одна учительница церковноприходской школы на требование учебных книг получила от надлежащего отделения церковно-училищного Совета 3 экз. псалтири, 5 экз. часослова, 1 арифмет. задачник: между тем в школе 35 человек. Спрашивается; как возможно обучать при таких книжных средствах 35 человек славянскому чтению?
- 747 - Чернигов. Епарх. Вед. 1892 г. № 1.
- 748 - Черн. Епарх. Вед. № 1, стр. 22.
- 749 - Самарские Епарх. Вед. 1892. № 14, стр. 628:629.
- 750 - Там же стр. 163.
- 751 - Москов. Церков. Вед. 1893 г. № 6, стр. 83.
- 752 - Заимствуем из Курских Епарх. Вед. 1893 г. № 1, стр. 2:3.
- 753 - Перм. Епарх. Вед. 1892. № 11, стр. 401:402.
- 754 - Церковные Ведом. 1892. № 38.
- 755 - Нижегород. Епарх. Вед. 1892, № 3.
- 756 - С этой интересной книгой мы встретимся Б следующей, изготовляемой нами, статье, тоже трактующей о пашковцах. Авт.
- 757 - О котором наш очерк помещён в апрельской книжке „Богосл. Вестн.“ 1892 г.
- 758 - Речь эта помещена в настоящей книжке Богословского Вестника.
- 759 - Ин.10:1–6.

⁷⁶⁰ - Ibid. 15:1–8.

⁷⁶¹ - Παροιμία от παρὰ при и οἶμος путь. (Вероятно происходит от буд. φέρω, или от εἶμι – ἰω).

⁷⁶² - Проф. Г. А. Воскресенский на colloquio Виноградова указал впрочем и на иной словесный корень слова притча; именно он сказал, что притча происходит от древнеслав. корня тък, откуда тък-ну-ти, русск. ткнуть, тыкать. „Притча“ – это 1) „что приткнулось, приключилось“, и 2) то, что следует из этого случая – нравоучительное изречение.

⁷⁶³ - Ин.16:25.

⁷⁶⁴ - А. С. Павлов, Мнимые следы католич. влияния, стр. 1–2.

⁷⁶⁵ - Издан Вассершлебенем в его: Bussordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung. Halle, 1851. S. 391–401.

⁷⁶⁶ - Древнейший славянский перевод этого номоканона содержится в известной румянцевской кормчей, копию которой представляет, между прочим, рукопись Библиотеки Моск. Духов. Академии № 54.

⁷⁶⁷ - Греческий текст, соответствующий (хотя не вполне) началу славянского перевода можно читать у Питры в Spicilegium Solesmense T. IV, p. 437 под рубрикой: Ex olia ejusdem canonarii editione. Примеч. А. С. Павлова.

⁷⁶⁸ - А. С. Павлова, Мнимые следы католич. влияния, стр. 45–48.

⁷⁶⁹ - Стр. 103–106.

⁷⁷⁰ - Geitler, Euchologium glagolski spomenik manastira Sinai brda. Zagreb. 1882. 188–195.

⁷⁷¹ - Wassersleben, Bussordnungen der abendländischen Kirche nebst einer rechtsgeschichtlichen Einleitung. Halle. 1851, s. 391–401.

⁷⁷² - Ein Büchlein v. d. Kirche. 1857.

⁷⁷³ - Baur. Zwingli's Theologie. 1885–89.

⁷⁷⁴ - Zeller. Theologische System Zwingli's. 1853.

⁷⁷⁵ - См. «Богослов. Вест.», февраль, 1893.

- 776 - «Богослов. Вестн.». Апр. 1892 г., стр. 130–131 (грех 6-й).
- 777 - «Кам. Веры», I, 129–130.
- 778 - Богосл. Вестн., стр., стр.130 (грех 5-й).
- 779 - См. Бог. Вест., стр. 129 (грех 3-й).
- 780 - Богосл. Вестн., стр. 132 (грех 8-й).
- 781 - Дм. Соснина, о св. чудотворных иконах, стр. 59. – Москва, 1849.
- 782 - Открытые письма старосты Исаак. соб. г. Пашкову, стр. 19.
- 783 - Богослов. Вестн., стр. 131 (грех 7-й).
- 784 - Примеч. Мы окончили разбор пашковской рукописи, напечатанной в «Богослов. Вестн.», апр. 1892 г. Содержание этой рукописи – чисто отрицательного характера. Искусственным (и – нужно сознаться – довольно искусным) подбором библейских свидетельств сектанты усиливаются здесь отуманить головы простецов, поколебать в них веру в отличительные догматы православия, обвинить Церковь нашу во многих тяжких преступлениях против Бога и тем внушить сильное против неё предубеждение. В намерении вождей пашковщины это отрицание православных догматов, очевидно, назначено служить лишь предварительной ступенью совращения в их секту. Что делают они затем с отторгнутыми от нашей Церкви членами, какое положительное содержание дают их религиозному сознанию и чувству в замен отвергнутого православного, – об этом некоторые сведения сообщает «Рассказ нововера», напечатанный в мартовской и апрельской книжках «Богослов. Вестн.» за текущий (1893) год.
- 785 - См. Богосл. Вестник, за март месяц.
- 786 - См. в Четиях-Минеях за декабрь житие св. прав. Филарета Милостивого.
- 787 - См. № 29 дел архива Троице-Сергиевой Лавры за 1808 год.
- 788 - Письма м. Филар. к родн., стр. 107.
- 789 - См. там же, стр. 126.

⁷⁹⁰ - По словам того же биографа, в бытность Филарета Дроздова в Лавре, «любимою его мечтой было удостоиться по времени стать гробовым у раки Преподобного Сергия». См. Сушкова, Записки о жизни и времени м. Филарета, стр. 38.

⁷⁹¹ - См. там же, стр. 277. За достоверность этого сообщения ручается и свидетельство современника и даже отчасти соучастника события, отца Евгения (Казанцева), впоследствии архиепископа Ярославского († 1871), который говорит, что и в Петербурге, когда, ввиду настояний митр. Платона о возвращении Филарета в Лавру, митр. Амвросий (Подобедов) спрашивал Филарета о согласии, то он отвечал ему «то же, что и при вызове из Лавры в Петербург, – что приняв монашество, он отрекся от своей воли и предал себя в волю власти». См. Дневник Евгения, стр. 10, примеч. М. 1871.

⁷⁹² - См. тот же Дневник Евгения, стр. 7.

⁷⁹³ - Одни труды святителя Филарета по Св. Синоду, продолжавшиеся почти 50 лет и оставившие плод свой в известном, многотомном Собрании мнений и отзывов м. Филарета (изд. 1885–1888), должны вызывать невольное изумление к их великости и глубокую благодарность трудившемуся.

⁷⁹⁴ - Сочин. м. Филар. IV, 238–243. Срав. стр. 401–406; 30–36; I, 204–212; III, 445–450 и др.

⁷⁹⁵ - Письма м. Филар. к родн., стр. 140. Срав. стр. 159.

⁷⁹⁶ - Там же, стр. 167. Срав. также стр. 180 и друг.

⁷⁹⁷ - Выманил обер-прокурор Св. Синода граф Н.А. Протасов, властолюбие которого не мирилось с признанием авторитета, каким пользовался во всем и у всех мудрый святитель Московский и которому, по сему, хотелось как бы то ни было унижить последнего.

⁷⁹⁸ - Мысль подана митрополитом Киевским Филаретом.

⁷⁹⁹ - Митрополитом Серафимом, дряхлым уже старцем в то время.

⁸⁰⁰ - Письма м. Филар. к архим. Антонию, ч. II стр. 13–14. Срав. 20–21 и др.

⁸⁰¹ - Письма м. Филар. к родн., стр. 149:150.

⁸⁰² - См. там же, стр. 176–177; 189–190 и др.

⁸⁰³ - Там же, стр. 177. Выражения из Высочайшей грамоты при награждении Филарета орденом св. Владимира 2 степени в 1813 году, причем знаменательно и то, что награждаемый долго отрекался от столь высокой награды и после награждения. См. там же, стр. 176.

⁸⁰⁴ - В то время Филарет только что не задолго посвящен был в иеромонаха и состоял инспектором семинарии в звании академического бакалавра, имея около 27 лет от роду.

⁸⁰⁵ - Письма м. Филар. к родн., стр. 127.

⁸⁰⁶ - Письма м. Филар. к Антон. II, 412.

⁸⁰⁷ - Там же, стр. 505.

⁸⁰⁸ - Митрополит Филарет с 1842 года не ездил в Петербург и в 1855 году имел уже 72 года с лишком.

⁸⁰⁹ - Александр Николаевич.

⁸¹⁰ - Вдовствующая – Александра Федоровна и царствующая Мария Александровна.

⁸¹¹ - Письма митрополитом Филаретом писаны были, по желанию самих Императриц, по случаю кончины Государя Императора Николая Павловича.

⁸¹² - Первенства в священнослужении при погребении тела почившего Императора, в сослужении с митрополитом Петербургским Никанором, который был учеником м. Филарета по Троиц. Лавр. семинарии.

⁸¹³ - Письма м. Филар. к Ант. III, 324. М. 1883.

⁸¹⁴ - Соч. м. Филар. IV, 545.

⁸¹⁵ - Письма м. Филар. к родн., стр. 207. Срав. стр. 197.

⁸¹⁶ - Филарет в то время, кроме жалования по должности ректора Академии, имел право еще на доходы от Новгородского первоклассного Юрьева монастыря, которого настоятелем состоял с 1812 года.

⁸¹⁷ - Письма м. Филар. к родн., стр. 193. Срав. также стр. 214:220, 223:227, 322 и др., где часто встречается выражение: «я беречь не умею».

⁸¹⁸ - Письма м. Филар. к архим. Антон. II, 463–464.

⁸¹⁹ - См. там же, IV, 63:231 и др.; Сушкова, Зап. о жизни и врем. м. Филар., стр. 285 и др.

⁸²⁰ - См. о сем в Письмах м. Филар. к архим. Антон. II, 378–379. Срав. также духовное завещание м. Филарета в Собр. мнен. и отзывов его, т. II, 324–326.

⁸²¹ - Сочин. м. Филар. III, 392:393, 394. Москва, 1877.

⁸²² - Сочин. м. Филар. V, 229–230.

⁸²³ - Т.е. в Сергиевой Лавре.

⁸²⁴ - Письма м. Филар. к родн., стр. 141. Срав. стр. 130 тех же писем.

⁸²⁵ - Приб. к Твор. Св. Отц. 1871, XXIV, 492.

⁸²⁶ - 1830–1831 года.

⁸²⁷ - Чтения в Общ. Люб. дух. просв. 1868, V, 67 «Материалов для биографии м. Филарета».

⁸²⁸ - Письма м. Филарета к родн., стр. 386.

⁸²⁹ - Письма м. Филар. к Антон. II, 420.

⁸³⁰ - Мы видели выше, что в этом отношении митрополит Филарет заблаговременно сделал некоторые распоряжения, чтобы не огорчить и сродников своих по плоти.

⁸³¹ - Сушкова, Зап. о жизни и врем. м. Филар., стр. 285.

⁸³² - Сочин. м. Филар. IV, 26.

⁸³³ - Там же, стр. 27–28.

⁸³⁴ - См. там же, стр. 29.

⁸³⁵ - См. Письма м. Филар. к родн. стр. 40 и 113–114. Срав. Сушкова, упом. соч. стр. 36 и дал. и др.

⁸³⁶ - Срав. слово протоиерея А. О. Ключарева (ныне преосв. Амвросия архиепископа Харьковского), произнесенное в 40-й день по кончине святителя Филарета и тогда же напечатанное в разных повременных изданиях 1868 года.

⁸³⁷ - Из слова архим. Сергия (ныне архиепископа Владимирского) по кончине святителя Филарета. Слово это также напечатано было в свое время.

⁸³⁸ - По замечанию людей, сослуживших святителю Филарету или присутствовавших при его Богослужении, он особенно усердною молитвою сопровождал слова просительной

ектении: Ангела мирна, верна, наставника, хранителя душ и телес наших, у Господа просим. Это весьма знаменательно в отношении к его собственной жизни. Сообщено нам о. протоиереем П.М. Волхонским.

⁸³⁹ - Письма м. Филар. к родн., стр. 222. То же часто советовал он и другим в своих письмах.

⁸⁴⁰ - Из слова протоиерея П. А. Смирнова по случаю празднования 100-летнего юбилея со дня рождения м. Филарета. См. т. II Филарет. Юбил. Сборника, стр. 45. Москва, 1883.

⁸⁴¹ - Сочин. м. Филар. IV, 199. Срав. Приб. к твор. св. отц. 1872, XXV, 549–550:562 и др.

⁸⁴² - Из слова протоиерея А. О. Ключарева (ныне. преосв. Амвросия архиеписк. Харьков.) в 40-й день по кончине м. Филарета. См. Прав. Обзор. 1868, XXV. 43. Срав. слово протоиерея А. И. Соколова в II т. Филарет. Юбил. Сборника, стр. 41–42. Москва, 1883 и др.

⁸⁴³ - См. воспоминания епископа Никодима (Казанцева) о м. Филарете в Чтениях в общ. люб. дух. просв. 1882, III, 158.

⁸⁴⁴ - Из слова преосв. Леонида еписк. Дмитровского по освящении храма св. правед. Филарета Милостивого в Серпуховском Владычнем монастыре, сказанного 1 декабря 1867 года. См. Душеп. Чтение 1869, III, 92–93.

⁸⁴⁵ - Срав. Сочин. м. Филар. II, 123. Москва, 1874.

⁸⁴⁶ - См. в Чтениях общ. люб. дух. просв. за 1882 г. ч. III, стр. 147.

⁸⁴⁷ - Там же, стр. 171–172.

⁸⁴⁸ - См. в Четъей-Минее за 1 декабря, житие св. праведн. Филарета Милостивого.

⁸⁴⁹ - Автобиографические записки Фотия мы читали по рукописи, хранящейся в библиотеке Москов. Дух. Академии. Часть их напечатана в IV кн. Чтений в общ. люб. дух. просв. за 1868 г. в отделе «Материалов для биографии митр. Филарета».

⁸⁵⁰ - В то время еще Михаил Глухарев.

⁸⁵¹ - Рассказ Сушкова относится к 1860-м годам.

⁸⁵² - Записки о жизни и времени м. Филарета, стр. 146–147. Москва, 1868. В обоих приведенных нами сейчас случаях, особенно же в последнем, ясно видно и то, что Филарет делал дела милости, по возможности, так, чтобы левая рука не знала, что творит правая, т. е. тайно.

⁸⁵³ - Срав. выше приведенные о сем места из Писем м. Филарета к родным.

⁸⁵⁴ - Приб. к твор. св. отц. 1886, XXXVIII, 403. Срав. Письма м. Филар. к Антон. IV, 298 и др.

⁸⁵⁵ - Эта сумма по одним, записанным цифрам и по одним письмам к наместникам Лавры архимандритам Афанасию и Антонию доходит до 8-ми тысяч; а кроме того при сем часто митрополит Филарет пишет, без указания цифры раздачи, вроде следующего: «раздать, что раздавалось на подобные случаи»; или: «велите раздать, что кому давалось в подобных случаях» и т. п.

⁸⁵⁶ - См. Письма м. Филар. к родн., стр. 348.

⁸⁵⁷ - Из слова протоиерея А. И. Соколова в день столетнего юбилея со дня рождения м. Филарета. См. во II томе Филаретовского Юбилейного Сборника, стр. 41. Москва, 1883.

⁸⁵⁸ - Приб. к твор. св. отц. 1886, XXXVIII, 122.

⁸⁵⁹ - Там же, стр. 348. Еще в 1820 году, по ревизии Московской Духовной Академии, святитель Филарет, в то время архиепископ Тверской, представил Витовского к награде деньгами, и награда, по определению Св. Синода, была ему назначена. См. Собор. мн. и отз. м. Филар. II, 56.

⁸⁶⁰ - Приб. к твор. св. отц. 1871, XXIV, 398–399.

⁸⁶¹ - В трудах этого Комитета митроп. Филарет принимал, также деятельное и живое участие.

⁸⁶² - Письма м. Филар. к Ант. II, 248–249.

⁸⁶³ - См. там же, стр. 377–379:412.

⁸⁶⁴ - Там же, III, 326.

⁸⁶⁵ - Там же, II, 283.

⁸⁶⁶ - Н.В. Сушкова, Записки о жизни и времени митроп. Филарета, стр. 144–145. Срав. также Письма м. Филар. к

архиеписк. Алексею, стр. 192–193. Москва, 1883, и др.

⁸⁶⁷ - Митрополит Филарет, как настоятель Лавры, отлично знал не только всех монахов её, но и большинство послушников.

⁸⁶⁸ - Письма м. Филар. к Антон. III, 356. Августин был некоторое время на Афоне.

⁸⁶⁹ - См. раньше упомянутую брошюру: Особенно замечательные случаи действия благодати Божией чрез святителя Филарета митроп. Московского, бывшие при жизни его. Москва, 1876, стр. 13–14. Случай этот, обнародованный в августовской книжка Душеполезного Чтения за 1869 год (стр. 117–118 «Известий и заметок»), сообщен духовником митрополита Филарета, наместником Лавры архимандритом Антонием.

⁸⁷⁰ - Сушкова, упомянут. соч., стр. 62.

⁸⁷¹ - Разумеется основанный в 1841 году дом призрения, ныне Александро-Мариинский, что за Новой Лаврской гостиницей.

⁸⁷² - Письма, м. Филар. к Антон. II, 244.

⁸⁷³ - Продолжение. См. Декабрьскую кн. прошлого года.

⁸⁷⁴ - Один из редакторов журнала *Zeitschrift für Psychologie und Phyhiologie der Sinnesorgane* (другой – Arthur König). – Его докторская диссертация (*Ueber d. hartmunnsche Phit. des Unbewussten*, 1873), как и большинство немецких диссертаций, незначительна. Но его позднейший труд (*Ueber d. Gedächsniss*, 1885) цитруется и ценится. Других работ его, если только они существуют, мы не знаем.

⁸⁷⁵ - В аудитории, где читал Целлер, на одной из парт мы прочли: *hier ist sofort das Schlafzimmer zu vermiethen* (сдается спальня – тотчас!) Так как в этой аудитории, кроме Целлера, читали лекции такие профессора, на чтениях которых *Schlafzimmer* не нужна (напр., популярный Гарнак) и так как, с другой стороны, монотонная дикция Целлера, – говорим об этом по собственному опыту, – действительно располагала ко сну: то мы отнесли эту «искру немецкого остроумия» к Целлеру и

думаем, что на достаточном основании. Как видно, habent sua fata не только libelli, но – и professoros!

⁸⁷⁶ - Август Дёринг (род. в Эльберфельде в 1834 г.); изучал теологию; был в продолжение года еванг. Geistlicher; потом учителем и директором гимназии в Дортмунде (1861–83); в 1885 г. абилитировался в Берлинском унив., где читает философию – различные курсы: Историю философию, теорию познания, эстетику и др. Из его сочинений наиболее значительны: Ueber den Begriff der Philosophic (1878), Grundzüge der allgemeinen Logik (1-er Theil, 1880 – одна часть только и явилась) и – особенно Philosophische Güterlehre (1888). Сверх того он много работал и работает в различных период. изданиях (особенно в Vierteljahrschrift für wissenschaftl. Philosophie, в Archiv für Geschichte der Philos. и в Literarischer Zentralblatt). Вообще это – большой труженик, острый критик и плодовитый писатель не без оригинальных идей. Выяснению его собственных положительных взглядов будет посвящено несколько страниц ниже (гл. V – Parerga и Paralipomena). – При изложении курса Дёринга мы опускаем все: хронологические, фактические и иные подробности (так как их можно найти в любой Истории философии – напр. у Ибервега-Гейнце и Ланге, русск. перевод) и отмечаем лишь существенное или своеобразное.

⁸⁷⁷ - Эти противоречия хорошо вскрыты в тщательно и мастерски составленной монографии В. П. Преображенского: «Очерк теории знания Шопенгауэра» (см. в первом выпуске «Трудов Моск. Психологического Общества», стр. 147–178). Что система Шопенгауэра не поддается будто бы «никакой логической гармонизации» (178) – это, конечно, много сказано; но что она все же остается «смесью разнообразных течений мысли» – это неоспоримо и это прекрасно показано г. Преображенским, особенно на одном наглядном примере: «сначала Шоп. употребляет раздельно кантовские термины Verstand, Vernunft и т. п., затем он объединяет их в один Intellect; потом начинает писать Intellect и ставить в скобках Gehirn; далее Gehirn и в скобках Intellect и наконец пишет просто Gehirn – признак, что все следы Канта исчезли» (стр. 174). – Ed, Hartmann в своей юбилейной статье о Шопенгауэре Kritische

Wanderungen durch d. Philosophie der Gegenwart, 1890, Ss. 26–42) находит у него шесть различных, стоящих между собою в противоречии, принципов или точек зрения: «1. Человеческий интеллект образует для себя свой субъективный мир явлений в формах пространства, времени и причинности, каковой мир вне субъекта, не имеет никакого значения (субъективный идеализм). 2. Эта представляющая деятельность есть исключительно функция мозга (материализм). 3. Мозг, ровно как и весь организм, часть которого он составляет, есть продукт индивидуальной воли и точно так же соответствует её (воли) стремлению к знанию, как другие свойства организма – остальным её (воли) потребностям; *Ansich* (основа, суть) мозга и организма есть воля на низших ступенях объективации (силы природы), которую обращает себе на службу высшая воля, воля индивидуальная (телеологический гилозоизм). 4. Отдельные индивидуальные воли на каждой ступени объективации суть реальные сочетания (*Vervielfältigungen*) идей соответствующей ступени, проявляющие свое родовое свойство во многих экземплярах (индивидуалистический плюрализм). 5. Вся совокупность идей есть объективация и экспликация единого мирового принципа и образует идеальный универс над реальным миром индивидуации (объективный метафизический идеализм). 6. Единый мировой принцип есть абсолютная воля (пантелистический монизм)». – Ss. 35–6.

⁸⁷⁸ - *Der philosophische Criticismus etc.*, B. II, 2, S. 140.

⁸⁷⁹ - Переход Фейербаха от абсолютного идеализма Гегеля к материалистическому атеизму Дёринг объяснил так же, как и у нас объясняли его Ю. Ф. Самарин и В. Д. Кудрявцев: духовность первосубстанции пантеистов есть духовность мнимая, так как она лишена самых характеристических черт духовности – сознания и свободы; если откинуть этот ни к чему ненужный и ничего не выражающий признак, то субстанция пантеистов превратится в субстанцию материалистов т. е. в первоматерию; так Фейербах и поступил (см. «Правосл. Обозрение», 1882 г., I, стр. 207, в статье В. Д. Кудрявцева: «атеизм»).

⁸⁸⁰ - Так, наприм., у Бюхнера над его сочинением «Материя и Сила» выписано десять (!) девизов (Motto).

⁸⁸¹ - О религиозной философии Лотце см. наше исследование: «Вера в Бога, её происхождение и основания», М. 1891, стр. 352–8.

⁸⁸² - Спекулирующий Степка-растрепка (перев. Н.Н. Страхова в Истории материализма Ланге, т. II, 111). Struwwelpeter – это популярнейший в Германии (около 150 изданий) иллюстрированный сборник «веселых историй и смешных картин», изображающих злоключения непослушных детей, для воспитания в них благонравия. Очень любопытная и типичная немецкая книга!

⁸⁸³ - Лучшая критика новокантианства, по нашему мнению, сделана Гартманом (Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus, 1877:45–118). О религиозно-философских воззрениях Ланге и др. новокантианцев см. наше, указанное выше, исследование (стр. 240–273). – Связное и систематическое изложение воззрений Ланге дано в известной книге поклонника Ланге, Файгингера (Vaihinger): Hartmann, Dühring и Lange, 1876. Но, по справедливому замечанию Дёринга, такое сопоставление названных мыслителей дает неверное освещение всей исторической перспективы: точка зрения у Ланге определилась раньше, чем у Гартмана и Дюринга.

⁸⁸⁴ - История материализма, т. II, стр. 256 и след.

⁸⁸⁵ - Сравнение взято из письма Ибервега, который тоже разделял гилозоизм, к нашему Кцольбе (см. «Историю Материализма», т. II, стр. 446–7). – К гилозоистам может быть причислен и Давид Штраус.

⁸⁸⁶ - Его сочинения Естественная диалектика (1865), Ценность жизни (1865), Критич. история философии (1869), Курс философии (1875) и др. – по механике и политич. экономии.

⁸⁸⁷ - В дополнение к характеристике философии Вундта, данной Дёрингом (по недостатку времени она оказалась короче, чем предполагал почтенный историк), позволю себе привести здесь взгляд на неё Гартмана, извлеченный из его, упомянутой

мною выше (гл. 1-я, конец), монографии о Вундте. «Я думаю, гов. здесь Гартман, что книга Вундта (Система, философии) есть самое значительное явление на философском книжном рынке со времени появления 2-го изд. Метафизики Лотце (1879)» и, хотя Лотце обладал «большим спекулятивным талантом», однако и на долю Вундта остаются некоторые преимущества: его язык строже, естественно-научные сведения богаче и новее, вследствие чего он особенно способен рассеять господствующее в среде естествоведов предубеждение против философии. К сожалению, вследствие неожиданного и решительного поворота к метафизике, он уже начинает казаться для многих «слишком метафизичным». Подобно Лотце, Вундт опровергает материалистическое и механическое мирозерцание метафизически (как и нужно!), а не на одном только теоретико-познавательном пути (как Ланге и как не нужно или недостаточно!). Это тем замечательнее, что он признает гораздо решительнее, чем Лотце, субъективность форм воззрения (пространства и времени), так что в этом отношении сближается с новокантианством. Если он при этом спасает для себя возможность метафизики, то единственно потому, что принимает в свою теорию знания элементы наивно-реалистические (как Фриз, Бидерман, Ремке и др.), с одной стороны, и – трансцендентально-реалистические (как Фолькельт, Дорнер), с другой. Изучение системы Вундта показывает, как много в ней нитей, связывающих её с идеями настоящей и прошлой философской мысли. Так, мы находим в ней следы реалистической метафизики (Ибервег, Кцольбе, Кирхман, Дюринг), дарвинизма (хотя В. относится к нему с «критической осторожностью»), Спенсеровского агностицизма и т. д. Спиноза дал ему основную мысль философии тождества; ближайшее определение психологического параллелизма он взял у Фехнера. У Канта он заимствовал учение о субъективности форм воззрения и различие разума и рассудка, рассудочных понятий и трансцендентальных идей. Лейбниц и Гербарт послужили для него прототипами плюралистов и индивидуалистов. Наоборот, в борьбе против субстанции он является противником и Спинозы, и Лейбница и Гербарта (т. е.

не признает ни абсолютной, ни относит. субстанций) и в этом отношении является последователем Гераклита. К Гегелю не обнаруживает ни уважения, ни понимания; с Шеллингом не знаком. Что ученики Шопенгауэра склонны толковать философию своего учителя индивидуалистически и плюралистически, – это Вундту совсем неизвестно. Вот почему он ошибочно думает, будто он есть первый «плюралистический и индивидуалистический метафизик воли» и низко ценит метафизику, как «остроумную выдумку» (s. 395), хотя его собственная система развита в сущности вполне в Шопенгауэровом смысле, причем у Шопенгауэра-же он берет и свое учение «о примате воли в самосознании» (Ss. 566:572, 579). В натурфилософии Вундт склоняется к гилозоизму Геккеля: как и этот последний он считает элементы материи живыми и одушевленными и рассматривает индивидуумы высшего порядка, как агрегат (Summationsphänomen) индивидуумов низших порядков, без всякого plus т. е. не требуя для объяснения высших существ вступления нового, высшего начала. В сущности таким образом он возводит в мировой принцип «сознающую материю» т. е. сумму способных к ощущению динамических элементов материи. В этом отношении, – замечает Гартман, – он согласен с моею (Гартмановою) анонимною работою: d. Unbew. vom Standpunkte der Physiologie und der Deszendenztheorie. Вот почему Вундта можно считать первым мыслителем, который пытался провести гилозоистический принцип «сознающей материи» в законченной философской системе, тогда как я, – скромничает Гартман, – ограничился применением этого принципа лишь к натурфилософии и психологии. К сожалению, – добавляет Гартман, – незнакомство Вундта или недостаточное знакомство с сочинениями Гегеля, Шеллинга, Шопенгауэра и его, Гартмана, помешало ему перейти на точку зрения бессознательного, к которой-де он подошел так близко. Preussische Jahrbücher, B. 66, Heft 1, s. 1–6. Не трудно конечно, различить в этой критической характеристике философии Вундта элементы, которые показывают, что вся эта монография есть со стороны Гартмана oratio pro domo sua. Тем не менее мы весьма

рекомендуем читателю, желающему обстоятельно ознакомиться с Системой Вундта, этот во многих отношениях *lesenswerthe*, как говорят немцы, *Abhandlung* Гартмана.

⁸⁸⁸ - Мир такой мысли холоден и неприветлив и вот почему, когда Дёринг, ознакомив нас с холодной атмосферой этого мира, вслед за тем (в заключение курса) заявил, что современная немецкая философия все же есть ценная субструкция для богословия, это заявление оказалось для нас совершенно неожиданным...

⁸⁸⁹ - Так у большинства историков – у Ибервега, Фалькенберга, Фулье и др.

⁸⁹⁰ - Наиболее тщательное проведение этого принципа мы находим у П. П. Соколова в его очерке философии в совр. Германии (*Правосл. Обозрение*. 1890, I, 461 и след.). Он делит все направления сначала на четыре больших группы: идеализм, реализм, критицизм, идеал-реализм. Затем в идеализме различает две формы – идеализм рационалистический и теистический; в реализме – три: реал. индивидуалистический, атомистический, позитивный; в критицизме – критический идеализм, позитивизм, реализм; в идеал-реализме – монизм спиритуалистический (Лотце) и психофизический (Вундт ?).

⁸⁹¹ - Так у Браша; *Die Philosophie der Gegenwart* (1888).

⁸⁹² - «Как субъекта т. е. субстанциально знает себя мыслящее существо лишь как деятельную волю. Это единственное знание и непосредственное и субстанциальное» и всеобщее при всей своей индивидуальности и при том «безусловно достоверное» (стр. 83).

⁸⁹³ - Стр. 83, внизу.

⁸⁹⁴ - См. сентябрьскую кн. «Богосл. Вестника».

⁸⁹⁵ - *La reconstruction de la France en 1800. Revue des deux Mondes*, т. 105:1891 г., стр. 516: «к христианству во Франции снова прониклись (запылали) любовью в монастырях и охладели в миру».

⁸⁹⁶ - Вот наприм., текст такого объявления об индульгенции, усвоенной кат. церкви в Трувиле, списанный нами лично. *Église Notre-Dame de Bon-Secours de Trouville sur-Mer. Cette église jouit*

du précieux privilège de l'indulgence penitentielle de la portioncule. Cette indulgence peut être gagnée chaque année depuis 2 heures de l'après-midi du 1-er août, jour de la fête des chaînes de Saint-Pierre, jusqu'au coucher du soleil du 2 août, par tous les fidèles qui, contrits, confesses, communies visitent cette église et y prient aux intentions du Souverain Pontife. Elle se gagne autant de fois qu'on renouvelle la visite. Elle est applicable aux âmes du Purgatoire.:: Le cure de N.-D.-de Bon-Secour. A. Le Tournier.

⁸⁹⁷ - Парижский кат. институт есть то же, что наш университет: в нем все факультеты (филол., математ., юридическ.).

⁸⁹⁸ - Такова напр., Encyclopédie théologique – в 171 томах!

⁸⁹⁹ - Тэн, *op. cit.*, p. 482, примеч. 2-е.

⁹⁰⁰ - Ibid. Викарные священники получают во Франции от 900 до 1300 фр. в год, смотря по летам; настоятели (curés) 2-го класса от 1200 до 1300 фр., – 1-го кл. от 1500 до 1600 фр.; каноники (chanoines) и настоятели-протоиереи (curés archiphêtres) от 1600 до 2400 фр.; викарные епископы от 2500 до 4000 фр.

⁹⁰¹ - Пасха в 1892-м году у католиков совпадала с нашей.

⁹⁰² - Anatole Leroy-Beaulieu: *la Papauté, le Socialisme et la Démocrate*, 1892 pp. 243–4.

⁹⁰³ - Taine, *op. cit.* – девиз.

⁹⁰⁴ - Taine, *op. cit.*, p. 486.

⁹⁰⁵ - Ibid., pp. 513–5.

⁹⁰⁶ - См. наше четвертое «письмо» (Богосл. Вест. – Июль).

⁹⁰⁷ - L'abbé de Broglie: *le présent, et l'avenir du catholicisme en France*, 1892. pp. 222:251–3.

⁹⁰⁸ - Leroy-Beaulieu, *op. cit.* 244–251, *passim*.

⁹⁰⁹ - Taine, *op. cit.*, p. 513.

⁹¹⁰ - Журнал *L'économiste français* от 3 окт. 1891 г. См. у Больё, стр. 86.

⁹¹¹ - Сюда относится прежде всего сам автор уже не раз цитированной нами талантливой монографии: *Papauté etc.*

⁹¹² - У Больё, стр. 6.

⁹¹³ - Боссюэ у Beaulieu, p. 30.

⁹¹⁴ - Как недавно заявил один американский католич. епископ. Ibid. p. 40.

⁹¹⁵ - Подлинный (латинский) текст и официальный французский перевод энциклики приложены к книге Леруа-Больё на конце, стр. 280–371.

⁹¹⁶ - Вот как читается это характерное место в подлиннике: *Nemo certe opitulari aliis de eo jubetur, quod ad usus pertineat cum suos tum suorum necessarios: immo nec tradere aliis quod ipse egeat ad id servandum duod personae conveniat, quodque deceat nullus enim inconvenienter vivere debet* (S. Thomas. II–u. Quaest. XXXII, a. n). *Sed ubi necessitate satis et decoro datum, officium est de eo quod superat gratificari indigentibus: quod superest date eleemosynam* (Лк.11:41) etc. Приведенный в энциклике по переводу Вульгаты текст из Ев. от Луки по греч. читается так: *πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην* (обаче от сущих дадите милостыню, подавайте лучше милостыню из того, что у вас есть). Перевод Вульгаты в данном случае не имеет оснований ни в самом тексте, ни в контексте. Вот типический образчик того, как Вульгата подтягивает букву к смыслу, к общему духу и особенностям, характеризующим католичество.

⁹¹⁷ - Особенно ясно Мельхиор Волюе (*Revue des deux Mondes*, 1887, май) и сам Больё (*le Vatican et le Quirinal* в *Revue des deux Mondes*, 1884, Janvier, 1-er).

⁹¹⁸ - Ф. М. Достоевский, т. 12-й (по изд. 1888 г.), стр. 293–4.

⁹¹⁹ - См. у Больё, p. 78 и рядом.

⁹²⁰ - Этими формулами Тён и Леруа Больё заканчивают свои, не раз цитованные нами в настоящем письме, монографии.

⁹²¹ - Настоящее «письмо», начатое, как видно из поставленной даты, еще в Париже, по разным обстоятельствам, могло быть закончено лишь здесь (в Серг. Посаде). Решаясь его печатать после столь продолжительного перерыва (в чем и извиняемся), мы руководствуемся двумя мотивами: во 1-х) мы считаем себя обязанными пред читателями «Богосл. Вестника» окончанием наших «писем», хотя бы несколько запоздалых; и

во 2-х) имеем в виду, что для настоящего, равно как и для последующего (заключительного), писем, посвященных общим явлениям и сторонам западной жизни, вопрос времени большого значения не имеет. Автор.

⁹²² - Ис.63:2–3.

⁹²³ - 3Цар.3:24.

⁹²⁴ - Мф.18:28.

⁹²⁵ - Ис.44:25–26.

⁹²⁶ - Пс.5:10–11.

⁹²⁷ - Лк.23:27.

⁹²⁸ - Мф.19:6.

⁹²⁹ - Быт.2:23.

⁹³⁰ - Иов.16:2.

⁹³¹ - Суд.15:13 и след.

⁹³² - Лев.24:11; Втор.22:22.

⁹³³ - Евр.13:4.

⁹³⁴ - Св. Кирилла, Архиепископа Иерусалимского, Слова Огласительные, Слово 15-е, § 4. Творения св. отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии, т. XXV, стр. 252.

⁹³⁵ - С именем Ипполитова Слова об антихристе известны два сочинения: одно подлинное, найденное в Реймсе в 1660 г. Марквардом Гудием, и тогда же изданное им в Париже; другое подложное, изданное целым столетием раньше, в 1557 г., каноником Ником с одного Венецианского кодекса. Первое озаглавляется так: Ἰππολύτου Ἐπισκόπου καὶ μάρτυρα ἀπὸδειξίς περὶ Χριστοῦ καὶ ἀντίχριστου, т.е., Сказание (можно: изложение, слово) о Христе и антихристе. Второе носит следующее заглавие: Τοῦ μακαριωτάτου Ἰππολύτου ἐπισκόπου καὶ μάρτυρος λόγος περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσμου καὶ περὶ τοῦ ἀντίχριστου καὶ εἰς τὴν δευτέραν παρουσίαν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ, т.е., Блаженнейшего Ипполита, епископа и мученика, слово о скончании мира, и об антихристе, и на второе пришествие Господа нашего Иисуса Христа. Подлинность первого сочинения подтверждается: сходством мыслей его с

мыслями других сочинений Ипполита, сходством его с учением учителя Ипполитова Иринея, признаками древности сочинения и заимствованием древними писателями изречений именно из этого сочинения. Кроме того, древние писатели сочинение Ипполитово, о котором у нас речь, называли или книгой об антихристе, – так назвал его Иероним, – потому что и на самом деле оно почти все посвящено изложению учения об антихристе, а о втором пришествии Иисуса Христа говорится только в трех последних главах или книгой о Христе и антихристе, т. е., давали ему то именно заглавие, которое носит изданное Гудием; так называли его Иоанн Дамаскин и патриарх Фотий. Наконец, это сочинение – вполне православное и содержащееся в нем учение об антихристе согласно с учением других знаменитых отцов Церкви. Подложность сочинения, изданного Ником, доказывается тем, что в нем нет заимствования из сочинений Ефрема Сирина и других, позднее Ипполита живших писателей, что даже само заглавие его есть подражание заглавию Слова Ефрема: На пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихриста (в русском переводе Слово 39-е, в славянском 105-е), что далее, в нем есть анахронизмы, странные и даже неправославные мысли и не свойственные Ипполиту обороты речи. Содержание подложного Слова буквально взято частью из подлинного Слова Ипполитова, частью из упомянутого Слова Ефрема Сирина, и потому только в некоторых отделах согласно с Словом Ипполита. По объему оно короче его, не смотря на прибавки из Слова Ефрема и других. Время происхождения подложного сочинения неизвестно: разные ученые относили его к 4:5, 6:7 и позднейшим векам. В Византии оно введено было в собрание или в годовой круг церковных поучений и поставлено как Слово в неделю Мясопустную, когда вспоминается второе пришествие Христово. В таком собрании поучений, известном у нас в старину под именем Соборник, оно явилось и в славянском переводе в России. На славянский язык было переведено и подлинное Слово Ипполита и притом очень рано. К. И. Невоструев 40 лет тому назад нашел в библиотеке Чудова монастыря пергаментную славянскую рукопись, относимую к XII

или к началу XIII в., содержащую подлинное Слово Ипполита. К сожалению, в первопечатные книги попало не подлинное, а подложное Слово, которое поэтому и слыло у нас очень долго за подлинное Слово, а подлинное было неизвестно.

Общеизвестным и распространенным в России подложное Слово сделалось, потому что оно попало в греческих и в переведенных с них славянских рукописях в Соборник. Позже громкую известность и широкое распространение Слову Ипполита доставила полемика православных против раскольников, основавших на подложном Слове свой взгляд на антихриста, как воплощение сатаны, и другие неправильные мнения. Желая узнать подробности о подлинном и подложном сочинениях Об антихристе с именем Ипполита и познакомиться с самими сочинениями рекомендуем прекрасную книгу К. И. Невоструева, изданную в 1868 г. под заглавием: Слово Святого Ипполита об антихристе в славянском переводе по списку XII века, с исследованием о Слове и о другой мнимой Беседе Ипполита о том же, с примечаниями и приложениями. Книга содержит: греческий текст подлинного Слова, славянский перевод его XII в., русский перевод с греческого, сделанный Невоструевым, славянский текст подложного Слова, некоторые выписки из отцов и писателей церковных, ученое Введение и ученые Примечания к Слову и алфавитный указатель предметов, содержащихся в книге. Книга Невоструева имеет большую цену, как по ученому достоинству своему, так и по практическому значению для полемики против раскольников.

⁹³⁶ - Глава или параграф 2.

⁹³⁷ - Перечисление этих мнений см. в статье М. Богословского: Человек беззакония. Православный Собеседник, 1885 г, ч. 2, стр. 288 и 289.

⁹³⁸ - Беседы на Второе Послание Св. Апостола Павла к Фессалоникийцам. Беседа четвертая, § 1.

⁹³⁹ - По учению отцов и учителей Церкви последнее всемирное царство – царство Римское. Так учили: Св. Иоанн Златоуст (Беседы на Второе Послание к Фессалоникийцам. Бес. 4-я, § 1, Св. Ипполит, Епископ Римский (Сказание о Христе и антихристе, § 25, Блаж. Феодорит (Толкование на видение

пророка Даниила. Отдел. 2-е и 7-е. В русском перев. ч. 4-я творений Феодорита, стр. 32–35 и 131–135), Блаж. Иероним (Commentarius in Daniele Prophetam. Mygne, Patrologiae Cursus completus, ser. lat., t 25, Col. 503–504 и 528–530), Св. Кирилл Иерусалимский (15-е Огласительное слово, § 13). Учение это основывается на том, что пророку Даниилу под видом четырех зверей львицы, медведя, барса и четвёртого безымянного зверя – представлены были четыре всемирных царства: Ассирийско-Вавилонское, Мидо-Персидское, Македонско-Греческое и Римское (Дан.7). Разуметь под этими зверями именно эти четыре монархии дают основание слова одного из предстоящих лиц, виденных Даниилом, объяснившему Даниилу по просьбе его смысл видения зверей: эти большие звери, которых четыре, означают, что четыре Царя восстанут от земли (Дан.7:17). Цари означают царства, которые они возвысят и которыми будут владеть. Кроме того, и состав огромного истукана, виденного Навуходоносором во сне, так же означает те же четыре царства, как объяснил Даниил Навуходоносору значение его сна: Ты, Царь, царь царей, которому Бог даровал царство..., ты – золотая голова. После тебя восстанет другое царство, ниже твоего, и еще третье царство, медное, которое будет владычествовать над всей землей. А четвертое царство будет крепкое, как железо (Дан.2:31–45). Наиболее полное объяснение видения Даниилом четырех зверей и сна Навуходоносора об истукане мы находим у Ипполита. Вот его слова: «Сказавши о львице, выходящей из моря, пророк означил Вавилонское царство в мире (равно как и тем), что у оногo тела глава была златая. После львицы видит второго зверя, подобного медведице: это были Персы, ибо после Вавилонян владычествовали Персы. Словами: три клыка во рту у него, показывает трёх народов – Персов, Мидян и Вавилонян; то же показывает в (виденном) теле после золота упоминаемое серебро. Потом третий зверь – рысь: это были Еллины. Ибо после Персов принял власть Александр Македонский, победивший Дария: он в теле означаетсЯ медью. Замечая, что у него четыре птичьих крыла и четыре головы, очевидно указывает, как разделится царство Александровo: ибо в четырех

головах понимает четырех царей, восставших из него, так как Александр умирая разделил своё царство на четыре части. Потом говорит: зверь четвертый, страшный и ужасный, зубы его железные и ногти его медяны. Кто это, как не Римляне? Это есть железо – стоящее ныне царство (Римское): ибо голени его железны. После сего остается нам (объяснить) ступни ноги в теле, в коих часть некая железна и часть глиняна, смешанные между собой. Чрез пальцы ног его пророк таинственно показал царей, имеющих восстать из него, о чем говорит Даниил: Я рассматривал зверя того, и вот десять рогов сзади его, в них возникнет другой малый рог, как отрасль, и исторгнет три из прежних рогов. Сим показывается не кто другой, как антихрист, который также восстановит царство Иудейское. Три рога, говорит, будут исторгнуты им: это три царя Египетский, Ливийский и Эфиопский, которых он убьет на войне в сражении (Слич. Дан.11:43) ... Спустя немного придет с небес Камень, поразивший тело и сокрушивший оное, представивший все царства и давший царство святым Вышнего. Он сделался в гору великую и наполнил всю землю; о Нем говорит Даниил (Дан.7:13–14); показывает власть данную Отцом Сыну (Мф.28:18), Который поставлен царем небесных, земных и преисподних (Фил.2:10) и судьей всех... Когда же сбудется то, что и десять пальцев (у ног) истукана образуются в народные державы, и десять рогов четвертого зверя разделятся на десять царств; тогда яснее увидели бы мы всё вышеуказанное и усмотрели бы это наглядно. Глава тела золотая и (по другому видению) львица были Вавилоняне; плечи и мышцы серебрянные и медведица – Персы и Мидяне; чрево и стегна медные и рысь – Еллины, принявшие власть со времен Александра; голени железные и зверь страшный и ужасный – Римляне, ныне обладающие; ступни ног из глины и железа и десять рогов означали имеющие быть (царства); рог один малый, возникающий в них – это антихрист: камень поражающий (тело и наполняющий) землю и несущий суд миру – Христос» (Сказание о Христе и антихристе, параграфы §§ 23–28). Десять рогов зверя и десять пальцев ног истукана, по учению Ипполита, означают десять царств, которые произойдут

пред кончиной мира из Римской империи и которые поэтому представляют, как бы продолжение или видоизменение её. Ниже, в § 49, Ипполит прямо говорит, что Римская империя под конец мира распадётся на десять царств. Мысль эта заимствована Ипполитом у Иринейя.

⁹⁴⁰ - Любодейцу с надписью на челе: Вавилон великий (Откр.17) некоторые (напр. Св. Ипполит) принимали за Римскую империю или Рим. Но Андрей, Архиепископ Кесарийский, справедливо не соглашается признать это мнение правильным и думает, что эта любодейца с именем Вавилона «есть вообще земное царство, как бы в одном теле, или город, имеющий царствовать пред пришествием антихриста» (Толкование на Апокалипсис, гл. 53).

⁹⁴¹ - Сочинения Св. Иринейя, Епископа Лионского. Изданы в русском переводе священником П. Преображенским. 1871 г. Пять книг против ересей, кн. 5, гл. 25 и 26.

⁹⁴² - Огласительное слово 15-е, § 12.

⁹⁴³ - Творения св. отцов в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии, т. 14. Творения Ефрема Сирина, ч. 3, Слово 39 – На пришествие Господне, на скончание мира и на пришествие антихристово, стр. 25. В слав. Перевод, ч. 1, Слово 105.

⁹⁴⁴ - Огласительное слово 15-е, § 3.

⁹⁴⁵ - Более подробные сведения об этом предмете желающие могут почерпнуть в сочинении Д. Богдашевского: «Лжеучители, обличаемые в Первом Послании Апостола Иоанна. Киев, 1890 г.».

⁹⁴⁶ - Беседы на Второе Послание Св. Апостола Павла к Фессалоникийцам. Беседа 4-я, § 1. Переведены при Санкт-Петербургской Духовной Академии.

⁹⁴⁷ - Творения Блаженного Феодорита, Епископа Кирского, часть 7-я. Толкование на четырнадцать посланий святого Апостола Павла, 548 стр.

⁹⁴⁸ - Творения Блаженного Феодорита, Епископа Кирского, ч. 7, стр. 723.

⁹⁴⁹ - Оба Послания к Тимофею писаны в шестидесятих годах, незадолго до смерти Апостола Павла.

⁹⁵⁰ - Творения Кирилла, Архиепископа Иерусалимского. Слова огласительные, Слово 15-е, § 9.

⁹⁵¹ - Первый в Беседах, а второй и третий в Толкованиях на Второе Послание к Фессалоконийцам.

⁹⁵² - Библиотека творений святых отцов и учителей Церкви западных, издаваемые при Киевской Духовной Академии, книга 18. Творений Блаженного Августина, Епископа Иппонийского, часть 6. О граде Божием, книга 20, гл. 19. Нужно заметить, что Августин под отступлением не мог не разумеать антихриста; потому что в том латинском переводе Нового Завета, который был у него под руками, в рассматриваемом месте греческое слово ἡ ἀποστασία неправильно переведено словом refuga, беглец; потому что именно это слово поставлено в тексте, который он приводит в своём сочинении.

⁹⁵³ - Беседы на Послания Св. Апостола Павла к Фессалоникийцам, Беседа 3-я на Второе Послание, § 2.

⁹⁵⁴ - Творения Блаж. Феодорита, Епископа Кирского, ч. 7, стр. 546. Толкование на Второе Послание к Фессалоникийцам, гл. 2-я.

⁹⁵⁵ - Из приготовленного к печати второго тома Истории русской церкви. – Содержание см. на конце.

⁹⁵⁶ - До тех пор пока не были соединены в одно политическое целое, Монголы или Татары не имели и одного общего имени. Со времени объединения они усвоили себе и им усвоено было их объединителем, как таковое общее имя, частное имя того племени, к которому принадлежал последний: это – первое из двух имён, т. е. Монголы. Что же касается до второго имени, – Татары, то, не быв употребляемо ими самими, а быв дано им соседними народами и служив их преимущественным именем у чужих, в том числе и у европейцев, оно явилось таким образом, что частное имя другого племени было распространено на весь народ. В наших русских летописях и вообще у нас – Русских Монголы известны

были исключительно под вторым или несобственным своим именем.

⁹⁵⁷ - Кипчаком, степью кипчакской (решти-Кипчак) назывались у восточных, от имени тюркского народа Кипчаков, степь туркмено-киргизская и служащая её продолжением в Европе наша степь новороссийская. Печенеги и Половцы или принадлежали к Кипчакам, или же, по местности, в которой жили, называются у восточных Кипчаками.

⁹⁵⁸ - Мстиславы были внуки Ростислава Мстиславича смоленского.

⁹⁵⁹ - Что дело было так, это даёт знать Лаврентьевская летопись в своих речах о великом князе Юрии Всеволодовиче, которые читаются в ней под 1239 годом. А утверждаемое Новгородской летописью, будто Юрий потому отказал Рязанцам в помощи, что хотел биться с Татарами особо, очевидно, мало имеет смысла (хотя, может быть, он действительно дал Рязанцам этот странный ответ, чтобы чем-нибудь мотивировать свой отказ).

⁹⁶⁰ - Сын Владимир, захваченный в плен в Москве, был убит под стенами Владимира; два сына Всеволод и Мстислав, оставленные в столице для её защиты, жена, дочь, снохи и внучата, оставшиеся в ней же, все погибли в самом Владимире. Великая княгиня с женской и малолетней частью семейства, бояре (старые и невоенные, не принимавшие участия в защите), жёны боярские с семействами, а также и множество всяких граждан, затворились было вместе с епископом Митрофаном в соборной епископской церкви. Но Татары, взяв город, подожгли церковь и, дав части затворившихся погибнуть в дыме и огне, остальную часть иссекли.

⁹⁶¹ - Может показаться недоумённым, что Татары предприняли свой завоевательный поход на Россию зимой. Но это с нарочитым намерением. Монголия, представляющая собой возвышенную и безлесную плоскость, имеет чрезвычайно суровый климат: зима в ней очень продолжительна, отличается страшными холодами, ужасными буранами и вьюгами. Будучи поэтому народом закалённым относительно зимы со всеми её

ужасами, Монголы со времени самого Чингисхана нарочно и предпринимали свои большие военные походы зимой, чтобы её иметь своей помощницей в одержании верха над врагами, см. Землеведение Азии К. Риттера в русском переводе Семёнова, т. V, выпуск 1, СПб, 1879, стр. 444 (Свидетельство греческого историка Пахимера, что Татары имеют обыкновение воевать зимой, у Стриттера в Меторг. рорр. III, 170. По свидетельству Боплана, и крымские Татары XVII века делали свои вторжения в неприятельские земли всегда в зимнюю пору, – Description d'Ukraine, ed. Rouen, 1660, p. 41).

⁹⁶² - Новгородская летопись делает по поводу смерти Юрия Всеволодовича, может быть – указывая только на ходившие в Новгороде сплетни, загадочное замечание: „Бог же весть, како скончася, много бо глаголют о нем инии”.

⁹⁶³ - Место это в настоящее время не известно; считают вероятным видеть в нём нынешний город Крестцы (находящийся в 79 вёрстах к юго-востоку от Новгорода).

⁹⁶⁴ - Может быть, сына того Мстислава, который, будучи называем в Ипатской летописи козельским и черниговским, погиб с сыном в калкинской битве.

⁹⁶⁵ - В объяснение ужасных убийств, который производили Монголы в покоряемых ими городах и порабощенных землях, ссылаются на то, что они считали себя посланными Богом завоевать мир и что противившихся им они хотели наказывать как противившихся воле Божьей. Но весьма нередко они беспощадным образом избивали жителей и тех городов, которые, положившись на их обещание пощады в случае покорности, сдавались им добровольно.

⁹⁶⁶ - Чтобы составить себе надлежащее понятие обо всей ужасности монгольских нашествий, нужно читать не одних наших летописцев, которым не под силу было рисовать сколько-нибудь живые картины ужасов, но ещё и восточных и западноевропейских. (Наши летописцы в немногих и нисколько не картинных речах своих о неистовствах Монголов главным образом обращают внимание на то, что последние при избиении или забиении в рабство жителей не делали исключения для

чернцов и черноризиц, для попов и попадей. Впрочем, и у нас есть один писатель не из числа летописцев, рисующий до некоторой степени помянутые живые картины; это – Серапион Владимирский, дающий их нам в своих поучениях). По легенде о св. Меркурии Смоленском Татары проходили мимо Смоленска во второй половине Ноября; но необходимо думать, что это было гораздо ранее, – около половины Апреля.

⁹⁶⁷ - Сколь долго продолжалась осада Киева, наши летописи не говорят; но Плано-Карпини говорит, что она была продолжительная, – отдел известий в его сочинении о Татарах статья V.

⁹⁶⁸ - Лаврентьевская летопись: «а люди от мала и до велика вся убиша мечем». О страшном избиении свидетельствует и Плано-Карпини. *ibidd.*

⁹⁶⁹ - Когда князья галичско-волынские Даниил и Василько Романовичи, во время опустошения их области Батыем находившиеся в Венгрии и Польше, возвратились из последней домой и пришли к Берестью, – нынешнему Брест-Литовску, то, по словам летописца, „не возмогша ити (далее) в поле смрада ради множества избъенных, не бе бо, – говорит летописец, – на Володимере не остал живой, церкви святой Богородици исполнена трупья, иныя церкви наполнена Быша трупия и телес мертвых” (Ипатская, 2 издание стр. 524).

⁹⁷⁰ - По Ипатской летописи, Батый возвратился из западной Европы в 1243 году; но более надёжная относительно хронологии летопись Новгородская, которой следуют и другие северные летописи, говорит, что, возвратившись из западной Европы, Батый позвал к себе великого князя Ярослава Всеволодовича в 1242 году.

⁹⁷¹ - Между Оготаем и Хубилаем два промежуточные великие ханы были: Гуюк или Куюк и Мангу или Менгу (Мёнка).

⁹⁷² - В русском языке есть слово хорохориться, что значит неумеренно величаться, слишком ломаться. Подозревается нам, что слово – от названия столицы великих ханов Харахорина и что оно введено в русский язык нашими князьями, ездившими в Харахорин, с того повода, что великие ханы

слишком величались над ними или что им приходилось слишком унижаться пред ханами. Великие ханы носили титул „каанов“, что толкуется – хан над ханами (и что, вероятно, есть особое произношение титула хакан или каган, тогда как хан есть сокращение последнего). В наших летописях великие ханы называются канями, а о поездках к ним князей кроме выражений: поехать к канови, приехать из кановы земли, употребляются ещё выражения: поехать в кановичем, приехать от канович, что должно быть понимаемо в смысле: поехать к наследникам Чингисхана в качестве великих ханов, ибо и сам Чингисхан называется в наших летописях каном. Батый под конец своего правления, вероятно, в 1253 году, построил для своего пребывания город Серай или Сарай (что значит дворец), который должен быть полагаем на нижней Ахтубе, на месте нынешнего селения Селитряный городок, находящегося в 110 вёрстах от Астрахани (а после построен был новый Сарай, который должен быть полагаем на верхней Ахтубе, на месте нынешнего города Царёва и который называется в летописях Сараем великим, – Собрание летописей VI, 194). Орда Батыева, владевшая Русью, называлась улусом Джучиевым от отца Батыева, улусом кипчакским и ордой кипчакской от местности, ордой сарайской от города Сарая и золотой ордой от ханской палатки. Орда собственно значит лагерь, состоящий из того или другого количества палаток (а отсюда и целый кочевой народ, живущей в палатках), но ещё это название употреблялось, как многократно даёт знать Плано-Карпини, о палатках ханов и вельмож (потому, вероятно, что около собственно их палаток стояли целые лагеря, орды, палаток их прислуги). Палатка ханов называлась золотой ордой, как даёт знать тот же Плано-Карпини, потому что она ставилась на шестах, покрытых золотыми листьями (а может быть и потому также, что у Монголов эпитет „золотой“ употреблялся о ханах в соответствие европейскому эпитету августейшей). – Наконец, о национальности кипчакской или Батыевой орды должно быть сказано, что она была собственно не монгольская или татарская, а тюркская, так что и остающиеся от неё до настоящего времени наши Татары представляют собой не

Монголов или Татар, а Тюрков (народная группа которых, имеющая в Азии главными своими представителями Туркменов, а в Европе представляемая Турками османлисами, принадлежит к тому же урало-алтайскому семейству, что и Монголы, и есть ближайшая в нём к последним). Это случилось таким образом, что Батый привёл с собой в Европу для её завоевания полчища не коренных Монголов, а покорённых в восточном Кипчаке Тюрков (помянутых Туркменов и Киргизов) и что настоящее Монголы были только во главе полчищ, в качестве начальников.

⁹⁷³ - Ипатская летопись утверждает о Митрофане, что он воодушевлял князей и граждан к сопротивлению Татарам. Но при молчании об этом Лаврентьевской летописи представляется гораздо вероятнейшим показание летописи Новгородской, что при первом же взгляде на татарские полчища, обступившие Владимир, епископ вместе с князьями признал, „яко уже взяту быти граду”.

⁹⁷⁴ - Слова, поставленные в скобах, – из сводной повести о разорении Батыем Рязани, напечатанной И. И. Срезневским в Сведениях и заметках о малоизвестных и неизвестных памятниках, № XXXIX, стр. 79.

⁹⁷⁵ - Несколько дополняем и поправляем летопись, – Лаврентьевскую, на основании выше читаемого в ней места, которым она буквально пользуется в настоящем случае, именно – места под 1203 годом.

⁹⁷⁶ - Из церквей знаменитых и вместе богатых были разграблены Татарями, по показанию летописей, соборы: суздальский, владимирский, переяславский (Переяславля южного) и киевский Софийский. О разграблении владимирского собора летопись говорит: „святую Богородицы разграбиша, чюдную икону [Владимирской Божьей Матери] одраша, украшену златом и серебром и камением драгим, и (ины) иконы одраша, а иные изсекоша, а ины поимаша, и кресты честныя и ссуды священные и книги одраша, и порты блаженных первых князей, еже бяху повешали в церквах святых на память себе, то же все положиша себе в полон”. Что касается до монастырей,

то летописи говорят, что Татары разграбили их все – в Москве (?), Суздале, Владимире и Киеве.

⁹⁷⁷ - I т. 1 половина, стр. 75 и 79.

⁹⁷⁸ - Вильгельм Рубруквис (Рунсбрёк, Рубрук), французский монах францисканского ордена (минорит), был послан Людовиком Святым из Сирии, где находился король для крестовой войны с Сарацинами, к сыну Батыеву Сартаку, с целью проповеди христианства между Татарами, по тому поводу, что ему – королю ложно было донесено, будто Сартак принял христианство. Отправленный Сартаком к Батыю, а Батыем к Мангу, Рубруквис прибыл ко двору великого хана 27 Декабря 1263 года и после пятимесячного при нём пребывания отпущен был им в обратный путь в Июне 1264 года. Последнее и лучшее издание его сочинения „Путешествие на Восток” (Voyage en Orient) в Recueil de voyagee et de memoires парижского Географического общества, т. IV. Не имея у себя этого издания, мы пользовались сочинением отчасти по старому изданию Бержерона, отчасти через вторые разные руки (подробное извлечение между прочим у Д’Оссона в Histoire des Mongoles, II, 283 sqq).

⁹⁷⁹ - О совершенной веротерпимости язычников-шаманистов, каковыми были Татары до принятия магометанства, в настоящее время см. „Китай в гражданском и нравственном состоянии” монаха Иакинфа, IV, 55 fin.. Из язычников, современных Монголам и по месту близких к нашей Руси, убедительный пример веротерпимости представляют Литовцы.

⁹⁸⁰ - См. об Яса у Гаммера в Geschichte d. gold. Horde, S. 148, также у Григорьева в диссертации „О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой Орды русскому духовенству”, стр. 35 sqq.

⁹⁸¹ - Арабский историк конца XIV – первой половины XV века Макризи говорит: „для потомков Чингисхана Яса была ненарушимым законом, от постановлений которого они никогда ни в чём не отступали..; они столь же строго исполняли повеления Яса, как первые мусульмане следовали

предписанному кораном"... См. Историю Монголов с древнейших времён до Тамерлана, перевод с персидского (из Хондемира) Григорьева, Спб, 1834, примечание 93.

⁹⁸² - У Гаммера *ibid.* S. 190.

⁹⁸³ - Мы привели свидетельство Рубруквиса, что великий хан Мангу вёл себя по отношению ко всем верам так, что как будто принадлежал к каждой из них. Вот такое же свидетельство известного Марко-Поло о преемнике Мангу, великом хане (потом императоре Китайском), Хубилае или Кублае: „в день пасхи, зная, что это один из главных христианских праздников, великий хан велел всем христианам явиться к нему и принести с собой то священное писание, в котором заключается четвероевангелие; окулив торжественно ладаном эту книгу, он благоговейно поцеловал её. То же должны были сделать, по его приказанию и все тут бывшие вельможи: это у него всегдашний обычай при всяком большом празднике у христиан, о Рождестве и о Пасхе. То же соблюдал он и в праздники Сарацин, Жидов и язычников. Когда спросили его, зачем он делает это, он отвечал: „есть четыре пророка, почитаемые и обожаемые четырьмя разными племенами мира: христиане почитают Иисуса Христа, Сарацины – Магомета, Жиды – Моисея, а у язычников самый высший бог Согономбар-кан. А я почитаю всех четырёх и молю о помощи себе того, кто, в самом деле, выше всех из них"... Путешествия книга 2, глава 2, русский перевод Шемякина с немецкого (очень хорошего) издания Авг. Бюрка в Чтениях Общества Истории и Древностей 1861г. кн. 3.

⁹⁸⁴ - К. Риттера *Die Erdkunde von Asien*, B. I, S. 342 sqq.

⁹⁸⁵ - *Ibid.* S. 257.

⁹⁸⁶ - Ios. Assemani *Bibliotheca Orientalis*, T. III, p. 474 и 483 (у Риттера *ibid.* S. 288).

⁹⁸⁷ - Позднейшие сказания производили христианство Уйгуров от трёх волхвов, проходивших на поклонение родившемуся Иисусу Христу, которые будто были волхвы уйгурские, – у Ассемани *ibid.* p. 470 и 503.

⁹⁸⁸ - Риттера *Erdkunde von Asien*, Band V, Drittes Buch, S. 438 и 589.

⁹⁸⁹ - Армянские историки: *Comnestabularius Armeniae* и Гайтон у Ассемани р. 470 и 503; Рубруквис, гл. XVII и XXVI.

⁹⁹⁰ - Риттера *Erkunde von Asien*, В. I, S. 285.

⁹⁹¹ - Рубруквис в одном примере даёт знать, что великий хан Мангу более доверял врачебному искусству Несториан, чем языческих волхвов, – гл. XXXVIII.

⁹⁹² - Иоанн де-Плано-Карпини, итальянский монах того же францисканского ордена, что и Рубруквис, был посылаем папой Иннокентием к великому хану Гуюку с той целью, чтобы отвлечь его от мысли о завоевании Европы и попытаться обратить его в христианство. Ехав через нашу Россию, он прибыл к Гуюку 22 Июля 1246 года и после четырёхмесячного без десяти дней пребывания при нём, причём видел торжественное провозглашение его великим ханом, отправился назад 13 Ноября того же года. (Лучшее издание его сочинения: *Relation des Mongols ou Tatares* – там же, где и Рубруквиса. Есть два русских перевода: принадлежащий неизвестному А. М., напечатанный в 1795 году, и Языкова, 1825 года, читаемый в 1 томе предпринятого было последним издания: „Собрание путешествий к Татарам и другим восточным народам в XIII, XIV и XV столетиях”).

⁹⁹³ - Носивший титул Ван-хана, откуда у несторианских миссионеров явился знаменитый в средние века на Западе *presbyter Iohannes rex* (ибо Ван, иначе Ован, было принято за собственное имя Иоанн, а хан, каган, было принято за одно и то же с сирским каганá, что значит священник).

⁹⁹⁴ - По монгольскому историку конца XIII – начала XIV века Рашид-Эддину, Чингисхан взял из четырёх дочерей брата Ван-ханова Ржаханьбо – одну за себя, другую – за старшего сына Джучи, и третью, последующую мать Мангу и Хубилая, за младшего сына Тули. (Полагают, или, по крайней мере, полагали, что Оготай имел жену христианку и что Гуюк был его сыном именно от последней, см. у Ассемани *ibid.* р. 103 и 408. Но из Рашид-Эддина видно, что это неправда: он не говорит, чтобы Оготай имел жену из дома Ван-ханова, а о матери Гуюковой Туракине ясно говорит, что она была из племени

Меркитов, предполагать у которого христианство не существует никаких оснований).

⁹⁹⁵ - У Ассемани *ibid.* р. 105 sqq. и 480.

⁹⁹⁶ - См. „Богосл. Вестник” 1893 г. Май.

⁹⁹⁷ - Собр. мн. и отзыв. м. Филар. I, 451–455. Спб. 1885.

⁹⁹⁸ - Там же, стр. 309–324. В 1860-х годах он принял живейшее и деятельное участие в делах Братства святителя Николая, имеющего целью также помощь нуждающимся ученикам дух. училищ.

⁹⁹⁹ - См. Собр. мн. и отзыв. м. Филар. I, 329–330; 335–339 и др.

¹⁰⁰⁰ - См. Сушкова, упом. соч. стр. 163 и дал. Срав. стр 222 и дал.

¹⁰⁰¹ - См. живое изображение благотворительности милостивого архипастыря Москвы святителя Филарета, у того же Сушкова, в упом. соч. на стран. 147–149; в слове прот. А.И. Соколова в Филар. Юб. сб. II, 36–37 и др.

¹⁰⁰² - Подробнее о сем см. у Сушкова, там же, стр. 149–153: также, стр. 67:262 и дал., 274 и дал. и др.

¹⁰⁰³ - Сушкова, упом. соч. стр. 113–114 приложений.

¹⁰⁰⁴ - Там же, стр. 115. Письмо писано 9 января 1823 года из С.-Петербурга.

¹⁰⁰⁵ - Муж М.М. Тучковой Александр Алексеевич Тучков пал смертью героя на поле знаменитой Бородинской битвы 26 августа 1812 года.

¹⁰⁰⁶ - Сын Тучковых Николай скончался 14-ти лет от роду.

¹⁰⁰⁷ - Разумеется основание М. М. Тучковой Спасобородинской женской общины, впоследствии женского монастыря.

¹⁰⁰⁸ - Письмо это не имеет годовой даты, но несомненно, что оно писано еще до 1828 года. И замечательно, что после этого письма получившая его действительно прожила 20 с небольшим лет.

¹⁰⁰⁹ - См. Сушкова, там же, стр. 115–116. Сн. Чтен. в общ. люб. дух. просв. за 1868 г. кн. IV, стр. 85–87 «Материалов для

биографии м. Филарета». Срав. другие примеры утешительных писем митроп. Филарета у того же Сушкова, там же, стр. 134–135 (к В. И. Рахманову), 120–121 (к одному протоиерею) и др., также Письма м. Филарета, изд. Импер. Публ. Библиотекой в 1891 году и мн. др.

¹⁰¹⁰ - Сушков, Записки о жизни и врем. м. Филар., стр. 6–7.

¹⁰¹¹ - Там же, стр. 11.

¹⁰¹² - Поводом к повороту мыслей этого и других членов раскольнической лжеиерархии в пользу православия послужили некоторые статьи проф. Н. И. Субботина. Но мудрая, исполненная силы убеждения, речь святителя сделала этот поворот окончательным.

¹⁰¹³ - Упомянутый свидетель этой беседы (проф. Н. И. Субботин) говорит, что удостоившийся ее, по выходе от митрополита, не шел, а «действительно бежал, так что трудно было идти с ним вместе». См. Н. И. Субботина: Двадцатипятилетие присоединения к церкви раскольнических епископов и других членов Белокриницкой иерархии. Стр. 11. Москва, 1890. Здесь же, на стр. 7–11 можно читать и подробности этой беседы. Срав. №№ 13:14 и 15 Братского слова за 1890 год.

¹⁰¹⁴ - Сочин. м. Филар. IV, 469. 472.

¹⁰¹⁵ - Сочин. м. Филар. IV, 332. 333.

¹⁰¹⁶ - Стихотворение П.В. Шереметевского на память 50-летия архиерейского служения м. Филарета. См. Очерк жизнеописания м. Филарета, стр. 15. Москва, 1875.

¹⁰¹⁷ - Сообщение о сем предвестии дня кончины святителя Филарета было напечатано в свое время во многих периодических изданиях. См. напр. у Сушкова, в упом. соч., стр. 160–161 приложений.

¹⁰¹⁸ - См. соч. м. Филар. IV, 330–333:467–472:591–597; V, 183–187; 236–240 и др.

¹⁰¹⁹ - См. брошюру: Памяти Филарета, митроп. Московского, стр. 13. Москва, 1868. Статья без имени автора, но оно принадлежит перу покойного преосв. Алексия архиепископа

Литовского и была напечатана в Душеп. Чтен. за 1868 г. № 1 (январь), откуда и вышла отдельным оттиском.

¹⁰²⁰ - Текст этого завещания можно видеть в Собр. мн. и отзыв, м. Филар. II, 324–326: у Сушкова, в упом. соч., стр. 150 приложений (см. тут же, на стр. 150–151 другое завещание) и в др. изданиях.

¹⁰²¹ - Сушкова, упом. соч., стр. 285. См. Приложений, стр. 151.

¹⁰²² - См. там же, стр. 152 приложений.

¹⁰²³ - Сюда можно отнести из некоторых случаев прозорливости святителя те именно, в которых он прозревал и в будущее, каковые случаи см. напр. у Сушкова, в упом. соч., стр. 231; в Душеп. Чтении за 1892 г. № 11, стр. 450 и др.

¹⁰²⁴ - Соч. м. Филар. V, 580–581.

¹⁰²⁵ - См. о. Мелетия, О блаженной кончине приснопамятного высокопреосвященнейшего митрополита Московского и Коломенского и священноархимандрита Филарета, стр. 6. Москва, 1867.

¹⁰²⁶ - Описание всего этого см. в той же брошюре о. Мелетия и во многих других периодических и непериодических изданиях того и последующего времени.

¹⁰²⁷ - Из раньше упомянутого слова прот. А.О. Ключарева (преосв. Амвросия, архиеписк. Харьковского) в 40-й день по кончине святителя Филарета.

¹⁰²⁸ - Между прочих это-то ухаживание за больным и было одною из причин для миссионера отказываться от дела служения миссии.

¹⁰²⁹ - Это было в 1854 году.

¹⁰³⁰ - Сообщение Алтайского миссионера иеромонаха Смарагда, от 12 июля 1870 года. Извлечено из ноябрьской кн. Душеп. Чтения за 1870 г., стр. 73–75 «Известий и заметок». См. на стр. 14–17 не раз упомянутой брошюры: Особенно замечательн. случаи действия благод. Бож. и пр. Срав. также статью: Митрополит Филарет в его отношениях к миру таинственных явлений в Душеп. Чтении за 1883 г. ч. II, стр. 3–33 и особенно стр. 17.

1031 - Т.е. имя Филарета – любодобродетельного.

1032 - Разумеется участие святителя Филарета в принятии мер к улучшению быта духовенства.

1033 - Тогда уже начато было дело об устройстве Филаретовского епархиального женского училища.

1034 - Это приветствие хранится в черновом рукописном виде (быв писано рукою прот. А.В. Горского) в архиве бывшего ректора Моск. Дух. Академии протоиерея А.В. Горского.

1035 - Приб. к Твор. св. Отц. 1882, XXIX, 562.

1036 - Boyer д'Ажан – главный редактор *Bibliothèque des petits polemistes*. – К книге (Paris, 1892 pp. 397) приложена обстоятельная биография папы (с портретом) и последняя энциклика (от 16 февр 1892 г.). – Папа Лев XIII по происхождению итальянец – из фамилии графов Печчи. Род. 2 марта 1810 г. в Карпинетто (в Лациуме, в бывшей Панской Области) и был назван Иоакимом (Vincenzo Gioacchino); начальное образование получил в коллегии в Витербе (Viterbe), закончил в Римской Коллегии и 22 лет от роду получил степень доктора *in utroque iure*. Вскоре по окончании учения поступил в один из кат. орденов и проходил различные иерархические степени: в 1843 получил сан епископа; в 1846 назначен кардиналом, хотя кардинальскую шапку получил только в 1853 г.; папой – с 1878 г. Лев XIII – большой ученый и поэт (к книге д'Ажана приложено несколько его стихотворений на латинск., – последнее помечено 1883 г.: *de seipso*). Из под его пера вышло, еще за время его епископства, много „бесед“ и „пастырских посланий“, посвященных самым живым и насущным вопросам (перечень и анализ у д'Ажана – стр. 362–371). – Самая обстоятельная биография папы: *Leon XIII et le Vatican par Teste* (Paris 1880, pp. 349).

1037 - Письма с отказом собраны под отдельной рубрикой: *Miscellanea* (pp. 339–349).

1038 - Р. 342.

1039 - Р. 348.

1040 - Р. 349.

1041 - Р. 345.

1042 - Р. 332.

1043 - Р. 334–6.

1044 - И папа, по-видимому, с своей стороны очень доволен своим портретом. Под своим портретом, писанным Шартраном (приложен к книге д'Ажана) папа подписал: *Effigiem subjectam oculis quis dicere falsam Audeat? Huic simile vix jam pinxisset Apelles.*

1045 - Р. 237.

1046 - Р. 301.

1047 - Рр. 271–4.

1048 - Рр. 293–8, *passim*.

1049 - Р. 298.

1050 - Р. 214.

1051 - Рр. 235:274, 303.

1052 - Р. 279.

1053 - Р. 293–300.

1054 - Рр. 258–260.

1055 - Lettre encyclique de ss. Le Pape Leon XIII aux Archeveques, Eveques, au Clerge et a tous les catholiques de France (см. в конце книги Д'Ажана, стр. 373–379). В своих „письмах из-за границы“ мы не раз упоминали об этой энциклике, но не имели случая ознакомить с нею подробнее. Восполняем здесь этот пробел. – Папа начинает свое послание выражением своего особенного расположения к французской нации, которая и сама, по его свидетельству, платит ему взаимностью. Ему особенно дорого, поэтому, благополучие Франции, которое, как известно и как показывает ее история, созидалось главным образом двумя доблестями нации: верностью католической церкви и – отечеству. В последнее время, однако, эти доблести оскудевают: одни отпали от церкви, другие – от законных представителей власти (враждебно настроены против ее республиканского режима). Это ведет к раздорам и пререканиям. „Мы же, – говорит папа, – так как Мы являемся на земле представителями Бога мира (*puisque Nous representons sur la terre le Dieu de la paix*), – Мы

призываем всех честных сынов Франции к восстановлению мира, к защите веры и власти“. – Различные формы правления сменялись во Франции в течение этого столетия: империя, монархия, республика. Рассуждая абстрактно, можно с полной истинностью утверждать, что каждая из этих форм хороша, лишь бы она направлялась к своей прямой цели, т. е. к общему благу, для достижения которого собственно и существует общественная власть. Конечно, каждая нация, смотря по своим особенностям и по условиям существования, может и имеет право предпочитать одну форму правления другой и „мудрость католической церкви состоит именно в том, что она признает все формы правления и входит в сношение со всеми политическими властями“. Подобно ей и члены общества должны принимать власть в той форме, в какой в ту или другую эпоху она существует, не злоумышляя и не посягая против нее, потому что власть от Бога. Нужно, – подчеркивает св. отец далее, – „нужно тщательно заметить следующее: какова бы ни была форма правления у нации, ее нельзя рассматривать, как форму окончательную, которая бы должна была, оставаться неизменно“. Неизменно и вечно пребудет лишь церковь. „Что же касается человеческих обществ, то известно и сотни раз доказано историей, что время, этот великий трансформатор всего земного, производит в политических установлениях глубокие перемены“. Вот почему всякая гражданская власть, как такая, и всегда от Бога (Рим.13:1): подчиняться ей, какова бы она ни была, не только можно, но и должно. Должны, поэтому, и французы подчиняться своему настоящему республиканскому правительству. – Но, – скажут, – бывают власти, преследующие дурные цели. К сожалению, да. Но в таком случае, чтобы избежать коллизий с своею совестью, нужно различать власть от законодательства: при форме правления, по-видимому, лучшей, высшей законодательство может быть весьма несовершенное и – наоборот; так что одно от другого несколько не зависит (?). Качество законов зависит более от качества правителей, чем от формы правления. В частности, во Франции в последние годы действительно замечаются в законодательстве тенденции, враждебные религии: долг

честных людей, в виду этого, соединиться и всеми возможными, но законными и честными средствами, противодействовать вошедшим теперь в обычай злоупотреблениям законодательством, не восставая, однако на самую форму правления (республиканскую). При таком отношении к вопросу несообразного ничего не выйдет: ведь уважение к власти не обязывает уважать и беспрекословно подчиняться всем ее мероприятиям, – например, таким, которые направлены против общего блага и особенно против религии. Так и в первенствующие времена, напр., солдаты-христиане подчинялись императорам язычникам в тех случаях, когда эти последние не требовали от них чего-либо противного их совести и религиозным убеждениям. Это же должно быть принято за руководство и теперь, в отношении к республиканскому правительству Франции. И никто, конечно, кто беспристрастно рассудит, не станет осуждать католиков, если они всеми силами, не щадя ни трудов, ни жертв будут стараться сохранить своему отечеству то, чему оно обязано своим благополучием и славою, – католическую веру. – Конец энциклики посвящен вопросу о разделении государства и церкви. Конечно, энциклика осуждает эти современные тенденции самым решительным образом: „их осуществление, говорит она, было бы возвращением к язычеству“.

¹⁰⁵⁶ - Р. 213.

¹⁰⁵⁷ - „Церковь Христова неизменно предана только одному бездыханному телу (труп), – тому, которое пригвождено ко Кресту“. В подлиннике игра слов, не передаваемая по-русски. Смысл этого изречения, очевидно, такой: когда политическое тело (наприм., монархия) умирает, становится трупом, церковь кат. не поддерживает его, покидает. „Она Только с сильными“... Р. 213.

¹⁰⁵⁸ - Р. 247–9.

¹⁰⁵⁹ - Р. 318. Адрес 200 епископов папе от 1862 г.

¹⁰⁶⁰ - Р. 225–7, *passim*.

¹⁰⁶¹ - Р. 255.

¹⁰⁶² - Р. 264–70, *passim*.

¹⁰⁶³ - Рр. 304–6.

¹⁰⁶⁴ - Кристи, р. 257.

¹⁰⁶⁵ - Речь эта будет напечатана в Б. В.

¹⁰⁶⁶ - Сочинение г. Попова представляет собою первую магистерскую диссертацию по позднейшей византийской истории, написанную в нашей академии.

¹⁰⁶⁷ - Покойный, родился 7 декабря 1846 года, в деревне Евгеньевне (Воронежской губернии, Острогожского уезда) и, по своему происхождению, принадлежал к богатой дворянской семье, получил такое превосходное образование в родительском доме, под руководством немца-гувернера, что семнадцатилетним юношей был принят прямо в седьмой класс губернской гимназии (1864 года). Через год, еще гимназистом, он написал свой первый литературный труд – небольшой очерк: От Острогожска до Ивановки, и напечатал его в Воронежских Губернских Ведомостях (1864 года, № 26). Из гимназии Петр Евгениевич, по собственной склонности, поступил в 1864 году на юридический факультет Московского Университета. Там ему пришлось особенно заняться философией права под руководством покойного профессора Н. Д. Юркевича. Последний, как видно, оказал сильное внимание на молодого слушателя. По окончании университетского курса в 1868 году, Петр Евгениевич только два года пробыл кандидатом на судебные должности (1868–1870 гг.), а затем отдался ученой карьере. С 1870 года он состоял стипендиатом Демидовского Юридического Лицея для приготовления к профессорскому званию и затем с 1872 года, прочтя в Лицее вступительную лекцию по философии права, под заглавием Монизм или дуализм? (Ярославль 1873 г.), начал преподавать там названный предмет в звании приват-доцента. Через три года Петр Евгениевич покинул Демидовский Лице́й и отдался публицической деятельности, выразившееся в целом ряде передовых статей и иностранных обзоров на листах Русской Газеты (1876–1878 гг.), а потом занял должность мирового посредника в Юго-западном крае, которая также отметилась двумя трудами: это были Последнее десятилетие экономической жизни Подольской губернии (Сборник

Подольского Статистического Комитета за 1880 год) и Очерки экономической жизни Подольской губернии (Киевлянин, 1880 г.). Только с 1881 года покойный Астафьев вернулся на педагогическое поприще: он поступил в Лицей Цесаревича Николая на должность заведующего университетским отделением и, вместе с тем, начал преподавать в этом высшем заведении гносеологию, этику, психологию и логику. С того времени и до последних дней жизни, рядом с педагогическими занятиями и временной службой в Московском Цензурном Комитете (с ноября 1885 года до июня 1890 года когда он, оставив свою службу в Лицее Цесаревича Николая и в Цензурном Комитете, поступил приват-доцентом в Московский Университет), Петр Евгениевич широко развернул свою учено-литературную деятельность и почти непрерывно являлся в печати то с философскими трактатами, то с публистическими трудами, то с меткими и остроумными статьями по эстетике. К этой длинной веренице трудов почившего, кроме мелких библиографических заметок, помещенных в Московских Ведомостях, относились: Психический мир женщины, его особенности, превосходства и недостатки (Русский Вестник 1881 г., кн. 12; 1882 г., кн. 7 и 10; отдельно: М. 1882 г., IV+156 стр.). Понятие психического ритма, как научное основание психологии полов (М. 1882 г., 60 стр.), Симптомы и причины современного настроения: наше техническое богатство и паша духовная нищета, две публичные лекции (М. 1885 года, 100 стр.), Смысл истории и идеалы прогресса (Чтения в Обществе Любителей Духовного Просвещения 1885 г., кн. 7–8; отдельно: М. 1884 г., 62 стр.), Страдание и наслаждение жизни: вопрос пессимизма и оптимизма (Спб. 1885 г., 70 стр.), Чувство, как нравственное начало, психологический очерк (М. 1886 года, VIII+84 стр.), Старое недоразумение, по поводу вопроса о тенденциозности в искусстве (Русское Дело 1888 г., № 43), К вопросу о свободе воли (М. 1889 г., II+92 стр.), Учение графа Л. Н. Толстого в его целом, критический очерк (М. 1890 г., 48 стр.), Национальное самосознание и общечеловеческие задачи (Русское Обозрение 1890 год, кн. 9), Идеал и страсть (Сборник Московской Иллюстрированной Газеты, 1891 г., вып. I),

Религиозное обновление наших дней (Московский Листок 1891 г., №№ 311–344), Общественное благо в роли верховного начала нравственной: жизни, популярный очерк (М. 1892 г.), Родовой грех философии (Русское Обозрение 1891 г., кн. 11), Перерождение слова (Русский Вестник 1891 г., кн. 11–12), Наше знание о себе (Русское Обозрение 1892 г., кн. 12), Воля в знании и воля в вере (Вопросы Философии и Психологии 1892 г., кн. 13–14) и Урок эстетики, с посвящением памяти А.А. Фета-Шеншина (Русское Обозрение 1893, кн. 2) и, наконец, книга Вера и знание в единстве мировоззрения (Опыт начал критической монадолии. Москва, 1883), в которой покойный изложил в окончательной форме систему своей философии. – В свои предсмертные годы покойный мечтал об издании собственного журнала. Он уже получил право издавать в Москве еженедельный орган, под названием Итоги, который, по своей программе мог представить большой интерес: там предполагалось помещать: руководящие статьи по поводу явлений характеризующих нашу духовную жизнь, литературное обозрение и критические труды, биографии и статьи по искусству, очерки по основным нравственно-философским и этическим вопросам, произведения изящной русской литературы и мн. др. Но... этим заветным мечтам также не пришлось осуществиться, как самому Астафьеву не удалось еще в течение многих лет потрудиться на учено-литературном поприще... (Моск. Ведом., № 97-й).

¹⁰⁶⁸ - Чрез все сочинения П. Евг-а проходит мысль, что бессознательным психическим процессам предшествовали те же процессы, но – сознательные: значит, он думал наперекор обычному мнению, – не сознательное развивается из бессознательного, а это последнее из первого (природа – из самосознающего духа).

¹⁰⁶⁹ - См. Апрельскую книжку Богослов. Вестника.

¹⁰⁷⁰ - Patrolog. Minge, T. 133.

¹⁰⁷¹ - В подтверждение этого под строкою указываются и эти „обстоятельства“ и затем от себя уже г. Красножен говорит следующее: „Возражения против того, что упомянутые здесь обстоятельства должны быть отнесены к эпохе царствования

Мануила Комнина были сделаны в „Печатном письме к А. С. Павлову“ (покойного Преосвящ. Алексия, Архиепископа Литовского): но доводы, приведенные в этом письме не ослабляют мнения высказанного Проф. Павловым“. (стр. 62). Столь отважная решительность приговора в устах молодого ученого едва ли убедит кого в его основательности.

¹⁰⁷² - В предисловии к своим комментариям к правилам Зонара говорить: Разумение словес Твоих просветит и даст разум юным – говорил к Богу пророк и богоотец Давид. Но слово же Божие по всей справедливости уразуметь и тот, кто уразумевает определения св. Апостолов „св. Отцов: поскольку оные установили вдохновленные и наученные Божественным Духом. Посему сделавший объяснение священных правил и, раскрыв разум их, сделавший их удобопонятными, поистине принес просвещение тем, кои, простоты ради и необразованности нравов, суть как бы дети, неспособные проникать в глубину священных правил, Вследствие сего надлежало и мне взяться за это дело, как имеющее принести пользу может быть многим... И никто да не осуждает меня за дерзость: потому что не сам собою взялся я за это дело, но я повиновался убеждениям других и отдался этому труду, дабы не подвергнуться укоризне в непослушании“.

¹⁰⁷³ - Хроника, XVIII, 19.

¹⁰⁷⁴ - Ibid. XVIII, 16.

¹⁰⁷⁵ - Chronik. L. XVIII, 21.

¹⁰⁷⁶ - Chronik. XVIII, 29.

¹⁰⁷⁷ - Царствование Иоанна, гл. 12.

¹⁰⁷⁸ - Гиббона V, 366:381. Проф. А.П. Лебедева: Очерки истории византийско-восточной церкви стр. 149 и след.

¹⁰⁷⁹ - Там же, стр. 152 и след.

¹⁰⁸⁰ - Другое толкование к 28 пр. IV Всел. соб.

¹⁰⁸¹ - Н. Хониата, Царств. Андроника, гл. 13.

¹⁰⁸² - Н. Хониата, Царств. Исаака Ангела, II, 4.

¹⁰⁸³ - Открытие первой печати и явление белого коня с всадником, имеющим лук и венец, означают деятельность Апостолов; снятие второй печати и явление коня рыжего с

всадником, имеющим большой меч, означают проповедь и страдания мучеников. Так изъясняет это место в своем «Толковании на Апокалипсис», гл. 13 и 14, Андрей, Архиепископ Кесарийский, учитель церкви пятого века. Так как мы будем часто ссылаться на его книгу, то сообщаем здесь сведения о ней. Хотя Андрей и не причислен Церковью к лику святых, тем не менее его «Толкование на Апокалипсис» есть самое авторитетное из всех толкований на эту книгу, потому что во многих случаях он основывался на учении св. Отцов: Иустина Мученика, Григория Богослова, Кирилла Иерусалимского, Епифания Кипрского и особенно Мефодия Патарского, которому он особенно часто и предпочтительно следовал. Это последнее обстоятельство очень важно, потому что Мефодий сам написал Толкование на Апокалипсис, но оно, к сожалению, до нас не дошло, и мы только в творении Андрея имеем мысли из Толкования на Апокалипсис этого авторитетного отца Церкви. Важны не отдельные только мысли, заимствованные Андреем у Мефодия, а еще то, что сочинения Мефодия оказали влияние на самый дух и характер толкования Андрея и на решение многих важных и темных вопросов. Толкование Андрея и само по себе имеет большие достоинства. Арефа уже подражал Андрею в своем «Толковании на Апокалипсис». Равно и «Толкование на Апокалипсис» Примазия, Епископа Адруметского, по авторитетности не равняется с творением Андрея, а может служить только дополнением к нему. На славянский, а позже на русский язык «Толкование на Апокалипсис» Андрея было переводимо многократно. Доселе сохранились некоторые старинные переводы в рукописях. В 1625 в первый раз творение Андрея было напечатано в Киевско-Печерской лавре в переводе на славяно-русский язык, нарочито сделанном для этого Лаврентием Зизанием. Это издание было перепечатано в Москве в 1712 и в 1768г. Новый перевод на русский язык, сделанный И.М.Б., был издан в Москве в 1882г., и в 1884 вышел вторым изданием. В 1889г. Братством св. Петра Митрополита в Москве был издан старинный славянский перевод конца 13 в. с присоединением нового русского перевода.

¹⁰⁸⁴ - χοῖνιξ – малая хлебная мера.

¹⁰⁸⁵ - Динарий – монета, соответствующая дневной плате поденщику.

¹⁰⁸⁶ - Толкование на Апокалипсис, гл. 15.

¹⁰⁸⁷ - Там же. глава 13. Мефодий, которому Андрей Кесарийский следовал в истолковании 6-й гл. Апокалипсиса, есть Епископ Патарский, святой мученик и отец Церкви 3-го в., пострадавший за Христа в начале 4-го века, 310–312гг. Сочинения Мефодия, из которого Андрей Кесарийский черпал мысли, есть без сомнения, Толкование на Апокалипсис, до нас не дошедшие. Впрочем, он заимствует иногда мысли также и из других сочинений Мефодия, которые дошли до нас, напр. Из сочинения: «Пир десяти дев»

¹⁰⁸⁸ - Должно заметить, что Иоанн Златоуст в Беседах на Евангелиста Матфея (Бес. LXXV-LXXVII) предсказание Иисуса Христа, как оно изложено в 24-й гл. Евангелия от Матфея, разделяет на две половины: слова до 22-го стиха включительно он относит только к опустошению Иерусалима при императоре Веспасиане; а речь с 23-го стиха относят исключительно к последним временам мира. Но такое толкование не только не есть общепринятое, но даже не имеет преимущества пред иными толкованиями. Большинство отцов не на стороне этого толкования. Так наприим., слова стиха 14-го о проповедании Евангелия царствия по всей вселенной как древними, так и новыми толкователями принято относить к последним временам мира, тогда как к временам Апостолов они могут быть применены только гиперболически. Равным образом слова 21 и 22-го стиха о великой скорби и о сокращении дней ее отцы относили к дням антихриста, а не к дням осады и опустошения Иерусалима Римлянами. Даже Епископ Михаил несмотря на то, что при составлении своего Толкового Евангелия руководствовался преимущественно и, во-первых, Беседами на Евангелистов Златоуста, говорит: «Св. Златоуст, Блаж. Феофилакт и некоторые другие полагают, что с этого стиха (23-го) начинается ответ Спасителя на второй вопрос учеников – о времени кончины мира и второго пришествия Господа на всемирный страшный суд. Но некоторые черты дальнейшего

изображения не вполне удобно прилагаются к сим событиям, а удобнее к тому же событию разрушения Иерусалима... Не следует опускать из виду того, что последнее из упомянутых событий служит образом первого, а потому и изображаются они не в строгой раздельности, и некоторые черты более приложимы к одному; другие к другому событию» (Толковое Евангелие, Книга первая, изд. Второе, стр. 468). Впрочем, в действительности автор Толкового Евангелия объясняет и 24-ю главу от Матфея по Златоусту и подражателю его Феофилакту Болгарскому и все содержание до 23-го стиха относит к разрушению Иерусалима, а в дальнейших стихах находит указание на кончину мира, но некоторые из них прилагает также и к эпохе разрушения Иерусалима. Только тем и отличается его толкование от изъяснения Златоуста, что между тем как Златоуст свое изъяснение второй части речи Иисуса Христа применяет только к кончине мира, Михаил то же изъяснение Златоуста применяет еще к эпохе разрушения Иерусалима. Мы же полагаем, что во всей речи Иисуса Христа заключается предсказание о последних временах мира и, кроме того, во многих словах ее предрекаются события осады и опустошения Иерусалима Римлянами.

¹⁰⁸⁹ - Глаголы же, выражающие как сообщение наставлений со стороны учащих, так и восприятие этих наставлений со стороны учащихся, в греческом языке суть διδάσκω и μαθητεύω, особенно последний. Поэтому, напр., ученики Иисуса Христа в Евангелии называются μαθηταί.

¹⁰⁹⁰ - Беседы на Евангелиста Матфея, Беседа LXXV, §2.

¹⁰⁹¹ - Institutionum divinarum liber septem, lib. VII, cap. 15, № 7–11.

¹⁰⁹² - Толкование на Апокалипсис, гл. 54.

¹⁰⁹³ - Огласительное слово 15, §. 12.

¹⁰⁹⁴ - Institut divin. lib. VII, cap. 16, № 1–3. В настоящее время Римская империя уже давно не существует в том виде, какую она была во времена древних отцов Церкви; тем не менее взгляд отцов, учителей и писателей церковных на четвёртого зверя, как на символ именно Римского царства, и на

Римское царство, как на последнее всемирное царство, не потерял силы и до настоящего времени. Дело в том, что Римское, точнее Греко-Римское, царство продолжает жить, только в иной форме, во всех европейских царствах и во многих странах других частей света; потому что эти царства основались на развалинах Греко-Римской империи и суть её прямые наследники, получавшие от неё или через посредство её христианскую веру, языки, богатую сокровищницу философии, литературы, науки, искусств, гражданский и государственный строй вместе с правом и законами и т. п.; Подобно Риму, и даже еще в больших размерах, эти царства владычествуют над всею землею.

¹⁰⁹⁵ - См. июньскую книжку Б-го В-ка.

¹⁰⁹⁶ - Позднейший монголо-мугаммеданский историк дома Чингисханова Абультази (хан ховарезмский или хивинский, †1664) уверяет, что Берке, приняв магометанство, повелел указом, чтобы приняли его новую веру и все его подданные, – Родословной истории о Татарах часть седьмая, глава вторая. Но это неправда. Что Берке отличался полной терпимостью по отношению к вере Русских и хотел оказывать ей своё нарочитое благоволение, это видно из того, что в его правление в 1261 году, по его дозволению, а гораздо вероятнее – вследствие его требования, была учреждена русская епископская кафедра в его столице Сарае. Если мы дадим веру житию св. Петра, царевича ордынского, в котором рассказывается, что Берке для исцеления от болезни своего сына призывал к себе епископа ростовского Кирилла (см. житие в Православном Собеседнике 1859 года, ч. 1, стр. 360), то мы будем видеть в нём монгола-язычника, который ещё вовсе не считает принятого им магометанства за веру единую истинную. (Не ссылаемся на то, что в 1257 году женился в Орде или на дочери, или на какой-нибудь близкой родственнице Берки ростовский князь Глеб Василькович, причём княжне, как это необходимо подразумевать, было дозволено креститься, так как брак мог состояться ещё до принятия Беркой магометанства. Если наша летопись говорит о смерти Берке: „умре царь ординский Беркай и бысть ослаба Руси от насилия татарского”- Никоновская III, 45,

то под насилием должно разуметь не насилие в вере со стороны самого Берке, а насилие в собирании податей со стороны откупщиков татарских). Свидетельством добровольной терпимости хана Узбека служит его ярлык св. митрополиту Петру, а что его терпимость была не только следствием повиновения Чингисхановой Яса, но и отсутствием ещё в нём самом магометанской нетерпимости, это видно из того, что он выдал за московского князя Юрия Даниловича сестру свою Кончасу, дозволив ей креститься, и что он покровительствовал в черноморской части своих владений западным христианам, см. Карамзина IV, 166 fin. и Григорьева О достоверности ярлыков, стр. 60 (Сам Узбек имел в числе своих жён греческую принцессу – дочь Андроника Младшего, – Гаммера *Geschichte d. gold. Horde*, S. 299). О добровольной терпимости Чанибека и Бердибека свидетельствуют их ярлыки, первого – митрополиту Феогносту (не сохранившийся и упоминаемый в ярлыке Феогносту Тайдулы), второго – св. митрополиту Алексию. Что Чанибек по своим взглядам ещё не был настоящим магометанином, который бы признавал истинным одно магометанство, а оставался ещё более или менее язычником, признававшим одинаково истинными все веры, видно из того, что для исцеления от болезни своей жены Тайдулы он призывал св. Алексия. Наша летопись прямо говорит о нём: „бе же сей царь Чанибек Азбякович добр зело ко христианству”, – Никоновская III, 209.

¹⁰⁹⁷ - Тюркское „ярлык”, собственно значащее: повеление, приказание, на юридическом языке Монголов означало всякого рода исходящую от правительства бумагу и соответствовало старому русскому „грамота”. – Григорьев „О достоверности ярлыков”, стр. 18.

¹⁰⁹⁸ - III, 108.

¹⁰⁹⁹ - III, 179.

¹¹⁰⁰ - После ссылки на грамоты первых и прежних царей, под которыми должно разуметь (так же, как и в ярлыке Менгу-Темировом) грамоты великих ханов, именно – Чингисханову Ясу и её подтверждение Оготаем и Мангу (Гаммера *Geschichte d. gold. Horde*, S. 151), Узбек ссылается на „нашу первую грамоту”

(у Григорьева стр. 117). Но так как его собственной первой грамотой был именно этот ярлык 1313 года, то и необходимо понимать его слова о первой или единственной до него грамоте ханов золотоордынских.

¹¹⁰¹ - По нашим летописям, перепись народа произведена была в первый раз уже после смерти Батыя в 1257 году; но Плано-Карпини говорит, что первая перепись, по приказанию великого хана Гуюка и Батыя, произведена была в то время как он находился в России, следовательно, в 1246 году, в котором Плано-Карпини был в России, ехав к великому хану, или в 1247 году, в котором он был в ней на возвратном пути, – известий статья VII; cfr Соловьёва История т. III, издание 4, стр. 189.

¹¹⁰² - Монгольская дата, выставленная под ярлыком Менгу-Темира, от способа монгольского летосчисления, не вполне определённая и соответствует двум нашим годам – 1267 и 1279, – Григорьева О достоверности ярлыков, стр. 93. Считают вероятнейшим принимать первый год, как год восшествия Менгу-Темира на престол; но на самом деле вероятнее принимать последний год, так как Никоновская летопись даёт знать, что в 1279 году митрополит Кирилл был в Орде у Менгу-Темира; под этим годом в летописи читается: „тогоже лета прииде Феогнаст епискуп Сарайский втретия из греческия земли, из Цареграда: посылал убо его пресвященный Кирилл митрополит киевский и всея Руси и царь ординский Менгу-Темир к патриарху и ко царю Михаилу Палеологу греческому, – от пресвещеннаго Кирилла митрополита грамоты и от царя Менгу-Темира грамоты и поминки (от) обою”.

¹¹⁰³ - Непосредственным преемником Узбека был Тинибек. Но он убит был Чанибеком после весьма недолгого сидения на престоле.

¹¹⁰⁴ - Узбек, сидевший на ханском престоле более всех других ханов (1313–1341), был, вместе с тем, и самым могущественным между ними после Батыя и самым великолепным (великий Узбек). Не удивительно, поэтому, его хотение, чтобы зависимость и русских митрополитов от ханов выражалась посредством видимых знаков, посредством своего рода инвеституры.

¹¹⁰⁵ - В ярлыке Атюляковом, правда, утверждается, будто и после Бердибека от всех ханов были получаемы митрополитами ярлыки. Но если верен славянский перевод данного места, то несомненно, что это есть не более, как простое «красное» слово и простая фанфаронада со стороны хана или его канцелярии (и после Бердибека неизменно-де продолжалось так, как установил Узбек).

¹¹⁰⁶ - См. Никоновская летопись III, 74. В летописи действующее лицо – Мамай, потому что он сполна распоряжался тогда за ханов, которых непрестанно менял. И в ярлыке говорится, что его даёт хан „Мамаевою мыслию дядиною”.

¹¹⁰⁷ - На том основании, что митрополит Максим, тотчас после своего прибытия на кафедру в 1283 году, ходил в Орду к хану Тода-Мангу (Никоновская летопись III, 76), некоторые утверждают, будто этим ханом Тода-Мангу было постановлено, чтобы каждый митрополит при своём занятии кафедры являлся в Орду для получения утвердительного ярлыка. Но, во-первых, митрополит Максим мог ходить в Орду не для своих дел церковных, а по поручению Константинопольского правительства (только что занявшего престол императора Андроника Старшего) с миссией политической (ибо Греки находились тогда с Татарами в политических связях, см. Стриттера Memorr. poppr. III, 1002 и 1071 fin. sqq); во-вторых, если ходил и по делам церковным, то выводимое отсюда заключение остаётся простым предположением, которое не может быть принято ввиду того, что после ярлыка Менгу-Темирова митрополиту Кириллу первым ярлыком должен быть считаем Узбеков ярлык св. митрополиту Петру 1313 года, и что о ярлыках, будто бы получавшихся митрополитами при занятии ими кафедры, совершенно ничего неизвестно (после Максима их должны бы были получать: Пётр в 1308 году от хана Токты, Феогност в 1328 году от Узбека, Алексей в 1354 году от Чанибека).

¹¹⁰⁸ - Дарога – полицейский чиновник.

¹¹⁰⁹ - В печатных изданиях ярлыка это постановление читается невразумительно; приводим его по Синодальной

рукописи № 792.

¹¹¹⁰ - Он упоминается, как мы сказали выше, в ярлыке жены Чанибека Тайдулы тому же митрополиту Феогносту.

¹¹¹¹ - Ярлык Узбеков св. Петру относительно внешней редакции очень многословен и велеречив, и вследствие того сравнительно обширен. Эту особенность ярлыка, вероятно, должно понимать как знак нарочитого благоволения хана к митрополиту (о чём говорят наши летописи), а также, может быть, объяснять и тем, что он придавал ярлыку новое значение инвеституры.

¹¹¹² - Напоминание, делаемое ханами в ярлыках нашему духовенству, что оно должно молить за них Бога и что „аще ли кто имать неправым сердцем молити (за них) Бога, ино тот грех на нём будет” (ярлык Менгу-Темиров), по сказанному выше значит, что ханы одинаково признавали действительными молитвы служителей всех вер и что они одинаково боялись служителей всех вер.

¹¹¹³ - Из пяти ярлыков, данных ханами митрополитам, как мы говорили, сохранились до настоящего времени четыре: Менгу-Темиров Кириллу, Узбеков св. Петру, Бердибеков св. Алексию и Атюляков Михаилу (Митяю). Вместе с этими четырьмя ханскими ярлыками сохранились ещё три ярлыка одной ханши, именно – знаменитой жены хана Чанибека Тайдулы, данный ею митрополитам Феогносту и св. Алексию и епископу Сарайскому Иоанну, так что всего сохранилось семь ярлыков. В собрании ярлыков, сделанном (весьма невежественно) при кафедре митрополичьей в XV-XVI веке, ярлык Менгу-Темиров Кириллу стоит не на первом месте, а на пятом, потому что собиратель усвоил его Менгу-Темир-Оксану, т. е. Тамерлану. Что касается до ярлыков Тайдулы, то ярлыки митрополиту Феогносту и епископу Иоанну (по надписанию – Ионе, митрополиту киевскому и всея Руси, т. е. будто св. Ионе, жившему спустя столетие после Тайдулы), имеют целью оградить духовенство, – в первом случае всей митрополии, а во втором – епископии, от притеснений и обид частных ханшинных чиновников (ярлык Иоанну не есть грамота ему, а есть грамота о нём кому-то из начальных чиновников ханши; ярлык

митрополиту Алексию есть проезжий ему лист по Орде на тот случай, „коли ему случится итти в Царюграду”). Когда помянутый собиратель ярлыков в своём послесловии к ним уверяет, будто кроме наших семи ярлыков „мнози суть иные велицы ярлыци”, то или понимает ярлыки ханов не митрополитам, а князьям (сам же и тут же он говорит, что в митрополии нашёл только наши семь ярлыков), или утверждает тенденциозную неправду (имея в виду укорить наших государей XV-XVI в., решавшихся посягать на права церкви). Что во время митрополита Макария хранилось при кафедре митрополичьей (и ему – митрополиту известно было) только семь ярлыков, об этом он ясно свидетельствует в своём известном ответе Грозному „о недвижимых вещех, в данных Богови”: „и доныне в русской митрополии, – говорит он, – семь ярлыков написаны пребывают”. Перевод ярлыков, к сожалению, очень неудовлетворителен, а сохранившиеся их списки, как нужно думать, очень неисправны. Ярлыки напечатаны были несколько раз; последнее их издание, по которому их должно читать, – в приложении к диссертации В. В. Григорьева: „О достоверности ярлыков, данных ханами Золотой орды русскому духовенству”, Москва, 1842.

¹¹¹⁴ - Так называемой Академической.

¹¹¹⁵ - Той же Академической.

¹¹¹⁶ - См. житие в Православном Собеседнике 1859 года, ч. I, стр. 361 и 363.

¹¹¹⁷ - Рубруквис, гл. XX. – В 1257 году Ростовский князь Глеб Василькович женился в Орде на какой-то тамошней княжне: может быть начало путешествий в Орду епископов ростовских имеет некоторую связь с этой женитьбой.

¹¹¹⁸ - Когда в начале XIV века поднялась у нас обличительная проповедь против взимания епископами платы за поставления в церковные степени и когда епископы, в своё оправдание, ссылались, между прочим, на „поганское насилие”: то обличители не отвечали епископам, что они ссылаются несправедливо и, отстраняя оправдание иным образом,

признавали, что поганые действительно грабят, см. Памятники древнерусского права, издание. А. С. Павлова, часть I, col. 154.

¹¹¹⁹ - Например, татарские войска, которые приводил князь Андрей Александрович, сын Невского, против своего старшего брата Димитрия, в 1281 и в 1293 году, в оба раза страшным образом опустошили почти сполна области Суздальскую и Ростовскую.

¹¹²⁰ - Рубруквис, гл. XLIV.

¹¹²¹ - Известной в нескольких редакциях и читаемой – в отдельном виде в сборниках (из одного сборника XIV-XV века напечатана преосвященным Макарием в приложении к V т. Истории; об авторе см. у Ключевского в Житиях святых, стр. 146) и инкорпорирование в летописях, именно: 1 Софийской (Полное собрание летописей V, 182), Воскресенской (ibid. VII, 152), Никоновской, – III, 19, и в Степенной книге, – I, 340.

¹¹²² - Что такое это „кусту”, не можем сказать. Гаммер утверждает, что „кусту”, по-персидски „кести”, есть священный пояс магов и Индейцев, – *Geschichte d. gold. Horde*, S. 137 примечание: но сомневаемся, чтобы это было так. Ипатская летопись под „кусту” понимает куст в русском значении этого слова, ибо выражается: „водяше около куста” (2 издание стр. 535 fin.): но и это представляется нам сомнительным. Так как в сказании солнце и „кусту” стоят вместе только один раз, а в другие разы либо солнце, либо „кусту: то „кусту” не значит ли солнце?

¹¹²³ - О религиозном поклонении Монголов душам предков см. Записки о Монголии монаха Иакинфа, том I, часть II, стр. 188, и его же „Китай”, IV, 58 fin.. Ипатская летопись говорит, что Монголы поклоняются „солнцю и луне и земли, дьяволу и умершим в аде отцем их и дедом и матерем”, – 2 издание стр. 535. – Поклонение на юг было именно молитвенным поклонением, – Плано-Карпини, гл. VIII, Рубруквис у Бержерона, р. 31.

¹¹²⁴ - Под 1250 годом, 2 издание стр. 535 fin. sqq. Из всех рассказов, а преимущественно из рассказа летописи, ясно

видно, что поклонение было требовано один раз, именно – пред тем, как князья должны были представляться ханам.

¹¹²⁵ - Cfr преосвященного Макария История т. IV, стр. 117.

¹¹²⁶ - По нашему нарочитому сказанию, настоятельно увещевал Михаила Всеволодовича исполнить волю Батыя внук его Борис Василькович ростовский. По Плано-Карпини, который также говорит о неназываемом им по имени боярине сейчас сказанное нами, Батый посылал в Михаилу с увещанием бывшего в Орде сына Ярославова, т. е. сына великого князя Ярослава Всеволодовича.

¹¹²⁷ - В нашем нарочитом сказании: „Убийцы (князя) приехала, скочиша с конь и яша Михаила и растягоша за руце, почаша бити руками по сердцю; посемь повергоша его ниц на землю и бияхуть ѝ пятами; сему же надолзе бывшую, некто, быв прежде христьян и последи же отвержесе веры христьянская и бысть поган законопреступник, именем Доман, сий отреза главу святому мученику Михаилу и отверже ю прочь... (потом) начаша Феодора мучити, якоже и преже Михаила; послеже честную главу его урезаша”

¹¹²⁸ - Чтó, может быть, дóлжно понимать не так, чтобы хотели предать их возможно большему позору, а так, что только не хотели удостоить их соответствующего погребения. По свидетельству Пржевальского, Монголы в настоящее время закапывают в землю только трупы князей и важных лам, а все прочие трупы выбрасывают на съедение собакам и хищным зверям и птицам.

¹¹²⁹ - Год мученической смерти Михаила Всеволодовича показывается двояко: по нарочитому сказанию и по Ипатской летописи он есть 1245, по Лаврентьевской и так называемой Академической летописям – 1246. Принимая второй год, мы основываемся на том предположении, что не ошибается Лаврентьевская летопись, когда относит смерть князя к одному и тому же году со смертью великого князя Ярослава Всеволодовича, а относительно этого последнего нам известно из Плано-Карпини, что он умер в 1246 году, а не ранее. Месяц и число, как мы сказали, – Сентября 20-е.

¹¹³⁰ - Снегирёва Памятники Московской древности, стр. 67 col. 1 fin. (любопытное послание царя к чудотворцам, молящее их прибыть в Москву, *ibid.*, пояснительных примечаний стр. 4, л).

¹¹³¹ - Также Степенная книга – I, 383

¹¹³² - Впрочем, так как в древнее и старое время слово: «клевета» употреблялось в двух смыслах: в смысле оболгания, как ныне, и в смысле доноса, обвинения: то может быть, что и летопись употребляет его во втором смысле.

¹¹³³ - Никоновская летопись, III, 137.

¹¹³⁴ - Cfr у Соловьёва т. III, 4 издание стр. 277.

¹¹³⁵ - Замечают, что этот период был началом нового направления в проповедничестве другого из наших проповедников, выдававшегося если не количественно, то качественно: разумею преосв. Иоанна Соколова. Хотя у этого проповедника разность между двумя периодами более заметна, чем у Макария, но направление, принятое им тоже с половины пятидесятих годов, при громадных различиях в других сторонах проповедничества, например, мягкость одного и суровость другого, имело нечто общее с направлением проповедничества Макария. Это выразилось в стремлении считаться с вопросами жизни действительной, а не одной умосозерцательной. Черта эта, общая обоим проповедникам, может быть, состоит в связи с тем обстоятельством, что с этого времени наступило время для церковной кафедры более благоприятное оттого, что и вся наша действительная жизнь со всеми ее недостатками стала доступна гласной критике и анализу. Тем естественнее было то, что кафедра церковная стала позволять себе открыто считаться с нравственными недугами жизни.

¹¹³⁶ - В начале пятидесятих годов патер Вентура в Париже, в праздник воскресения Христова говорил проповедь, пользуясь сим случаем, о воскресении наполеоновской династии. – Замечательно, что и на западе, как у нас, „несовременность“ проповеди ставили в связь с недостатками будто бы образования в кандидатах на священство, которое не дает им, будто бы даже возможности понимать нужды времени. Вот что замечал об этом аббат Морель, в начале шестидесятих годов:

„говорят, что церковное обучение не состоит ни в согласии с нуждами века, ни на высоте науки нашего времени, и что нужно переустроить образование семинарское. Эти жалобы и эти хулы, продолжает аббат Морель, исходят или от явных врагов церкви, или же от невежественных и неблагоразумных друзей ее“. Но и те и другие, по мнению автора, упускают из виду одно: „священники не посланы для того, чтобы вести диспуты со всеми учеными мира по всем наукам; но, чтобы вести одинаково как ученых, так и не ученых, к познанию спасения, вести не блестящим путем знания (науки), но путем добродетели, молитвы и Слова Божия“. И этой мысли, по мнению почтенного аббата, можно держаться совсем без того, чтобы затереть ворота семинарий для всякой науки“. См. Migue, Nouv. Encyclop, Theolog. t. VI, col. 1272–4, Paris, 1861.

¹¹³⁷ - Его книга: о православии в отношении к современности“, СПб., 1860. Теперь уже забыты нападки на это сочинение со стороны мнимого ревнителя православия – журнала „Домашняя Беседа“.

¹¹³⁸ - Указ. сочин. стр. 52.

¹¹³⁹ - Ibid. стр. 51.

¹¹⁴⁰ - Ibid. стр. 327.

¹¹⁴¹ - В издании Пospelова: пастырство и архипасторство, стр. 195–196. насколько сходна мысль и в Прав. Собеседн. 1859:1 стр. 102, где выражается сущность учения с кафедры.

¹¹⁴² - Беседы к Ант. нар. русск. перев. ч. 1. стр. 345.

¹¹⁴³ - Одно из замечаний Филарета на Историю синодального управления Филарета Гумилевского. Речь идет о проповеди арх. Амвросия Протасова.

¹¹⁴⁴ - Дневник, Прибавл. к Твор. св. отцев, ч. 35, стр. 233. Или еще одно указание на то, что разумелось у нас под именем, современности в проповеди. А. В. Горский находил одну из проповедей своего друга преосв. Филарета Гумилевского „несовременной“. В чем была эта „несовременность“? По-видимому, в том, что проповедник или обличал или полемизировал с направлением, весьма слабо проявляющимся в нашем обществе: „ныне этого нет“, замечал, ему А. В. Горский.

Филарет, напротив, оправдывается тем, что „по книгам это так, но не так в жизни общественной: „за слово, которое вам кажется не современным, меня благодарили, как за дорогое лекарство душевных болезней существующих“ (см. письма к А. В. Горскому, \2 115). Значить, наши и знаменитые ученые оба были согласны в том, что признак современности проповеди прежде всего в том, что она – не вне пространства и времени, не вне истории, т. е. не без всякого отношения к ней, – и несогласие, очевидно, было только относительно факта (данной проповеди), а не самого понимания того, что должно разуметь под именем современности проповеди.

¹¹⁴⁵ - Можно сказать: этот предмет со временем не таков, чтобы стоило здесь отмечать его. Но замечательно, что за мысль об образовании воевал не один Макарий, а и другие, например, тот же Филарет Гумилевский в интимной переписке в начале пятидесятых годов. „Много есть людей худых и не от книг“; „Худые мысли зависят не от одних книг, а они живут в сердцах“ и т. п. (ibid.): значит была достаточная потребность в защите и этой не оригинальной мысли. От Иннокентия также сохранилась заметка, с первого взгляда могущая представиться странной по ее наивности, но очевидно – теряющая свою странность, если и другие считали благопотребным размышление о том же. Это замечание № 81, В сочинен. изд. Вольфа, т. VII, 271, в коей защищается чтение книг – примером Апостола Павла. Приведем заключение этой заметки: „Для нас довольно здесь заметить, что такое внимание на книги обращает сам апостол Павел (2Тим.4:13). Для чего довольно? Дабы показать, что чтение – не грех, что занятие полезными книгами не противно даже апостольскому достоинству, что обхождение с сими мертвыми наставниками не казалось, бесполезным даже для того, кто сам был живым наставником для всей вселенной. Довольно сего“.

¹¹⁴⁶ - У Макария, по-видимому, были свои понятия о великом и малом, важном и не важном.

¹¹⁴⁷ - Слова, стр. 516.

¹¹⁴⁸ - В содержании других проповедей, произнесенных по тому же поводу, в одной он развивает мысль, что в жизни, за стенами школы, только вера, надежда и любовь дадут собою

надежное руководство для юных питомцев: все прочее „часто не в состоянии будет помочь“ в море житейском (Слова вилен., стр. 20). Другая приблизительно заключает в себе ту же главную идею, что „в трудных обстоятельствах жизни“ естественные руководители человека – собственный разум и ближние часто бывают ничтожны без руководства благодатного (ibid. 71). Как бы предпосылкой этих проповедей служит положение, что если мы родимся, то для того, чтобы не только жить, но и действовать (ibid. стр. 23). Словом, все проповеди этого рода ясно носят в себе свидетельство того, что они имеют слушателями людей, так сказать, действительных, а не абстрактных, с точным будущим кругом жизни и отношений, – с ясным сознанием со стороны проповедника того, что предлагать этим слушателям возможно, а что и нет!

¹¹⁴⁹ - Слова москов. стр. 59:62.

¹¹⁵⁰ - Слова, стр. 601.

¹¹⁵¹ - Ibid. стр. 632.

¹¹⁵² - Ibid. стр. 683.

¹¹⁵³ - Ibid. стр. 369.

¹¹⁵⁴ - Указ. сочин. стр. 313.

¹¹⁵⁵ - Хорош ответ этому направлению относительно того, нужна ли нам наука вообще, на что, как мы отчасти знаем, отвечал утвердительно и Макарий. Говорили: „нам не нужно западного образования“. „Но не знакомые с западной наукой, умели ли бы мы открыть достойный к нам милости Божией толк и смысл в самой древнерусской жизни, которая по наружности шла среди таких беспорядков?“ Арх. Феодор., ibid. 316.

¹¹⁵⁶ - Слова, стр. 680–682 и далее проповедник не скупается привести примеры в доказательство своей мысли.

¹¹⁵⁷ - Слова Вилен., стр. 39–40.

¹¹⁵⁸ - Конечно, выражение сочувствия фактам общественной жизни от лица церкви дело не совсем безопасное. Если в 1828 году арх. Филарет Амфитеатов в проповеди в Казани крепостное право трактовал как факт предустановленный: то позднейшие приветствия отменению этого не бросят ли тень подозрения, что церковная кафедра сообразуется веку сему?

¹¹⁵⁹ - Слова, стр. 299.

¹¹⁶⁰ - Ibid., стр. 480–481.

¹¹⁶¹ - Известно, например, что в числе противников великих реформ был такой писатель, как Писемский, увидавший во всех реформах только „взбаламученное море“, и сделавший начало для особого рода беллетристики – полемической. См. его биографию при издании. Сочинений Стелловского.

¹¹⁶² - Слова, стр. 304.

¹¹⁶³ - Слово прот. П.А. Смирнова, в Прав. Обзор. 1862, Июнь–Июль.

¹¹⁶⁴ - Слова москов., стр. 97.

¹¹⁶⁵ - Это можно наблюдать, например, на некоторых фактах журналистики: в шестидесятых годах известные педагогическая теории Ушинского и других превозносились в органах духовной журналистики; двадцать пять лет спустя те же почти органы этим теориям стали приписывать причину всего школьного неустройства.

¹¹⁶⁶ - Слова, ibd. 678–679.

¹¹⁶⁷ - Ibid. 431.

¹¹⁶⁸ - Слова, стр. 538–539. Тоже стр. 620.

¹¹⁶⁹ - Ibid. 675.

¹¹⁷⁰ - Слова вилен., стр. 88.

¹¹⁷¹ - О православии, стр. 312.

¹¹⁷² - Слова, стр. 246.

¹¹⁷³ - Слова, стр. 564.

¹¹⁷⁴ - Ibid. стр. 656.

¹¹⁷⁵ - Ibid. стр. 579.

¹¹⁷⁶ - Догмат. Богосл. II. стр. 219.

¹¹⁷⁷ - Слова вилон. стр. 23.

¹¹⁷⁸ - Ibid. стр. 80.

¹¹⁷⁹ - Ibid. стр. 506.

¹¹⁸⁰ - Ibid. стр. 174.

¹¹⁸¹ - Златоуст, говорил.: Христос, не только исцелял тела, но врачевал и души, и опять от попечения о душах переходит к

попечению о телах, разнообразя пользу и соединяя с учением словесным явление знамений, и заграждая бесстыдные уста еретиков тем самым, что имел попечение о душе и вместе теле; и тем показывал, что Он есть виновник всецелой жизни. Потому-то он и прилагал о теле и душе большое попечение, врачуя то первое, то последнее“. Бесед. на Матф, ч. 1, стр. 266 р. пер.

1182 - Письма к Л. В. Горскому, № 23.

1183 - Слова: изд. 1848, II. стр. 97.

1184 - Прав. Обозр. 1882, Июнь–Июль, стр. 570.

1185 - Догм. Богосл. III. 385. V. 63.

1186 - Слова, стр. 75.

1187 - Разумею известное дело в 60-х годах издателя сочинений Вундта.

1188 - Слова, стр. 601, а также стр. 632.

1189 - Слова вилен., стр. 9.

1190 - Слова москов., стр. 3.

1191 - Слова вилен., стр. 2–9.

1192 - О православии, стр. 56–58.

1193 - Слова, изд. 1848. стр. 9.

1194 - Слова вилен., стр. 40.

1195 - Слова, стр. 683.

1196 - Ibid. стр. 504–506.

1197 - Слова, стр. 542:544.

1198 - Ibid. стр. 442.

1199 - Ibid, стр. 520.

1200 - Ibid. стр. 289.

1201 - Ibid. стр. 220.

1202 - Ibid. 544.

1203 - См. „Богосл. Вестник“ 1893 г. No 3 (март), стр. 559 и дал., статью проф. Г. А. Воскресенского.

1204 - Издавна существовавшее и доселе не прекращающееся взаимодействие это, за последние десятилетия омраченное некоторыми племенными

недоразумениями, с 1882 года снова делалось более оживленных благодаря деятельному участию особенно Императорского Православного Палестинского общества.

¹²⁰⁵ - См. напр. его воззвание (προσλαλία) к св. Синоду пред открытием заседаний последнего (1-го сентября) в Ανάπλασις 1891 г. № 85.

¹²⁰⁶ - См. напр. его окружное послание (ἐγκύκλιος ἐπιστολή) к волостным начальникам (δημάρχους) Аттики в том же журнале: Ανάπλασις; 1891 г. № 84.

¹²⁰⁷ - Ниже помещаемый текст доклада преосв. Германа печатается здесь по переводу с этого отдельного оттиска.

¹²⁰⁸ - Турки особенно препятствовали построению храмов для христианского богослужения. Примечание переводчика.

¹²⁰⁹ - Разумеется, именно часть свободной Греций, с Атикою и Афинами во главе её. Примечание переводчика.

¹²¹⁰ - Регламента.

¹²¹¹ - Трехчленные епископские комиссии или викариаты стали быть назначаемы с самого начала освобождения Эллады, сперва по необходимости вследствие смерти или заточения наличных, канонически поставленных епископов, а после и по принципу, так как такое назначение уже прямо зависело от правительства, а не от Синода, и следовательно викариаты еще в большей зависимости находились от правительства, нежели Синод. Примечание переводчика.

¹²¹² - По действующей ныне системе часто проходят целые месяцы до назначения лиц состава епископского викариата и вступления их в исполнение своих обязанностей. Примечание автора.

¹²¹³ - При этом о епископских дикастериях, о проповедниках, о духовных лицах, о достоинствах и других свойствах, требуемых для управления церковью преосв. Герман обещает поговорить в другой раз. Примеч. переводчика.

¹²¹⁴ - Биографические сведения о Льве XIII и его характеристику смотрите в статье А.И. Введенского Б.В. Июнь. — Ред.

¹²¹⁵ - Установившиеся тогда добрые отношения между учеником и наставником продлились и на последующее время, когда К.П. Дубронравин пришел из Москвы в Петербург, а П.А. Преображенский туда же отправился учиться в Академию.

¹²¹⁶ - Об этом с удовольствием вспоминал сам М. Н. Катков на юбилее редакции «Православного Обозрения» в 1895 году.

¹²¹⁷ - В числе учеников его были: преосв. Мисаил, епископ Орловский, известный ученый Е.В. Барсов и др.

¹²¹⁸ - Замещение не состоялось по обстоятельствам, не зависевшим не от репутации обоих кандидатов.

¹²¹⁹ - Эти слова Писания послужили девизом журнала „Православное Обозрение“ с самого начала его издания.

¹²²⁰ - См. Правосл. Обзор. 1885:1, 401–439. Самое юбилейное торжество имело тогда Петра Алексеевича Преображенского своим средоточием.

¹²²¹ - См. Прав. Обзор. 1883, I, 109. Свидетельство покойного профессора Моск. Дух. Академии П. С. Казанского. Статья о происхождении рода человеческого принадлежала профессору той же Академии В. Д. Кудрявцеву.

¹²²² - См. в Душепол. Чтении за 1885 г. ч. 1, стр. 122.

¹²²³ - См. напр. в Прибав. к Твор. св. Отц. за 1882 г. ч. XXX, стр. 60.

¹²²⁴ - См. Собрание мнений и отзыв. м. Филар. V, 34 и дал. 43 и дал. Москва, 1887–1888; – Письм м. Филар. к Высоч. Особ. и др. лиц. II, 199, Тверь, 1888 и др. Главные обвинения сыпались со стороны желчного редактора „Домашней Беседы“ В. И. Аскоченского (†1879).

¹²²⁵ - Письма м. Филар. к архиеписк. Алексию, стр. 212. Москва, 1883; срав. Душеп. Чтен. 1885:1, 122, и др.

¹²²⁶ - Так напр. в юбилей 1885 года прямо говорил о себе проф. Лопухин. См. Правосл. Обор. 1885, I, 418. Срав. также отзыв проф. В.О. Ключевского, там же, стр. 414 и др.

¹²²⁷ - Достаточно сказать, что после того, как П. А. Преображенский остался единственным редактором-издателем журнала, он лишился супруги, при целой куче малолетних детей, и несмотря на это тяжкое лишение, и не смотря на

заботы о детях, без всякой субсидии, он продолжал издание даже и при неблагоприятных в материальном отношении условиях, не жалея свои средств на это издание.

¹²²⁸ - В переводе этого издания принимал участие священник А. А. Сергиевский.

¹²²⁹ - В этом труде только «Пастырь» Ерма переводил (с латинского) о. К. С. Озеров; предисловие же к «Пастырю», равно как перевод введения и примечания ко всем остальным писаниям мужей Апостольских принадлежат исключительно П. А. Преображенскому.

¹²³⁰ - И в этот труде только перевод сочинений Афинагора, да и то не всех, принадлежит В. И. Ловягину, все же остальное (введения, перевод и примечания) принадлежит П. П. Преображенскому.

¹²³¹ - Перевод сочинения св. Ипполита остался неоконченным и потому не вошел в это издание. Важность этого издания и духовная потребность так велика, что большей части томов его, особенно начальных, уже трудно найти в продаже, а сочинения св. Иустина философа П. П. Преображенский, уже пред кончиною своею, должен был выпустить вторым изданием, хотя его денежные средства были таковы, что после его кончины едва ли что остается его детям в наследство. Между прочим эти труды были приложением к делу его семинарских занятий по философии.

¹²³² - См. Правосл. Обозр. 1885, I, 424.

¹²³³ - Правосл. Обозр. 1885, I, 412–413. Преосв. Николай (в мире Иоанн Заркевич) был также товарищем П. А. Преображенского по Академии.

¹²³⁴ - Как об исключительном случае в этом отношении сам П. А. Преображенский однажды рассказывал профессору Д. Ф. Голубинскому о том, что как-то раз в С.-Петербургской Духовной Академии, во время студенчества своего в ней, он увлекся чтением одной книги и совершенно не заметил, что началась церковная служба, к которой он должен был бы идти вместе с другими студентами. В это время его застал в комнате инспектор (архимандрит Макарий, впоследствии митрополит

Московский) и напомнил ему о религиозном долге его. Само собою разумеется, П. А. Преображенский, извинившись пред инспектором за свое невольное увлечение, тотчас оставил книгу, и пошел в церковь, как студент, по существу дела добрый в религиозно-нравственном отношении и послушный.

¹²³⁵ - Прав. Обзор. 1885, I, 408.

¹²³⁶ - Преосв. Тихон, епископ Можайский, в сослужении многочисленного духовенства.

¹²³⁷ - Тогда было лишь несколько протоиереев и иереев. См. Прав. Обзор. там же, стр. 402 и дал.

¹²³⁸ - О. Ректор Академии архимандрит Антоний в субботу 5 мая ездил нарочито в Москву для совершения панихиды при гробе П. А. Преображенского, а на другой день, в воскресенье 6 июня, в академической церкви совершена была заупокойная литургия, с панихидою после нее, о. ректором соборне; так как 5 и 6 июня в Академии были заседания совета, то за не возможностью для всех желавших из академической корпорации быть в Москве в день погребения (6 июня), доцент А. П. Введенский, от лица всей Академии, возложил на гроб почившего венок, сказав при этом надгробную речь.

¹²³⁹ - Прот. П.А. Преображенский был единоличным редактором „Православного Обозрения“ с 1875 по 1891 год, когда журнал прекратился.

¹²⁴⁰ - Это – первые десять титулов Эпанагоги.

¹²⁴¹ - Ц. фон Лингелътаъ в своей статье: Griechischen Nomokanones. S. Peterbourg. 1877 (Mémoires de l'Académie impériale des sciences. St.-Peterbourg. T. XXIII, № 7) писал: „В предисловии (синтагмы) есть признаки, что автор знал номоканон 883 г.; прочие источники, из коих он черпал свои сведения, особенно что касается “νόμοι” еще недостаточно исследованы“.

¹²⁴² - Подлинный текст гласит так: Ἡ τῶν συμβολαίων ἀπώλεια οὐκ ἀναιρεῖ τὰς ἀγωγὰς, ἐν ᾧ δυνάτὸν ἐστὶν ἐτούρως ἀποδειφθῆναι τὸ ἀληθές.

¹²⁴³ - Параллель этому месту можно указать в предисловии к Ἐπιτομὴ τῶν νόμων в изд. Zachariä v. Lingenthal: Ins graecorum.

t.. II, 281. Только здесь вместо Савватия стоит Симбиций. Объяснение этой разности можно найти у Геймбаха в Libri Basilicorum. Т. VI, 109:110.

¹²⁴⁴ - Этот трактат есть компиляция из схолии Вальсамона к Нормок. тит. кэф. кѣ (Z. а. 189–191).

¹²⁴⁵ - Фототипически издан Высокопреосвященнейшим Леонтием, митрополитом Московским и Коломенским, в 1892 г., к празднованию пятисотлетия памяти преп. Сергия, Радонежского чудотворца.

¹²⁴⁶ - «Богосл. Вестник», 1893, янв., стр. 180–199.

¹²⁴⁷ - Евгений, митр. Словарь истор. о пис. дух. чина, I, изд. 2-е, СПб. 1827, стр. 182. Записка эта, как оказалось, представляет собою извлечение из предисловия к списку четвероевангелия 1674 г., содержащему перевод Епифания Славинецкого (рукой. Моск. Публ. и Рум. Муз., собр. Ундольского, № 1291) В обширном предисловии, помещенном в начале рукописи, сообщаются интересные сведения о Ртищевском Братстве и о трудах Епифания по переводу Св. книг и, в частности, Нового Завета.

¹²⁴⁸ - Опис. слав. рукоп. Син. б., М. 1855:1, стр. 290.

¹²⁴⁹ - Рукопись по листам не перенумерована. В описании архим. Леонида показано 189 л. (Слав. рукописи, хранящиеся в ризнице Свято-Троицко-Сергиевой лавры, М. 1880, стр. 23). На об. 1-го л. показано 184 л., на об. последнего листа – 192. По моему нарочитому счету всех пергаменных листов (включая первый и последний порожние) 194. Что касается формата рукописи, то в длину она имеет 3 вершка, в ширину 2 6/8 в.; каждый столбец занимает в длину 2 2/8 в. и в ширину 6/8 в., остальное занято полями.

¹²⁵⁰ - Опис. Син. рук., II: 1:124.

¹²⁵¹ - Так и в толковании Феофилакта Болгарского по списку Моск. Син. библ. № 91, XV в. на Иоанна 8, 1–11 нет ни текста, ни толкования, а в рукоп. № 94 один текст, с заметкой писца: сѣмоу еѵ ѿ алію, толѣкъ, не пишѣт.

¹²⁵² - Стр. 23.

¹²⁵³ - Опис. Синод. рукоп. II: I, 135

- 1254 - Такое значение у LXX имеет περιοχή.
- 1255 - Слав. возвышаяй и глаголяй, соответственно греческим: ὑψῶν и λέγων, между тем как у св. Кирилла: ὑψόντα и λέγοντα.
- 1256 - Слав. следует чтению: λαοῦ μου (σοῦ), а у св. Кирилла: λαῶν без σου или μου.
- 1257 - Τοὺς ἀνασωζομένους αὐτῶν, а у св. Кирилла: ἐξ αὐτῶν – из них.
- 1258 - αὐτοῦ или αὐτῶν, но у св. Кирилла опять: ἐξ αὐτῶν.
- 1259 - πύρφορος, огненосец, или жрец, который во время жертвоприношений при выступлении войск брал огонь с жертвенника, нес его впереди войска и берег от потушения; он считался лицом неприкосновенным. Отсюда речь о гибели огненосца у греков обратилась в пословицу для выражения мысли о совершенном поражении или истреблении войска или народа. Славянский перевод передает смысл прислоинного греческого выражения, соответствующий мысли еврейского подлинника, как Акила и Феодотион: καὶ οὐκ ἔσται καταλελειμμένον, или как Симмах: διασωζόμενον.
- 1260 - У св. Кирилла: ἐν Ἀγέβ, но должно: ἐν Ναγέβ.
- 1261 - Ἐν τῇ Σεφηλᾷ.
- 1262 - См. предшествующее примечание.
- 1263 - Такое значение имеет еврейское: בלל ср. Onomasticon Eusebii Pamphili cum latina Heieronymi interpretatione – ed. Larsow et Parthey, Berolini, 1862, pag. 296–297.
- 1264 - Σεφηλά евр. הַלְפַּשׁ – низина, как собственное имя употреблялось и со времени Евсевия для равнины около Елевферополя, на север и запад. Ibid. pag. 334–337.
- 1265 - Евр. תַּפְּרֹד, Ак. Сим. и Феод.: Σαφάρᾶδ, чтение и толкование, указанные св. Кириллом, имеются у Иеронима (Вульгата): «ubi nos posuimus Bosphorum, in Hebraico habet Sapharad, – Вульгата: in Bosporo.
- 1266 - До южных стран востока, – до восточных стран, лежащих к югу.
- 1267 - Иннокентий. Сочинения, I. 102.

¹²⁶⁸ - Слова, 1891, стр. 602; слов. вилен. 48–9. В речи, при открытии судебной палаты в Харькове, Макарий характеризовал судебную реформу 1864 года как «суд правый, гласный, скорый, суд не по букве только закона, а по совести, которую одну справедливо можно почитать голосом Божиим в нас, – судом, дающим «жизненную правду», а не правду только кодекса закона», *ibid.* 672–3. Условия же, при которых может на суде действовать эта жизненная правда, Макарий обозначает в другом месте так: «нужно знать побуждение виновника дела, иногда влияния, над ним тяготевшие, состояние его духа в минуты действия» и проч.

¹²⁶⁹ - Руков. для сельских пастырей, 1861, № 17. Такое учение вызвало порицание со стороны митрополита Филарета; но в более мягкой форме это же учение можно, по крайней мере отрывочно, бывает встречать и позднее и ранее, и это-то подтверждает справедливость прежде сделанного замечания о том, как у нас бывает иногда неустойчива этика общенародного учения.

¹²⁷⁰ - В той же речи, в Харькове, Макарий доказывает несостоятельность лишь той мысли, будто гласность и общественное мнение одни и сами по себе в состоянии искоренить неправду в судах. Выборному же началу и началу самоуправления он положительно сочувствует, как это заметно было и вообще в духовной литературе того времени (например, Христ. Чтен. 1861, ч. I, стр. 25). Выборное право, по мысли проповедника, есть «высокое и дорогое право для блага каждого из нас» и потому он радуется, что оно теперь (в 1864 году) дается не только старшим, но и младшим братьям семьи русской (Слова, 599). Задачей земских учреждений признает: забыв всю рознь сословий «единодушно заботиться об общих материальных потребностях своего края». Но при этом он высказывает пожелание, так сказать, дополнения к закону о земстве: «истинной христианской любви к ближним», без чего нельзя достигнуть слияния сословий. *Ibid.* 615, ср. слов. Москов. стр. 98. – Отношение других проповедников более или менее современных Макарию, к этим же вопросам было, конечно, не одинаковое. За двадцать лет ранее Иннокентий, хотя с большой

натяжкой, в толпе, ругавшейся над Господом, видел «избирателей народных», а Иоанн Соколов почти в то же время относился ко всему подобному несколько иронически, то считая как будто бы, если не ошибаемся, все подобное выше понимания народа русского, то трактуя об этом как о деле одного излишества. См., например, Прав. Собеседн. 1859, I, 240, замечание о гласности, – и также пятую беседу «народного покаяния» (Христ. Чт. 1865, I, 214), где «гласность, провозглашается делом прекрасным, но проповедник опасается, чтобы «юная гласность не внесла несколько лишнего сора в литературу и в общество». – Но тем не менее, заметим также, Иоанн не был одним отрицателем всего, что создавалось в эту эпоху: «общественное единение в массах народа, твердое общественное мнение, дружные стремления к нравственному, общественному преуспеянию, соединенная деятельность общенародного самоусовершенствования: все это требуется христианством, которое есть свет, истина, любовь, единодушие, деятельность, непрестанное совершенствование души и жизни» (ibid), т. е. все то, что, как мы видим, признает и чего желает для христианского общества и Макарий, только – не в тоне с высоты смотрящего на людей пророка, а в тоне их собрата по земному странствию.

¹²⁷¹ - Разумею, конечно, покойного Никанора: у него идеал истинно христианской кончины – в кончине жены священника, идеал христиански просвещенного ума – в почившей жене профессора, идеал честнейшего исполнения своего долга – в отставном солдате, слуге академии, и т. п.

¹²⁷² - Слова, 515.

¹²⁷³ - Это мы увидим ниже.

¹²⁷⁴ - Твор. р. пер. ч. III, стр. 11–12; ч. 2-я, стр. 5–7.

¹²⁷⁵ - Душеполезн. Чтен. 1885, Окт. стр. 77.

¹²⁷⁶ - «Церковь, говорил Филарет в проповеди о сокровенной жизни, поставляет нас ныне в благочестивое созерцание. Ибо что такое церковный праздник, если не благочестивое созерцание, в котором дух отдыхает от труда

плоти и собираем силы для работных дней жизни?» (Слова, 1848, I, 193).

¹²⁷⁷ - Вот также относящиеся сюда рассуждения благоговевшего пред Филаретом Феодора Бухарева, кажется, беспристрастным наблюдением над современной ему жизнью пришедшего к известным выводам о православии в отношении к современности. «Духовность нашей жизни состоит (т. е. должна состоять!) не в парениях знать не хотящих человеческой действительности, между тем как в среду и под условия не только прямо духовные и церковные, но и семейные, церковные, гражданские, нисходил к нам единосущный Сын Божий, восприяв и сохранив в единстве Своего лица, в соединении с Божеством Своим, и человеческое естество», не презренное Им. Посему «благодатный дух, возвышающий нас над греховностью плотскою и над растленностью мирскою, состоит (не в том, чтобы презирать презренные и Господом условия человеческой действительности, а) собственно в том, чтобы у нас все, относящееся и к духу – до всякого действия его силы, и к телу – даже до вкушения пищи и до сна, все в нашей личности было по Христу и со Христом и, следовательно, под благоволением небесного Отца Его и в общении Святого Его Духа». «Итак, если мы, ревнуя по Богу и церкви, не внемлем или мало внемлем самому же Христу в разнообразных затруднениях и нуждах меньших Его собратий – в среде ли внешнегражданской и народной, или в области мысли и чувства, то – нашу, не совсем по Христу высящуюся к небу, духовность следует поставить еще на землю, которую Христос так возлюбил и которая во Христе становится уже небесным жительство»! (О православии, стр. 68–9). Вот, как кажется, прекрасная иллюстрация к мысли Филарета об отношении христианства, следовательно, и кафедры церковной к работным дням жизни человеческой, к всеобщим потребностям человечества: эти работные дни также заслуживают внимания, ибо могут быть обращены в довольное для спасения жительство по Христу! Автор справедливо сожалел, что, наоборот, у нас «самая ревность по православию направляется большею частью к тому, чтобы не только безучастно, но и с некоторым

осуждением смотреть на труждающихся и обремененных в обстоятельствах, делах и нуждах житейских» (ibid. 510). Не знаем, кого здесь разумел автор; но Филарет и Макарий были чужды подобных воззрений на обремененных, и потому созерцаниям отдаваться не могущих.

¹²⁷⁸ - Руков. для сельских пастырей, 1861, № 15, стр. 386. Автор этого замечания прибавляет: «поэтому не должно удивляться бесплодно принятой ныне во Франции системе проповедования Слова Божия», т. е. бесплодной проповеди. – Не по пристрастию к своему, но по достоверности факта скажем, что русские проповедники (существуют, конечно, и исключения) не поддавались соблазну сделать то, чего нельзя сделать. Кроме приведенного замечания Филарета укажем еще: нетерпимый Иоанн Соколов не гнушается в своих проповедях вопроса о том, что женское крестьянское население не умеет обращаться с детьми и ставит поправление этого миссией женского духовного образования. Поистине есть классическое слово его к воспитанницам женского училища, где он, отказавшись брать «широкие и великие предметы для слова», приглашает слушателей «пойти за словом туда, откуда пришли слушатели: в темные и тесные избы, где виды людей не простираются далее насущного хлеба», и здесь-то напоминает, между многим прочим, о том, сколь поразительно в крестьянской среде «совершенное неумение обращаться с детьми, лишение всякого руководства и доброго совета в женских делах, отсутствие всякой помощи в болезнях» (Почтен. Смол. 1876, стр. 38), и посему приглашает будущих жен священников быть диаконисами для прихода! Это напоминание проповедника невольно напрашивается на слово, когда в прошлом году заявлено было о поразительной смертности детей в одной из губерний, и следов., об остановке прироста населения. Может быть нужно сказать: пусть? – Может быть, но тогда остается еще одно: возрадоваться с Гартманом и не упрекать развращенность Франции, где стало замечаться то же, хотя вследствие других причин. – Покойный преосв. Алексей давал такую тему для проповеди, показующую как и он был далек от воззрения, от которого не могли освободиться

католические проповедники во Франции; «сказать поучение прихожанам по получении известия о том, что одна прихожанка, молодая и мать семейства, шедшая на богомолье, утонула в реке вследствие неосторожности перевозчика» (Извеков, Ист. Лит. Сем. стр. 427). Неважное событие, тысячами повторяющееся, но по истине слово о нём может дать целую жизненную философию для души христианина, желающего не только созерцать, но и жить по христиански.

¹²⁷⁹ - Мы должны сознаться, что не признаем удачным введение этого слова в богословскую терминологию, что также, в свою очередь, подтверждает высказанную прежде мысль, что Макарий, по-видимому, мало заботился о внешней стороне своих проповедей.

¹²⁸⁰ - Слова, стр. 549:551.

¹²⁸¹ - Ibid. 113–14.

¹²⁸² - Ibid. 130.

¹²⁸³ - Ibid. 506–508. Сравни. 554.

¹²⁸⁴ - Ibid. 698–99. Слова Москов. стр. 88: ср. Слова стр. 567, где выражают мысль, что «отречение от мира как общества человеческого не есть забвение обязанностей к миру, без которого (мира) и отрекшийся не может существовать ни физически, ни нравственно. «Бывают в христианских обществах люди, которые, чувствуя в себе особенное призвание, желая достигнуть высших степеней нравственного совершенства, оставляют мир и удаляются в пустыни или обители. По-видимому, они совсем забывают о том обществе, среди которого родились и воспитались... Нет, они твердо помнят о родном крае и не перестают служить ему духом самую верную службу». Эта служба – искренняя и неумолчная молитва за царя, как главу общества, и за отечество. Но может быть эта память об обществе есть только несовершенство в прохождении подвига? Нет, помнить о мире в известном отношении проповедник советует и в другом месте: помнить для того, чтобы быть светочем миру, «училищем веры и благочестия», и чтобы не быть «соблазном для немощных» (556).

¹²⁸⁵ - Мысль Макария, что подвиг не требует как необходимого условия каких-нибудь исключительных особенностей во внешней жизни, еще явственнее, кажется, выражена у учителя Макария, Димитрия, и встречается отчасти даже у Иннокентия. Димитрий рассуждал так, что и брак, на который обыкновенно смотрят как на уклонение от подвигов, по его мнению, есть подвиг; и Димитрий жалел, что эта мысль изглаживается среди современного христианского общества. От чего теперь, при распространении образованности, рассуждал однажды Димитрий, не менее несчастных супружеств, чем было прежде? От того, по его мнению, что прежде смотрели на дело лучше: «вступали в брак так же, как давали обеты монашества: смотрели на супружеский союз как на подвиг самоотречения, во имя Божие, и выходило лучше!» Сочин. СПб., I. стр. VII.

¹²⁸⁶ - Слова москов. стр. 3–4.

¹²⁸⁷ - И Макарий также учит: «не привязывайтесь к земле, нашему временному жилищу, заботьтесь более о том, чтобы горняя мудрствовать» (Слова, 426). Но в устах Макария это значит не отрицание земной жизни, а устройство её по духу христианства. Не привязываться к земле это значит, чтобы, например, наука не имела своею конечною целью только удобства и удовольствия временной жизни, забывая о жизни вечной; то же самое и «вся эта лихорадочная деятельность, обнимающая все классы общества». Пусть процветает торговля: проповедник радуется, что (Слов. 432) она процветает, но только во имя условности настоящей жизни он напоминает, чтобы торговцы «не увлекались духом своекорыстия и несправедливости, не прилеплялись сердцем к благам земным, а старались постоянно и о приобретении духовных сокровищ, которые одни перейдут с нами в жизнь загробную». Словом, по взгляду Макария: должно всегда, при всяких условиях, помнить о вечной жизни и трудиться для неё. Но это весьма может совмещаться и с трудом жизни временной.

¹²⁸⁸ - Сравн. выше глав. II. Приведенные слова составляют только вторую половину мысли о том, что, по понятию Макария, должно составлять содержание учения с церковной кафедры.

¹²⁸⁹ - Начала, по которым могут быть различаемы в вопросах временной жизни стороны подлежащие церковной кафедре и стороны не подлежащие, подробно раскрыты были нами в Церковн. Ведом. 1889 г. № 33.

¹²⁹⁰ - При недостатках проповедничества Иннокентия, будущий автор истории (пока еще не написанной и сколько нам известно не пишущейся) «содействия церковной кафедры самосознанию русского общества однако же должен будет помянуть этого проповедника глубоким сочувствием к быту народа, как он (быт) существовал в первой половине пятидесятих годов. Проповедник со смелостью можно сказать изумительною в 1843 году позволил себе обратиться к сословию владельческому с следующими вопросами: «где плоды того образования, к коему мы все так стремимся? Ужели они выразятся в том, что мы будем воспитывать и облагораживать огромные стада бессловесных животных, а сотни тысяч разумных братьев наших, их воспитывающих, будем оставлять в состоянии бессловесных? То ли величие духа, когда чертоги наши заспорят высотой с окрестными горами и наполнятся всякого рода драгоценными безделками, а хижины подвластных нам будут походять на убежища зверей и не иметь у себя света Божия? То ли вкус, когда мы не переводя дыхания, станем следить на зрелище за отчаянными извращениями голоса, рук и ног лицедеев, и останемся без очей и ушей при виде горького жребия подручных нам, при столах старца, коего силы истощены на полях наших, при вопле сырых, коих отцы провели всю жизнь в служении нам?» (Сочин. т. IV, 131) Недаром во время жизни Иннокентия ходило острое слово: «ваш Иннокентий не очень невинен» (игра именем: *innocens*) Но виновность Иннокентия, быть может, только в резкости слова, в не сокрытии факта. На антитезу, подобную приведенному, Макарий, конечно, не был способен; но он не был способен и отворачиваться от действительности.

¹²⁹¹ - Слова, 636 В речи при сооружении железной дороги проповедник просит присутствующих не забывать молитвою и тех, кои «своими суровыми кровными трудами» потрудятся в устройении пути. Ibid. 641.

¹²⁹² - Слова, 677, о правде, как необходимом условии для истинного счастья, Макарий не признавал, конечно, счастья безблагодатного, т. е. возможности такого состояния человека, которое не нуждалось бы в утешении благодатном (Пропов. вил. стр. 84–90); но не признавал также и того, чтобы счастье не зависело ни в каком отношении от вопроса о бедствиях физических, внешних, было бы вне всякого отношения к естественной деятельности человека (как сейчас увидим), и вообще, что для счастья в лучшем смысле не надобно «разрушения ада на земле», – разрушения как дальнейшего следствия искупления, по мере распространения между людьми царства благодати Христовой (Слова, 1891:56–7).

¹²⁹³ - О возможности подобия царствия Божия на земле Макарий уже в одной из самых ранних проповедей рассуждал: «от чего большая часть бедствий в человеческих обществах? От самолюбия и эгоизма. Представьте же себе, что в сердцах всех водворились христианские добродетели: самоотвержение и христианская любовь: что тогда последует? Вид общества изменится, (ибо) иссякнет один из источников бедствий, и царство земное преобразится, некоторым образом, в царство небесное» (Слова, 75). Это же он утверждал и в последствии. Ср. приведенное выше замечание его, что «свет и радость пролились бы в нашу жизнь» от умножения любви между нами (Слов. 449). Ср. также его взгляды на значение христианства для государственного быта, что будет изложено ниже.

¹²⁹⁴ - Может представиться, что взгляды Макария на вопрос о счастье человека на земле не всегда были согласны между собою. В слове на новый 1866 год (Слова, 1891, стр. 622 и дал.) настойчиво проводится мысль что «наше счастье не здесь, на земле, а там в обителях Отца Небесного»: мы здесь – странники и пришельцы. «Счастье, говорил проповедник, это чувство довольства и блаженства, которое испытывает человек» при удовлетворении потребностей его природы (конечно, речь о высших потребностях). Но ни потребности ума, ни потребности сердца, ни потребности воли здесь, на земле, не удовлетворяются – следует раскрытие этой мысли: «здесь (в этом отношении) предлежат только подвиги, только борьба»: «о

каком же счастье мечтаете вы, странники земли?» Но в 1862 году Макарий говорил, на тот же день слово «о содействии счастью ближних» (ibid. 495 и дал.). В чем выражается это содействие? В отношениях к ближнему, основываемых прежде всего на законе справедливости (долг к ближним, налагаемый на нас природою), а потом на законе любви (долг, налагаемый на нас христианством). «Все ближние наши имеют права, охраняющие их личность, деятельность, достояние (последнее означает «блага вещественные»): не нарушайте их» – это один из элементов, утверждающих счастье ближних, но элемент низший; элемент же высший составляет любовь. Но во всяком случае проповедник в этом слове говорит о препятствиях счастью на земле и о средствах преодоления их. Если «жизнь наша (фактически) и без того исполнена бед и скорбей; если земля, оскверненная грехами, и без того приносит нам много терний, уязвляющих нас, то зачем мы еще увеличиваем число их, вместо того, чтобы услаждать горести жизни взаимными усилиями и содействием?» Стало быть во всяком случае счастье и на земле может быть, если ему можно то содействовать, то противодействовать! – Однако, должно сказать, это не взаимно противоречащие проповеди у Макария: речь в одном случае – о счастье безусловном; в другом – об относительном. Наша жизнь на небе и, разумеется, человек лишаящийся жизни от руки ближнего может не терять от того ничего в будущей жизни. Но требуется ли непременно для получения счастья вечного несчастье временное? Вот чего не утверждает Макарий, если сравнивать обе проповеди его, а следовательно (как то и на деле), он не отрицает права заботиться и о предотвращении несчастий относительных. Это же, как известно, допускает и церковь (молитвы об избавлении напрасной смерти, глада, губительства, труса и потопа). Таким образом: «закончить поиски счастья здешним – это не по-христиански»: содержание первой из указанных проповедей. Причинять несчастье здесь, хотя бы то и по идее (как знать: могут найтись и такие мыслители!) ничтожества здешнего счастья – также дело нехристианское: это содержание второй проповеди. Этим Макарий как бы исправляет наизаще

встречающийся недостаток суждений об этом предмете. Этот недостаток заключается в том, что думают, будто из мысли, что истинное (всесовершенное) счастье – не здесь, непременно следует, что несчастье здесь (бедствия жизни) не может быть предметом внимания душ горняя мудрствующих и сознающих себя странниками и пришельцами, и что забота об устранении здешнего несчастья, иначе – забота о счастье здешнем, уже тем самым выразит беззаботность о счастье безусловном: это – не верно.

¹²⁹⁵ - Слова, 655:704.

¹²⁹⁶ - Ibid. 636. Слова вилен. 75–6. Наклонность проповедников вести массы к вечному спасению (конечно, мы не хотим сказать, что это всегда бывает так) непременно устраняя от прав на земное благополучие, но без, отчуждения от этого благополучия самих себя, жестоко была осмеяна Эразмом Роттердамским в его «похвале глупости». – Позволим себе прибавить к сказанному выше, что однако же у русских проповедников, как людей, кои сами вышли из массы, кажется, мало можно заметить наклонности, подмеченной знаменитым гуманистом.

¹²⁹⁷ - Слова, 420–26:542.

¹²⁹⁸ - Сочин. т. III, стр. 453.

¹²⁹⁹ - Слова, 652.

¹³⁰⁰ - В предисловии к сочинениям Хомякова, Москва, 1879, т. II, стр. 18, Самарин говорил: «приняв комплименты, произносимые в табельные дни, за догматы, риторику за учение, лесть за исповедание, неверие успело убедить многих, что церковь не только благословляет идею государства, то есть народный союз под общепризнанной властью, но освящает будто бы одну из форм государственного союза за исключением всех других». Из этого, по мысли Самарина, и выходит то, что многие думают, «будто церковь становится поперек всякому политическому прогрессу, заранее осуждая его как посягательство на божественную заповедь».

¹³⁰¹ - Ibid. 477–78.

¹³⁰² - Ibid. 491–2. И Макарий, не стесняясь, так сказать, смотреть прямо в глаза действительности, обращается к довольно тривиальному, на иной взгляд, вопросу о желудке, чтобы немножко смягчить понятия о разности высших и низших органов тела, сравнением с каковыми обыкновенно доказывается разность между общественными классами. Он говорит: «в праве ли даже благороднейшие члены тела пренебрегать низшими и служебными? Желудок, без сомнения, не имеет такого высшего значения в составе организма, как голова с её мозгом. Но на чем бы опиралась жизнь тела, чем поддерживались бы отправления прочих членов без отправлений желудка? Так и в быту общественном!»

¹³⁰³ - Ibid. 72.

¹³⁰⁴ - Одной из причин недоверия к русской проповеди времени указанного было и то, что многие считали у нас церковь как бы предоставившей себя на служение государству и притом далеко за пределы теории благотворного союза церкви с государством. В этом отношении, как известно, в особенности слышались упреки опять со стороны славянофилов раннейшей генерации. Что в проповедях дело, конечно, было не без излишеств, этого отрицать нельзя. У самого Макария в одной из проповедей сороковых годов встречается мысль, что «истинным сыном отечества может быть только истинный сын церкви» (Слова, 74. Сравн. также Слов. стр. 93: «смело можно утверждать, что истинными патриотами могут быть только истинные христиане», а также *ibid.* 37: «истинных патриотов образует одно христианство»). Если в приведенном выражении понимать дело так, что только православный (ибо, ведь, например, лютеранин не может же быть назван истинным сыном церкви) есть истинный сын церкви; то слово: только должно будет признать этим излишеством, хотя встречавшимся в это время не у одного только Макария. Так А. В. Горский в начале пятидесятых годов упрекал Филарета Гумилевского, тогда епископа Харьковского, даже за мысль более общего характера, выраженную в проповеди его, но как видим, почти буквально повторяемую и Макарием, что «полезные члены государству даются только христианством». И Филарет соглашался с этим

замечанием: «если сказано: только, то это слово лишнее». (См. Приб. к Твор. Св. Отцев, ч. 36, стр. 438).

¹³⁰⁵ - Например: «чем стал бы ты оправдывать свою холодность к отечеству? Укажешь на суровую строгость своих начальников, на непомерную тяжесть их поручений и требований, на жестокость их взысканий и тому подобное»? (Слов. 96–97). Может быть это имело отношение к мнениям об этом времени как о «веке железном», по выражению Пушкина, и вообще к тем мнениям, которые уже гласно высказывались в конце пятидесятых и в начале шестидесятых годов; но может быть это лишь обычный проповеднический прием, в средние века называемый: *dubium*. – Радость свою о соединении церкви с государством Макарий выражает в проповеди 1845 года, Слов. 68 и далее. Славянофильский упрек о поставлении веры в служебное отношение к государству может казаться заслуживающей проповедь Макария 1850 года, 6 дек. Одна из мыслей этой проповеди: полезность веры по отношению к жизни гражданской. «Невозможно без веры быть истинным гражданином». «Отнимите эти убеждения у членов общества (именно убеждения в том, что «каждому предназначается свыше определенное служение в обществе и что поэтому все обязаны с полным усердием каждый подвизаться в своем звании»): и вы лишите их самого существенного и необходимого в быту гражданском», говорил Макарий. (Слова, 171–2). Вывод, конечно, следует тот, что государство поэтому должно поддерживать религиозные установления как полезные и для него самого, или – по теории взаимных услуг; и случалось, что в проповедях того времени это прямо и было высказываемо. Сравн. также слово 1849 года о значении благочестия для процветания отечества (Слов. 140 и дал.): «без этого средства все другие или вовсе недостаточны, или, по крайней мере мало надежны». Но известно, что ни что так не возмущало славянофилов, как точка зрения на религию со стороны полезности её в государственном быту. Так Самарин между прочим высказывал такие мысли: чем объясняется упадок доверия к церкви? Обстоятельствами многими. Но «во главе этих обстоятельств стоял всем бросающийся в глаза факт

подчинения веры внешним для неё целям узкого консерватизма. Когда консерватизм дает чувствовать всем и каждому, что он дорожит верою ради той службы, которую она несет для него: тогда очень естественно в обществе зарождается мнение, что иного от веры и ожидать нельзя, и что действительно таково её назначение. Это убивает всякое уважение к вере». «Вера воспитывает терпение, самопожертвование, и обуздывает личные страсти – это так; но нельзя прибегать к ней только тогда, когда страсти разыгрываются и только для того, чтобы кого-нибудь урезонить или пристращать расправою на том свете... Вера служит только тому, кто искренно верить; а кто верит, тот уважает веру; а кто уважает её, тот не может смотреть на неё как на средство. Требование от веры какой бы то ни было службы есть ничто иное, как проповедь неверия» (ibid. 5–6; ср. 11–12).

¹³⁰⁶ - Слова, 602.

¹³⁰⁷ - Слова москов. 23–24.

¹³⁰⁸ - Слова, 48:608. Замечательно здесь то, что Макарий во взгляде на Петра в отношении к просвещению был диаметрально противоположен Иоанну Соколову. Тут, конечно, было еще различие во взгляде на значение так называемой народности (о чем ниже). Но во всяком случае Иоанн относительно малый успех реформы Петра и его современников объяснял не обстоятельствами сожаления достойными, а ошибками самого Петра, которые как бы оправдывают даже противодействие, о котором говорит Макарий. «Народное просвещение, говорил Иоанн, в 1858 году, тогда только плодотворно, когда удовлетворяет основным потребностям народности». Иначе «или просвещение не пристает к народу, или народ увлекается чуждым духом образования, и тогда отделяется от своей народности и становится чужд самому себе. Когда великий преобразователь России захотел во что бы то ни стадо внедрить в наше отечество иноземное просвещение не разбирая его духа и не слишком заботясь о духе своего народа: что вышло? Народ разделился»... И Иоанн указывает на две разделенные половины, выразителями которых служат: общество, к которому европейское просвещение пристало, но

не создало в России совершенства общественного быта, и – русский раскол. (Прав. Собес. 1859, ч. I. стр. 80).

Следовательно разность во взглядах Макария и Иоанна можно представить так: по Макарию, просвещение, раз оно истинное, всегда благотворно для государственной жизни и должно быть усваиваемо; по Иоанну – просвещение не есть нечто безусловное, а есть, так сказать, просвещение для нас и не для нас, и потому годное и негодное. Правда, и Иоанн смягчает это в пожелании образовать «русское просвещение» с тем, чтобы оно было «просвещением общечеловеческим, но возрожденным в русском духе, – просвещением народным, но развитым и возвышенным до общечеловеческих идей» (ibid. 85). По что же тогда значила жалоба на попытку Петра ввести иноземное просвещение? Ужели в самом деле он вводил иноземное откинув общечеловеческое? – По нашему мнению Макарий оказывается в понимании этого вопроса естественнее: он объясняет оппозицию Петру не иноземностью просвещения, им вводимого, а тем же самым, чего опасался Макарий при введении реформы крестьянской: своекорыстием и эгоизмом, к вопросу о народности или ненародности не имеющим решительно никакого отношения.

¹³⁰⁹ - Теория народности проникла даже в теорию проповеди, в гомилетику. Митроп. Филарет заметил о народности в применении к проповеди следующее: «что за народность в церковном проповедании? Церковь учит вся языки одним учением, применяя учение к умственному и нравственному состоянию человека, а не к кафтану, тулупу или блузе!»

¹³¹⁰ - Слова, 687.

¹³¹¹ - Ibid. 542:652.

¹³¹² - Можем отметить здесь черту, невольно бросающуюся в глаза при изучении взглядов Макария на разные общественные вопросы. Его взгляды или совпадали со взглядами лучших светских писателей, или носили в себе явное превосходство над последними. Сходство с Гоголем мы отчасти видели, хотя и разногласие по некоторым вопросам было велико. И Гоголь не идеализировал наши общественные

отношения, понятия, нравы, настолько, чтобы не желать ничего в этой области. Известно замечание его, что «грустно видеть Россию вблизи», в непарадной обстановке. Призыв Макария к мягкости и снисходительности напоминает взгляд Гоголя: «прав только один Бог». Но Макарий стоял, конечно, уже выше Писемского, который находил, будто материальное благоденствие народа вредно.

¹³¹³ - Что не западничествование, а совестливое сознание народных потребностей было причиной радости Макария при пересажении к нам некоторых западных учреждений, это должно признать уже потому, что, например, новое судоустройство лишь осуществило то, чего ранее желал и Иннокентий, когда говорил в проповедях подобное сказанному в сочин. т. VI. стр. 67.

¹³¹⁴ - Можно подумать: обстоятельство слишком не важное! Но в прошлом столетии в проповедях Георгия Конисского встречались резкие упреки духовенству за его действительные, а более всего мнимые вины. Вот пример из проповеди на текст Мф.9:37: «много у нас священников, жателей духовных! Нет и малого прихода без священника. Если откроется праздное место, да еще по выгоднее: то и десять жнецов готовы с серпами: но с какими? С глаголом ли Божиим? Нет. Вместо глагола Божия таковые руки только, яко серп, имеют чужие труды пожинающие» (Соч. I. стр. 200). Предоставляем судить читателю о благотворности подобных проповедей на прихожан! Митроп. Платон в молодости не чужд был охоты уязвлять духовенство. Будучи девятнадцатилетним катехизатором, он в катехизических поучениях выражался, что ныне «священнический собор дремлет, храплет, толстеет», разумея, конечно под этим собором приходское духовенство.

¹³¹⁵ - В начале текущего столетия один из архиереев, много трудившихся в устройении Казанской Духовной Академии, будучи учеником Семинарии, питался иногда отбросками с кухни местного монастыря, собираемыми им в черепок! Не удивительно, что при таких условиях митр. Филарет оставил нам такое замечание: «вероятно скудость средств к содержанию наставников (семинарий) отбивает охоту стремиться в

Академии. Поэтому, разборчивость (при приеме в Академию) пожалуй не совсем у места. Будем звать – и не пойдут к нам. Где уж искать добровольных любителей духовного образования?» (См. Приб. к Твор. Св. Отцев, ч. 35:248).

¹³¹⁶ - Митр. Филарет жаловался на эту статью. Сущность этой статьи, как она передается Филаретом в Собран. отзыв. и мнений т. IV, стр. 366–62 следующая: какой-то землевладелец проектировал, что «наделенным волею Божиею многочисленными семействами» небогатым землевладельцам следовало бы отпускать своих сыновей в сельские священники. Но для этого, как известно, нужен образовательный ценз, получаемый только в семинариях и академиях. Что же, в самом деле, ужели детям из благовоспитанных семейств идти в семинарии? Нет: «самое это название, по выражению автора проекта, должно быть изгнано из русского языка: до того оно опошлилось и омерзело», – нужно открыть богословские факультеты. Что- же делать с многочисленным духовным сословием, конечно, не могущим воспользоваться факультетами, если бы таковые и оказались, автор проекта не указывает, но замечает только, что «нельзя же для одного сословия губить и оставлять в невежестве миллионы других сословий, детей той же громадной семьи, жаждущих вкусить отраду духовного развития и с тем вместе улучшить свой вещественный быт».

¹³¹⁷ - Слов. 643. Слова москов. 101–2.

¹³¹⁸ - Кому эта возможность кажется парадоксом, напомним ту любовь к ближнему, которая выражается в благом желании спасти его от вечных мук, но от которой иногда целая страна стонала, обливаясь кровью: средневековые религиозные войны. Пример, конечно, не оригинальный, но навсегда поучительный в смысле возможности стонов даже и от того, что нас любят.

¹³¹⁹ - Догм. Богосл. III. § 50. V. стр. 62–3. Сравн. также что сказано о личной мягкости Макария в гл. 1.

¹³²⁰ - Отличие Макарьевского взгляда, как он выразился в этой проповеди, в том, что с понятием о православии у него не

соединяется только понятие доктринального совершенства, но и нравственного.

¹³²¹ - Слов. 102. Ср. слов. вил. 150–151. где призывает к любви «к православию и к русской народности», и здесь дает указание на то, как ближайшим образом совместима любовь ко всем людям и особенная к отечеству. В самом деле, ведь особенная любовь к отечеству не означает того, что эта любовь ко всему своему возможна с нарушением правды ко всему чужому, а означает, что в тех случаях, где эта правда не нарушается, а равно и в тех, где оставление своего ничего более не выражает, кроме желания сравняться с чужим во имя предубеждения против своего и от желания подражать чужому, там естественный патриотизм прилепляется, а нравственный патриотизм одобряет склонность тяготеть главным образом к всему родному. Обычаи общественной и частной жизни, например, одного народа безвредны, с точки зрения правды, для другого народа; тоже и высшая область народной жизни – вероисповедание; стало быть, не естественно и не нравственно быть равнодушным к своему в этих областях, как это и в действительности бывает: здоровое и правильно развитое чувство нравственное не легко отступает от обычаев среды и от веры отцов. В этом смысле, конечно, Макарий, проповедовавший любовь ко всем людям, проповедовал «особенную любовь к православной вере и ко всем началам русской народности».

¹³²² - А. В. Горский, Дневник в Прибавлен. к Твор. Св. Отцев, ч. 34:248.

¹³²³ - Например: Слова, 1891 стр. 42:85, 144:408, 411:449, 473:475, 482:497, 521:588–9:615, 669:675–6:682. Слова вил. 4–5:63–4:135, 150–51. Слов. москов. 4:10–11:21, 36:84, 105:107.

¹³²⁴ - Известно, что и в эпоху Макария были люди, которых никак нельзя было бы назвать врагами человечества, но которые не сочувствовали, например, разным усовершенствованиям в народной жизни потому только, что действительное состояние народа не подавало будто бы надежды на возможность действительной благотворности этих усовершеншений и потому, полагали, нужно, ждать наступления

иного состояния народа. Но то обстоятельство, что пока можно будет благодетельствовать этого идеального человека, действительный человек страдает – это как будто бы все равно. Думаем, что это лучший пример любви без человеколюбия, которое заставляет внимать стонам не различая того, от глупости ли человеческой произошла причина этих стонов, или от других более лестных для человека причин.

¹³²⁵ - См. Майск. кн.

¹³²⁶ - См. Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaft, Leipzig. 1883. Ss. 512 und folg.

¹³²⁷ - В Берл. университете в зимний семестр 189½ уч. года читались три параллельные курса (проф. Дильтеем, Лассоном и Гижицким).

¹³²⁸ - Так пр.-доц. Берлинского унив. Дёринг (см. о нём выше) в своей монографии Ueber die Möglichkeit, Logik und Erkenntnislehre gesondert darzustellen (Vierteljahrschrift für wissensch. Philosophie 1885, III, Ss. 324 ff.

¹³²⁹ - Так проф. Лассон (Lasson – о нем ниже).

¹³³⁰ - Так. напр., Фолькельт (Johannes Volkelt): Erfahrung und Denken, – kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie. 1886. Ss. 551–3.

¹³³¹ - Так в курсах профессоров Гижицкого (Gizycki) и Дильтея (Dilthey). О них ниже.

¹³³² - Фолькельт, op. cit., Ss. 553–5.

¹³³³ - См. выше I, 3. Ср. так же его монографию в Vierteljahrschrift für wiss. Philos. – Ueber die principiellen Unterschiede erkenntnistheoretischer Ansichten (1887, II, 159 ff).

¹³³⁴ - Изложение начал релятивизма сделано нами по лекциям проф. Дильтея (ср. его цитованный выше труд: Einleitung etc.). С ним во всех существенных пунктах совпадает и Гижицкий. Поэтому в дальнейшем изложении Теории познания релятивистического направления мы, за исключением немногих необходимых случаев, не будем отмечать, у кого что берем. – О трудах названных профессоров см. в Истории Ибервега-Гейнце.

¹³³⁵ - Изложение начал рационалистического реализма сделано нами по лекциям Лассона (Lasson). – Лассону в 1892 г.

исполнилось 60 лет и по этому поводу газеты напомнили обществу его заслуги. Вот, напр., что написала Vossische Zeitung. «Проф. Адольф Лассон известен как философский писатель в смысле Гегеля. Опираясь на Гегеля, Лассон пытался переработать его учение согласно с основоположениями исторической школы права с одной стороны, и – с новейшими естественнонаучными воззрениями, с другой. В начале своей научной деятельности Л. занимался преимущественно историко-философскими штудиями; а позднее стал предпочитать философские исследования в более тесном смысле слова. Ряд сочинений первого рода начинается его исследованием: Ueber Baco's von Verulam Wissenschaftliche Prinzipien (1860). В нем Л. пытается опровергнуть ходячее воззрение на Бакона, по которому он будто бы создал методы современного естествознания; участие Б-а в обновлении естествознания Л. ценит вообще не высоко. Следующая большая работа Лассона озаглавляется: Johann Gottlieb Fichte im Verhältniss zu Kirche und Staat. Здесь Л. исходит из взгляда, что в системе каждого мыслителя нужно различать как бы две души, – объективный и личный элемент, каковые элементы не всегда совпадают: но у Фихте личный элемент покрывается его философским учением. Далее, кроме мелких монографий и заметок, Л. написал. 1) Meister Eckhard der Mystiker (1868); 2) Princip und Zukunft des Völkerrechts (1871); 3) System der Rechts-philosophie (1882) – главный труд Лассона, в котором философия права излагается в смысле идеализма; 4) D. Kulturideal und d. Krieg; 5) Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins der Menschheit; 6) Ueber Gegenstand und Behandlungsweise der Religionsphilosophie; 7) J. H. von Kirchmann als Philosoph; 8) D. Satz vom Widerspruch, и др. С 1859 г. Лассон состоит преподавателем в Louisenstädtischen Realschule, а с 1877 пр.-доцентом в Берлинском университете» (№ 121-й). – К представителям рационалистического реализма должны быть отнесены Фолькерт, Дорнер и Гартман.

¹³³⁶ - Порядок курсов такой: 1) Лассон излагал собственно Логику и к ней, как сказано, делал дополнения гносеологического и метафизического характера. 2) Дильтей делил свой курс на две больших части, из которых в первой

излагал реалистическую Теорию знания (общая теория внешнего и внутреннего восприятия; время; реальность внешнего мира; пространство; теория релятивизма), а во второй – начала Логике, как учения о законах и формах мышления (отдел 1-й: о законах мышления и категориях; отд. 2-й; о суждении, понятии, определении и т. д.). 3) Гижицкий шел обратным путем – начинал Логикой, в которую обильно вводился психологический элемент (ощущение, восприятие, ассоциация представлений, суждение, понятие, законы мышления), продолжал Теорией познания (Гносеологией) собственно (пространство и время, реальность внешнего мира, категории – ?) и заканчивал почему-то снова Логикой, но уже очищенной от психологического элемента (суждения, умозаключения, классификация, методы и т. д.).

¹³³⁷ - Мы излагаем теорию Дильтея отчасти по его чтениям, а главным образом по его обширной речи, читанной в заседании Берлинской академии наук: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft zu Berlin. 1890, Ss. 977–1022).

¹³³⁸ - Die Thatsachen in der Wahrnehmung, II, S. 245.

¹³³⁹ - Sitzungsberichte, S.s. 982. – Своими предшественниками в раскрытии этого тезиса Дильтей называет Локка, Беркли, Raffel'я (Voraussetzungen, welche den Empirismus Locke's u. s. w. zum Idealismus führten. 1887, S. 13), Michalsky (Kant's Kr. d. ч. V. und Herder's Metakritik, 1883 и продолжение в Zeitschrift für Phil. und Philos. Kritik. B. 84–5:1884; здесь будто бы взято из его университетских чтений), Риля (D. phil. Kriticismus, II, 2. Ss. 128–176. II, 1, S. 18).

¹³⁴⁰ - Ibid., S. 183.

¹³⁴¹ - Vorträge und Abhandlungen, Bd. III Ueber die Gründe unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt, 1884, s. 225.

¹³⁴² - Воспроизводим его взгляд приблизительно, ручаясь лишь за мысль, но не за её выражение.

¹³⁴³ - Проф. Гижицкий в общем, при решении этой, как и других проблем, примыкает к Дильтею; но высказывает и

некоторые собственные соображения. Вот сущность его доводов в пользу реальности внешн. мира: 1) Мир заявляет о себе принудительно (в осязательных и зрительных ощущениях): предмет – то, что нам противостоит (Gegen – stand от stehen) и противодействует, вследствие чего в реальность предмета верит нельзя, – рано или поздно он должен быть опознан чувствами. 2) В первые годы жизни, равно как и в некоторых особенных настроениях человек как бы сливается с внешним миром (можно, наприим., потеряться в эстет. созерцании объекта), теряет свое самочувствие и самосознание; отсюда следует, что не-я есть для него первое данное, предположение я, нечто самоизвестное (различение я и не-я, ты, оно совершенно относительно – подобно различению здесь и там, прежде и после). 3) Реализм есть необходимое предположение науки и жизни (жизнь, сознание есть пребывание или стояние в отношении к чему-то другому – das Inbeziehungstehen): солипсизм есть отрицание мысли и жизни – смерть. 4) Под реальностью Гижицкий разумеет не воспринимаемость нами (esse-percipi идеалистов), но взаимодействие и соотношение предмета все равно с нами ли, или с другими предметами и существами.

¹³⁴⁴ - В России, как известно, существует четыре духовных академии, в Петербурге, Москве, Киеве и Казани; каждая академия имеет сорок профессоров, отличающихся благочестием и обширную ученостью. Примеч. автора.

¹³⁴⁵ - «Прошу оба совета школы всячески стараться достигнуть, если я не достигну этого при жизни, согласия короля на то, чтобы в сей школе учились исключительно только юноши, намеревающиеся облечься в священническое одеяние, и чтобы не были принимаемы в священство не имеющие надлежащего свидетельства о своем в ней учении». Статья завещания 78-я. Примеч. автора.

¹³⁴⁶ - Срав. речь преосв. Германа, сказанную в 1891 году на испытаниях в Ризарской школе и помещенную на стран. 1025–1027 № 77 журн. Ἀνάπλασις за 1891 год. Примеч. переводч.

¹³⁴⁷ - Не только учебные предметы в священнических школах безуспешно преподаются, но и гг. наставники не могут с

усердием предаваться своему делу и никто не может сделать им какое-нибудь замечание, так как целые десятки месяцев задерживается выдача их скудного жалования! Примеч. автора.

1348 - Восстающие против предлагаемой системы ревностно постарались умножить ежедневные службы священников. Священник, говорят, имеющий приход в сто семейств, четырежды, по крайней мере, трижды в день призывается к совершению священной обязанности, как-то: 1) крещения, 2) брака, 3) молитвы над родившею, 4) отпевания, 5) молитвы над болящим, 6) водосвятия, 7) елеосвящения, 8) разных молитв, 9) молитв над недугующими, 10) литургии, 11) молебна, 12) исповеди, 13) причащения, 14) церковных последований и многих других (см. акты особого собр., стр. 22). Примеч. автора.

1349 - Слав. Обзор. 1892, май–июнь, стр. 185.

1350 - Слав. Обзор. 1892, сент. стр. 157.

1351 - Некоторые из этих рукописей описаны проф. В. И. Ламавским (Зап. Имп. Ак. Н., т. VI, 1864) и мною (Сборник Отд. рус. яз. и слов. Имп. Ак. Н. т. XXXI, 1883).

1352 - По новому учебному плану 1890 г. положено в гимназиях восемь классов, а прежде было семь.

1353 - Напечатан в журнале: «Весник српске цркве», 1890, май, стр. 427–496. Русский перевод проф. И. С. Пальмова в Христ. Чт. 1891, ч. 1. Отдельные оттиски СПб. 1893.

Характеристика нового закона в «Церк. Вестнике», 1890, №№ 27–29.

1354 - До введения нового закона четыре сербских епархии именовались: белградская, шабачская, ужичская и неготинская.

1355 - Церкви и монастыри, по обету построенные и благодетельствованные на помин души, называются у сербов задушбинами.

1356 - Нынешний юный король сербский Александр I коронован и миропомазан в сем монастыре.

1357 - В мон. Манассии, при деспоте Стефане Высоком, сосредоточивалась письменная деятельность сербов в самое тяжкое для них время; в этом монастыре находилась

типография и работали известные «ресавские перелагатели» священных и церковных книг.

¹³⁵⁸ - В 1892 г. председателем великого духовного суда был еп. жичский Савва.

¹³⁵⁹ - Хришт. Весник, 1893, свез. I, стр. 58–59.

¹³⁶⁰ - Там же, стр. 59–60.

¹³⁶¹ - В современной Сербии борются друг с другом следующие главные партии; либеральная, радикальная и напредняцкая. И духовенство в Сербии, к сожалению, поделено между этими партиями, особенно двумя первыми.

¹³⁶² - Хришт. Весник, 1893, св. I, стр. 61.

¹³⁶³ - У сербов, и только у них одних, существует обычай известный под названием «слава» или «крсно име» (крестное имя). Этот обычай христианского происхождения. Принимая христианство в разные времена и отдельно, по родам, сербы в тоже время стали выбирать в покровители и защитники себе того святого, в день празднования которого они крестились, стали делать воспоминание о своих покойниках в этот день и праздновать свое крещение. Таким образом у сербов явился своеобразный домашний праздник, или освященный церковью обычай «слава», хранящийся свято с самого начала христианства в Сербии до настоящего времени и совершаемый с известными обрядами (обыкновенно совершается водоосвящение, режется «колач», т. е. хлеб из пшеничной муки, готовится «коливо» и зажигается восковая свеча). За весьма редкими исключениями, сербы не празднуют своих именин и дня рождения, заменяя их празднованием «славы». Святого своей «славы» они считают главным помощником в трудностях жизни, к нему по преимуществу обращаются члены семьи с молитвами, им клянутся и присягают. Выражение «тако ми мога свеца» (т. е. клянусь моим святым) более сильно, чем всякая другая божба.

¹³⁶⁴ - Хришт. Весник, 1892, свез. 4, стр. 290.

¹³⁶⁵ - Хришт. Весник, 1893, свез. 1, стр. 95–97.

¹³⁶⁶ - Там же, стр. 62.

¹³⁶⁷ - Там же, стр. 62–63.

- ¹³⁶⁸ - Там же, стр. 64.
- ¹³⁶⁹ - Донесение митр. Михаила напечатано в журнале: «Просветни Гласник», 1892, дек. Извлечение – в Хришт. Веснике, 1893. 1, стр. 65–67.
- ¹³⁷⁰ - Весник српске цркве, 1892, июнь, стр. 612.
- ¹³⁷¹ - Весник српске цркве, 1892, март, стр. 263–264.
- ¹³⁷² - Там же, июнь, стр. 613–614.
- ¹³⁷³ - Там же, июль, стр. 678.
- ¹³⁷⁴ - Послание митр. сербского Михаила и епископов – Иеронима нишского, Саввы жичского и Мелетия тимокского напечатано в жури. «Весник српске цркве», 1892, дек. – Извлечение в Церк. Вестнике, 1892, № 52. Ср. Рус. Обзорение, 1893, № 1.
- ¹³⁷⁵ - Церк. Вестн. 1892, № 36.
- ¹³⁷⁶ - См. стр. 65 книжки, изданной в 1885 году в Туле, под заглавием: Празднование 25-летия святительства высокопреосвященнейшего Никандра, архиепископа Тульского и Белевского. Срав. также стр. 28–29 этой же книжки.
- ¹³⁷⁷ - В то время шла окончательная редакция и издание перевода пророческих книг Ветхого Завета, при чем преосв. Никандр особенно много помогал делу своим основательным знанием греческого языка при проверке русского перевода по греческому тексту, равно как и участием в окончательной корректуре перевода.
- ¹³⁷⁸ - О. протоиерей находит в словах Феориана нескладицу; но это только придирка с его стороны (совершенно бесполезная для его целей), а на самом деле в словах Феориана нет никакой нескладицы.
- ¹³⁷⁹ - Невозможно оспаривать того, что слова Феориана содержат ясное свидетельство о господстве в Константинополе во второй половине XII века двоеперстия. Если бы Феориан не сделал своего особого толкования двоеперстия, то, может быть, оставалось бы у него неясным: о каком перстосложении он говорит, – для крестного знамения или благословения, так что желающие могли бы разуть его слова о последнем: но в

своим особым толкованием двоеперстия он ясно дает знать, что говорит о перстосложении для крестного знамения.

¹³⁸⁰ - Укажем о. протоиерею пример того, как одно и то же свидетельство в глазах людей предубежденных и непредубежденных может иметь совершенно различное значение. Он – о. протоиерей, будучи водим желанием защитить древность троеперстия, признает свидетельство Петра Дамаскина весьма неважным; а издатели греческого Пидалиона, не имеющие указанного желания, без всяких оговорок принимают на основании свидетельства, что современные Петру греки (не только антиохийского патриархата, а все вообще) крестились двоеперстно, – 2-е примечание к толкованию 91-го правила Василия Великого.

¹³⁸¹ - Об этом принципе я нарочито говорю в моих статьях: «К нашей полемике с старообрядцами».

¹³⁸² - Не затруднившийся и не стеснившийся допытывать меня мелкими выходками смешного свойства.

¹³⁸³ - Разумею непризнание подлинности Стоглава, признание так называемого Малого проскинитария или Статейного списка Арсения Суханова за раскольничий подлог, уверения, будто заводчики раскола были справщиками книг при патр. Иосифе.

¹³⁸⁴ - А что касается до высокого и уверенного тона, который держит о. протоиерей в своей статье, то мы укажем ему на печально-поучительный пример высокого и уверенного тона, который в подобном случае держал покойный Добротворский. В предисловии к изданию Стоглава Добротворский писал: «Все более важные вопросы о Стоглаве уже решены; теперь никто, кроме самых темных людей, не станет считать его ни канонической книгой православной русской церкви, ни подлинными – неповрежденными актами самого собора; исследовано, дознано и доказано, по крайней мере в общих чертах, что эта книга составлена кем-нибудь, может быть даже членом Стоглавого собора, но уже после собора» и пр. А что было за этими высокими и уверенными речами?... Что было, про то о. протоиерей, конечно, знает...

1385 - В эту сумму наличных денег вошли и 1000 р. пожертвованные покойным председателем Совета Братства проф. В. Д. Кудрявцевым на издание его сочинений, а полугодовая сумма процентов с них (23 р. 75 к.) отнесена к показанной выше сумме процентов (1969 р. 91 к.).

1386 - В том числе заключаются и вышеозначенные членские взносы, сделанные по сим листам.

1387 - В этой сумме включаются, как те пожертвования по случаю получения сочинений В. Д. Кудрявцева, которые зачислены в показанную выше (в отчете) сумму пожизненных и действительных членских взносов, так и оставленная по завещанию В. Д. Кудрявцева сумма в 1000 р. причисленная в том же отчете к переходящим суммам и наконец 23 р. 75 к. процентов на неё причисленных в отчете к суммам, полученным от процентных бумаг Братства.

1388 - ἐκ χειρός.

1389 - διὰ χειρός.

1390 - В греч, δέδωκα, Вульг. do.

1391 - Греч. πέλεκυς (вариант: πέλυξ) κόπτων – секира секущая, по славянский, как и Вульгата, ближе к еврейскому, malleus conterens.

1392 - Чермное или Красное море.

1393 - Т. е. естество каждого предмета определяется не иным чем, как только Волею Творца.

1394 - Καταρροφεῖν – поглотить добычу, уничтожив её.

1395 - Благодатного покровительства Божия.

1396 - У св. Кирилла, как и в некоторых древних списках, опущено: οδοῦ – пути.

1397 - Вместо: λεγόντων – глаголющих, как в некоторых изданиях, у Св. Кирилла, согласно древним кодексам: λέγων – глаголя.

1398 - По славянскому и греч. вар. далее следуют слова: яже глаголах – οὓς ἐὐάλησα, которого нет у Кирилла, как и в некоторых греческих изданиях.

¹³⁹⁹ - Даже Карамзин готов был считать Византию страной истинного варваризма. (Истор. гос. росс., изд. Севера, т. 1, стр. 89).

¹⁴⁰⁰ - Византия. Ст. Ф. И. Успенского в Энциклопед. словаре Брокгауза и Ефрона, т. VI. стр. 250–275.

¹⁴⁰¹ - См. Ф. Терновского: Изучение визант. истории и её тенденциозное приложение в древней Руси, вып. 2, стр. 37:31, 35:40 и др.

¹⁴⁰² - Ibid., стр. 38.

¹⁴⁰³ - Ibid., стр. 265

¹⁴⁰⁴ - Ibid., стр. 112–113.

¹⁴⁰⁵ - Ibid., стр. 175.

¹⁴⁰⁶ - Ibid., стр. 112.

¹⁴⁰⁷ - Ibid., стр. 264.

¹⁴⁰⁸ - Оно помещалось в рукописных сборниках и даже несколько раз было напечатано (в 1862:1680, 1718 и в 1776 г.)

¹⁴⁰⁹ - Терновского – опр. с., стр. 30.

¹⁴¹⁰ - Напр., со Львом Армянином и с учёным времени импер. Феофила – Львом Философом (Град Законы в Кормчей книге. Легенда о волшебном зеркале, с помощью которого можно видеть то, что совершается вдали. См. в Никоновой летописи. Терновского: Изучение визант. истории и её тенденциозное приложение в древн. Руси, вып. 1; стр. 108).

¹⁴¹¹ - Стоглав (Казань, 1862 г.). О втором же браке и о троюбенцах (гл. 23, стр. 117).

¹⁴¹² - Лишь только была напечатана моя книга, в Byzant. Zeitschrift за 1892-й год я встретил более исправный текст отречения патр. Николая от кафедры, подтвердивший мои предположения о неподлинности его отречений, приведённых в „Жизни Евфимия“. Я был рад, видя, что разработка и такого частного вопроса византийской истории подвигается вперёд, – но, к сожалению, уже не мог сам воспользоваться новым материалом.

¹⁴¹³ - А пред другим учёным – пред высокоуважаемым прот. А. М. Иванцовым-Платоновым я извиняюсь за своё ошибочное

замечание касательно одного места (примеч. 12) его сочинения: „К исследованиям о Фотии“, по недосмотру сделанное в начале моей книги (на стр. XLIX).

¹⁴¹⁴ - В релятивистическом смысле решает вопрос о субстанции и проф. Паульсен (см. его статью в Vierteljahrschrift für wiss. Phil. – Ueber den Begriff der Substantialität, 1887. IV, 488 и след.), который указывает нам и те влияния, под которыми в данном случае стоит немецкий релятивизм: это – английский эмпиризм (Локк, Юм, Милль и др.).

¹⁴¹⁵ - По Дильтею.

¹⁴¹⁶ - В Берлинском университете в состав философских курсов зимнего семестра 1891/2 уч. года, кроме Введения в философию, Истории философии, Теории познания и Философии религии, входили ещё чтения по Психологии (Дильтей: „Психология как опытная наука“; Ляцарус: „Психология“; Эббингауз: „Психология, по преимуществу экспериментальная и физиологическая“; Дильтей: „Применение психологии к педагогике“; Эббингауз: „Упражнения к экспериментальной психологии“); Этике (Гижицкий: „История этики“; Рунце: „Основные проблемы этики“; Зиммель: „Проблемы социальной этики“), Философии права (Лассон: „Философия права и основные черты учения о государстве“; Колер: „Философия права и сравнительная наука о праве“) и Эстетике (Дёринг: „Курс эстетики). Но, к сожалению, вследствие совпадения часов, мы не могли посещать этих чтений.

¹⁴¹⁷ - Самым верным выражением типа систем этого рода служит Система философии религии Ватке (Vatke: Religionsphilosophie oder allgemeine philosophische Theologie, Bonn, 1888), в которой специально богословская часть именно предварена частью общей, посвящённой выяснению необходимых для изложения первой гносеологических и онтологических понятий (о познании, о категориях, о пространстве и времени, о сущем, о сущем условно и безусловно и т. д., – Ss. 1–122). – Большинство же курсов (см., напр., известные курсы Пфлейдерера, Тейхмюллера и др.) ограничивается одной специально богословской частью (у Пфлейдерера: Происхождение и развитие религиозного

сознания т. е. философское изложение истории религий; содержание религ. сознания – вера в Бога, в ангелов и демонов; учение о миротворении, теодицея, вера в откровение и чудеса, в искупление, назначение человека; практич. обнаружение инд. сознания – культ и церковь, религия и нравственность, религия и наука).

¹⁴¹⁸ - Как один обширный комментарий к этому тезису можно рассматривать курс проф. Лассона по Логике и Теории познания” (в сжатом изложении см. выше, гл. III).

¹⁴¹⁹ - См. его специальное исследование по этому вопросу: *Sprache und Religion* (Berlin, 1889).

¹⁴²⁰ - Вот невозможно варварский подлинник этого тёмного и запутанного определения религии: *Religion ist eine naturgemäße Weise der deistischen Lebensbethätigung, nämlich die Sammlung des Gemüthes und zwar theils als Anlage oder Grundtrieb, dem gegebenen Gesamtzustande sinnlicher Vereinzelung und verstandesmässiger Zersplitterung zu entgehen, theils als unbewusst und zuständlich begleitende Reaction gegen das thätige Heraustreten im einzelnen Denken und Handeln, theils endlich als bewusst Koncentrirende Versenkung alles wollenden und vorstellenden Bewusstseins in das ausruhende Sichfinden in einer umfassenden positiven Werthrealität* (см. *Grundriss der ev. Glaubens – und Sittenlehre von Runze*, Berl. 1883. S. 24). Наш перевод, конечно, не буквален: иначе в нём не было бы никакого смысла...

¹⁴²¹ - Из лекций – позднейшее определение, упрощённое и выраженное, очевидно, более определённо.

¹⁴²² - Кроме двух, указанных выше, трудов проф. Рунце, здесь следует ещё назвать его содержательный курс этики: *Ethik – encyklopädische Skizzen und Litteraturangaben zur Sittenlehre. I. Practische Ethik* (Berlin, 1891, VIII+274). См. рецензию этого последнего сочинения в журнале: *Вопросы философии и психологии* (кн. 12) г. Бао (рецензия, не смотря на различие точек зрения у автора и рецензента, довольно объективна).

¹⁴²³ - Эти письменные упражнения с такими и подобными отметками можно видеть в особом рукописном сборнике,

находящемся в библиотеке Моск. Духов. Академии № 119 дополн. рукоп. фонд. библиот. Сборник этот поступил в Академию от самого покойного владыки.

¹⁴²⁴ - Свидетельством трудолюбия его может служить также сохранившаяся до нас довольно объёмистая, собственноручно писанная И.А. Лебединским, тетрадь, заключающая в себе записки по патрологии, только что введённой тогда в семинарии по распоряжению обер-прокурора. Св. Синода графа Н.А. Протасова.

¹⁴²⁵ - Замечательно, что высокопреосвященнейшему Леонтию, в бытность его архиепископом Холмско-Варшавским, судил Господь и совершить чин погребения митрополита Макария.

¹⁴²⁶ - См. передовую статью Е. В. Барсова в Московском Листке за 1893 г. А» 218.

¹⁴²⁷ - Таков, например, был недавно почивший архиепископ Тульский Никандр, бывший в то время ректором Новгородской семинарии и также любимый митр. Григорием. Тогда же оба архимандрита – Никандр и Леонтий, земляки по происхождению из одной (Воронежской) епархии, особенно сблизились друг с другом, и укрепившаяся в то время взаимная приязнь их продолжилась и на последующее время.

¹⁴²⁸ - Т. е. в С. Петербургской духовной семинарии, где он был дотоле ректором.

¹⁴²⁹ - Разумеется митрополит Новгородский и С.-Петербургский Григорий.

¹⁴³⁰ - См. Слова и речи Синодального Члена Леонтия, архиепископа Холмско-Варшавского. Изд. 3-е. Т. II, стр. 189–191. Спб. 1888.

¹⁴³¹ - Указание на это есть и в одной из проповедей Высокопреосвященнейшего Леонтия. См. там же, т. I, стр. 230. Спб. 1888.

¹⁴³² - См. там же, II, 191–192.

¹⁴³³ - Именно в деле устройства часовни Гуслицкого монастыря в С.-Петербурге, за что его митрополит Филарет и

благодарил через А. В. Горского, отправлявшегося по делам в Петербург. См. Прибавл. к Твор. св. Отц. 1885, XXXV, 200.

¹⁴³⁴ - См. отзывы митроп. Филарета о преосв. Леонтии в Письмах м. Филар. к Высоч. Особ. и друг. лицам, ч. II, стр. 185:207 и особенно 210. Тверь, 1888.

¹⁴³⁵ - См. о сём Письма митр. Филарета к А. Н. Муравьеву, стр. 589–590. Киев, 1869. Срав. Русск. Архив за 1892 г. ч. III, стр. 95 и дал.

¹⁴³⁶ - См. о сём, между прочим, в письме покойного владыки Исидора к покойному же архиепископу Никандру от 1 сентября 1861 года, нами впервые опубликованном в Душеп. Чтении за 1893 г. ч. II, стр. 90.

¹⁴³⁷ - В награду за труды о. прот. И. В. Васильева по устройению церкви ему Высочайше пожалована была тогда митра, о чём см. Русск. Архив 1892, III, 105; срав. стр. 101.

¹⁴³⁸ - Срав. обо всём этом в Письмах м. Филарета к А. Н. Муравьеву, стр. 591–592; Слова и речи Синод. члена Леонтия архиеписк. Холмско-Варш. I, 238–240 и особенно Русский Архив 1892, III, 95–111.

¹⁴³⁹ - Срав. Письма м. Филар. к Высоч. Особ. и др. лиц., II, 210 и Собр. мнен. и отз. м. Филар. V, 491. Москва, 1887–1888.

¹⁴⁴⁰ - Слова и речи высокопреосв. Леонтия, 1:222–226.

¹⁴⁴¹ - Им построено было много храмов в Подолии. См. его Слова и речи, I, 255 и дал. и мн. др.

¹⁴⁴² - Срав. там же, стр. 226 и дал. прощальное слово его к Подольской пастве.

¹⁴⁴³ - См. Моск. Листок 1893 № 218, передовую статью.

¹⁴⁴⁴ - Письмо это, в числе других, мы имели под руками с соизволения почившего архиепископа Никандра.

¹⁴⁴⁵ - Также из числа писем, доселе не напечатанных.

¹⁴⁴⁶ - Слова и речи преосв. Леонтия, I, 226–229.

¹⁴⁴⁷ - Там же, стр. 230 и дал.

¹⁴⁴⁸ - Там же, стр. 233 и дал.

¹⁴⁴⁹ - Слова и речи высокопр. Леонтия, I, 237.

1450 - Срав. об этом и в Словах и речах владыки Леонтия, I, 300.

1451 - Срав. там же, стр. 329–332. Срав. также слово владыки Леонтия в Богосл. Вестнике за 1892 г. кн. 2, стр. 383 и дал.

1452 - Напр., чтобы диаконы одни, без священников, не совершали никаких церковных служб, как то бывало прежде (см. Моск. Церк. Ведом. 892 № 9 отд. офиц.) и под.

1453 - См. Моск. Церк. Ведом. 1892 г. № 17 отд. офиц.

1454 - Напр. восстановление Миссионерского журнала в Москве и под.

1455 - См. Подробное описание всего этого в февральской книжке „Богословского Вестника» за 1892 год.

1456 - См Богословский Вестник за 1892 г., кн. 4 и 7. См. также слово владыки на освящение академического храма там же, кн. 10.

1457 - Об этом издании много уже писано было в повременной печати, между прочим и в “Богословском Вестнике”. См. статью проф. Г. А. Воскресенского в 1-й кн. „Богосл. Вестника” за 1893 год.

1458 - № 119 дополн. рукоп. фундам. библиотеки Моск. Дух. Академии.

1459 - Слова и речи I, 347–355.

1460 - Москов. Листок 1893 г. № 218, передовая статья Е. В. Барсова.

1461 - Текст этой речи можно читать в № 32 Московских Церковных Ведомостей за текущий год.

1462 - См. там же.

1463 - См. там же.

1464 - Слав. Обзор. 1892, май–июнь, стр. 185.

1465 - Слав. Обзор. 1892, сент. стр. 157.

1466 - Некоторые из этих рукописей описаны проф. В.И. Ламавским (Зап. Имп. Ак. Н., т. VI, 1864) и мною (Сборник Отд. рус. яз. и слов. Имп. Ак. Н. т. XXXI, 1883).

¹⁴⁶⁷ - По новому учебному плану 1890 г. положено в гимназиях восемь классов, а прежде было семь.

¹⁴⁶⁸ - Напечатан в журнале: «Весник српске цркве», 1890, май, стр. 427–496. Русский перевод проф. И. С. Пальмова в Христ. Чт. 1891, ч. 1. Отдельные оттиски СПб. 1893. Характеристика нового закона в «Церк. Вестнике», 1890, №№ 27–29.

¹⁴⁶⁹ - До введения нового закона четыре сербских епархии именовались: белградская, шабачская, ужичская и неготинская.

¹⁴⁷⁰ - Церкви и монастыри, по обету построенные и благодетельствованные на помин души, называются у сербов задушбинами.

¹⁴⁷¹ - Нынешний юный король сербский Александр I коронован и миропомазан в сем монастыре.

¹⁴⁷² - В мон. Манассии, при деспоте Стефане Высоком, сосредоточивалась письменная деятельность сербов в самое тяжкое для них время; в этом монастыре находилась типография и работали известные «ресавские перелагатели» священных и церковных книг.

¹⁴⁷³ - В 1892 г. председателем великого духовного суда был еп. жичский Савва.

¹⁴⁷⁴ - Хришт. Весник, 1893, свез. I, стр. 58–59.

¹⁴⁷⁵ - Там же, стр. 59–60.

¹⁴⁷⁶ - В современной Сербии борются друг с другом следующие главные партии; либеральная, радикальная и напредняцкая. И духовенство в Сербии, к сожалению, поделено между этими партиями, особенно двумя первыми.

¹⁴⁷⁷ - Хришт. Весник, 1893, св. I, стр. 61.

¹⁴⁷⁸ - У сербов, и только у них одних, существует обычай известный под названием «слава» или «крсно име» (крестное имя). Этот обычай христианского происхождения. Принимая христианство в разные времена и отдельно, по родам, сербы в тоже время стали выбирать в покровители и защитники себе того святого, в день празднования которого они крестились, стали делать воспоминание о своих покойниках в этот день и праздновать свое крещение. Таким образом у сербов явился

своеобразный домашний праздник, или освященный церковью обычай «слава», хранящийся свято с самого начала христианства в Сербии до настоящего времени и совершаемый с известными обрядами (обыкновенно совершается водоосвящение, режется «колач», т. е. хлеб из пшеничной муки, готовится «коливо» и зажигается восковая свеча). За весьма редкими исключениями, сербы не празднуют своих именин и дня рождения, заменяя их празднованием «славы». Святого своей «славы» они считают главным помощником в трудностях жизни, к нему по преимуществу обращаются члены семьи с молитвами, им клянутся и присягают. Выражение «тако ми мога свеца» (т. е. клянусь моим святым) более сильно, чем всякая другая божба.

1479 - Хришт. Весник, 1892, свез. 4, стр. 290.

1480 - Хришт. Весник, 1893, свез. 1, стр. 95–97.

1481 - Там же, стр. 62.

1482 - Там же, стр. 62–63.

1483 - Там же, стр. 64.

1484 - Донесение митр. Михаила напечатано в журнале: «Просветни Гласник», 1892, дек. Извлечение – в Хришт. Веснике, 1893. 1, стр. 65–67.

1485 - Весник српске цркве, 1892, июнь, стр. 612.

1486 - Весник српске цркве, 1892, март, стр. 263–264.

1487 - Там же, июнь, стр. 613–614.

1488 - Там же, июль, стр. 678.

1489 - Послание митр. сербского Михаила и епископов – Иеронима нишского, Саввы жичского и Мелетия тимокского напечатано в жури. «Весник српске цркве», 1892, дек. – Извлечение в Церк. Вестнике, 1892, № 52. Ср. Рус. Обозрение, 1893, № 1.

1490 - Церк. Вестн. 1892, № 36.

1491 - См. стр. 65 книжки, изданной в 1885 году в Туле, под заглавием: Празднование 25-летия святительства высокопреосвященнейшего Никандра, архиепископа Тульского и Белевского. Срав. также стр. 28–29 этой же книжки.

¹⁴⁹² - В то время шла окончательная редакция и издание перевода пророческих книг Ветхого Завета, причем преосв. Никандр особенно много помогал делу своим основательным знанием греческого языка при проверке русского перевода по греческому тексту, равно как и участием в окончательной корректуре перевода.

¹⁴⁹³ - О. протоиерей находит в словах Феориана нескладицу; но это только придирка с его стороны (совершенно бесполезная для его целей), а на самом деле в словах Феориана нет никакой нескладицы.

¹⁴⁹⁴ - Невозможно оспаривать того, что слова Феориана содержат ясное свидетельство о господстве в Константинополе во второй половине XII века двоеперстия. Если бы Феориан не сделал своего особого толкования двоеперстия, то, может быть, оставалось бы у него неясным: о каком перстосложении он говорит, – для крестного знамения или благословения, так что желающие могли бы разуть его слова о последнем: но в своем особом толковании двоеперстия он ясно дает знать, что говорит о перстосложении для крестного знамения.

¹⁴⁹⁵ - Укажем о. протоиерею пример того, как одно и то же свидетельство в глазах людей предубежденных и непредубежденных может иметь совершенно различное значение. Он – о. протоиерей, будучи водим желанием защитить древность троеперстия, признает свидетельство Петра Дамаскина весьма неважным; а издатели греческого Пидалиона, не имеющие указанного желания, без всяких оговорок принимают на основании свидетельства, что современные Петру греки (не только антиохийского патриархата, а все вообще) крестились двоеперстно, – 2-е примечание к толкованию 91-го правила Василия Великого.

¹⁴⁹⁶ - Об этом принципе я нарочито говорю в моих статьях: «К нашей полемике с старообрядцами».

¹⁴⁹⁷ - Не затруднившийся и не стеснившийся донимать меня мелкими выходками смешного свойства.

¹⁴⁹⁸ - Разумею непризнание подлинности Стоглава, признание так называемого Малого проскинитария или

Статейного списка Арсения Суханова за раскольничий подлог, уверения, будто заводчики раскола были справщиками книг при патр. Иосифе.

¹⁴⁹⁹ - А что касается до высокого и уверенного тона, который держит о. протоиерей в своей статье, то мы укажем ему на печально-поучительный пример высокого и уверенного тона, который в подобном случае держал покойный Добротворский. В предисловии к изданию Стоглава Добротворский писал: «Все более важные вопросы о Стоглаве уже решены; теперь никто, кроме самых темных людей, не станет считать его ни канонической книгой православной русской церкви, ни подлинными – неповрежденными актами самого собора; исследовано, дознано и доказано, по крайней мере в общих чертах, что эта книга составлена кем-нибудь, может быть даже членом Стоглавого собора, но уже после собора» и пр. А что было за этими высокими и уверенными речами?... Что было, про то о. протоиерей, конечно, знает...

¹⁵⁰⁰ - В эту сумму наличных денег вошли и 1000 р. пожертвованные покойным председателем Совета Братства проф. В. Д. Кудрявцевым на издание его сочинений, а полугодовая сумма процентов с них (23 р. 75 к.) отнесена к показанной выше сумме процентов (1969 р. 91 к.).

¹⁵⁰¹ - В том числе заключаются и вышеозначенные членские взносы, сделанные по сим листам.

¹⁵⁰² - В этой сумме включаются, как те пожертвования по случаю получения сочинений В. Д. Кудрявцева, которые зачислены в показанную выше (в отчете) сумму пожизненных и действительных членских взносов, так и оставленная по завещанию В. Д. Кудрявцева сумма в 1000 р. причисленная в том же отчете к переходящим суммам и наконец 23 р. 75 к. процентов на неё причисленных в отчете к суммам, полученным от процентных бумаг Братства.

¹⁵⁰³ - В ряду превосходных, но к сожалению в небольшом числе до нас сохранившихся, поучительных слов св. Астерия, беседа на притчу о богаче и Лазаре, по справедливости, должна занимать первое место. Всесторонняя обдуманность, стройная

последовательность и сосредоточенность плана, строгий и проницательный анализ священного текста и нравственной жизни человека, – высота обще-богословского созерцания, – наглядное воспроизведение тайных и сокровенных движений души человеческой, – художественная простота, отчетливость и краткость изложения, – подлинно ораторские, лишенные всякой риторической изысканности и вполне естественные сближения и противоположения, – наконец непосредственная правда и жизненность, а отсюда – неотразимая сила, обаятельная властность и сердечная теплота нравоучения: эти и другие подобные же качества, коими обилуют все поучения Астерия, преизбыточествуют в настоящей беседе и делают её во всех отношениях образцовым и замечательным в древне-церковной литературе творением. Беседа, кроме того, замечательна тем, что одно место из неё («не пиши Христа» и пр. см. ниже) цитовалось во время иконоборческих споров: оно приведено в деяниях седьмого вселенского собора, у Никифора Исповедника и Феодора Студита (см. далее примечание к этому месту). Ободрение и защита бедняков с одной стороны и порицание и осмеяние бессердечно-тупых богачей с другой – дышат такою жизненностью, что, не смотря на различие эпохи и народности, беседа сохраняет все свое значение и для настоящего времени. Евангельское зачало, содержащее притчу о богаче и Лазаре, читается в пятницу 25-й недели, в нынешнем году – 12-го ноября.

1504 - Κωμῳδεῖ в противоположность дальнейшему τραγῳδεῖ – о бедняке.

1505 - Пурпурный.

1506 - Дорогой материи.

1507 - Βλάβην, др. βολήν – удара.

1508 - Естественно – законного.

1509 - ἀνεμίαιον собственно: ветристую.

1510 - Κτήσει вместо чт. κτίσει – творением Божиим.

1511 - Κενήν, по лат. пер. чит. καινήν – новый.

1512 - 1Кор.7:31

1513 - 1Тим.2:9–10

1514 - Ин.2:1–10

1515 - Мф.9:2 дал. Мк.2:3 дал. Лк.5:18 дал.

1516 - Ин.9:1 дал.

1517 - Κράσπεδον евр. цицит – голубой шнур по краям верхнего плаща и голубые кисти по углам его, – что, по закону Моисееву, должно было служить Евреям напоминанием об исполнении заповедей закона (Числ.15:38–40). Христос носил это еврейское одеяние, как видим из Евангельских повествований о кровоточивой женщине: Мф.9:20 дал. Мк.5:25 дал. Лк.8:43 дал.

1518 - Лк.7:37 дал.

1519 - Ин.11:1 дал.

1520 - Μὴ γράφε τὸν Χριστὸν, ἀρχεῖ γὰρ αὐτῷ ἡ μία τῆς ἐνσωματώσεως ταπεινοφροσύνη, ἣν αὐθαιρέτως δι' ἡμᾶς κατεδέξατο, ἐπὶ δὲ τῆς ψυχῆς σου βασιτάζων νοητῶς τὸν ἄσῳματον Δόγον περίφερε. В Деяниях Седьмого Вселенского Собора (См. Migne Patr. curs. compl. Ser. Gr. t. XL, col. 167, Nota 3 ср. Деяния Всел. Соборов, изданные в Русском переводе при Казан. Дух. Академии, Казань 1873 т. VII стр. 522–523) это место из Астерия читается с некоторыми изменениями, именно так: «Он (Астерий) в слове своем на богатого и Лазаря, сказав нечто о кормлении нищих и в обличение богатых, предлагает богатым за лучшее собирать плоды милостыни, а не одеваться пышно и блистательно в мягкие одежды; затем присокупляет некоторое нравоучительное слово, направленное к каким-то лицам очень благочестиво проводящим жизнь и покинувшим свое богатство. Он говорит так: «не изображай Христа на одеждах (ἐν ἱματίοις), но лучше издержки на них предоставь нищим (ἀλλὰ μᾶλλον τὴν τῶν ἀναλωμάτων τούτων δαπάνην πτωχοῖς προσπορίζου). Затем, желая пресечь страстную привязанность к богатству, он присовокупляет: «Христос довольствуется одним смирением воплощения» (ἐνσωματώσεως ταπείνωσις), то есть Христу Богу нашему благоугодно было явить тайны своего домостроительства не из видов ложного тщеславия и сребролюбия, потому что не благочестиво и ему не благоугодно, чтобы люди собирали богатство для сооружения Евангельских

памятников и в то же время, придумывая извинение грехам своим, презирали бедных, имеющих нужду в хлебе и одеждах и лишенных крова». Здесь мы имеем непогрешимое толкование этого места из Астерия, коим злоупотребляли иконоборцы. Тоже самое место, но уже дословно, приведено, по поводу злоупотребления тех же иконоборцев, в письмах Св. Феодора Студита (Migne, Patr. Curs. Compl. Ser. Graecae t. XCIX, col. 1212 ср. Русск. Перев. при С.-Петербургск. Дух. Акад. С.-Петербург 1867, ч. II. Письма, письмо 36, к Навкратию, стр. 104–105): «изречение Астерия дословно таково: «не изображай Христа, ибо довольно для Него одного уничтожения – воплощения которое он добровольно принял ради нас; но умственно сохраняя в душе своей носи бестелесное Слово»... и далее следует разбор этого изречения. Первые слова этого изречения «не пиши Христа» приводит и дает по поводу их подробные изъяснения Никифор Константинопольский (исповедник) в своих Antirrheticis adv. Const. Copr. Migne. Patr. Gr. t. C, col. 364. Обличив иконоборцев в том, что они слова: писать и изображать (υράφειν καὶ εἰκονίζειν) незаконно превращают в описывать и ограничивать (περιυράφειν), вопреки церковному учению и не обращая внимания на соотношение предметов, Никифор продолжает: «всегда они имеют на языке и приводят учителя Астерия, повелевающего что? – «не пиши Христа», а отнюдь не приказывающего: «не описывай» (μὴ υράφῃς Χριστὸν, οὐ μὴν, μὴ περιυράφῃς). Так и наш (?) Астерий в рассказе о святой мученице Евфимии сказал: «видел я там некое писание (υράφήν), а не описание (περιυράφήν). См. Migne, Patr. Gr. t. XL, col. 336 A.

1521 - Т. е. для блаженной жизни.

1522 - Мф.14:20 и парал.

1523 - Ин.2:7, т. е. по Его повелению слугами наполненные водою сосуды Он силою Своею всемогущества наполнил вином претворив воду в вино.

1524 - трифᾶν, у Луки – εὐφραίνόμενος – благодушествуя, веселясь.

1525 - κατὰ τὰς νύμφας, архит. по нишам или углублениям; посему не верным должно признать латинский перевод:

sponsarum instar (?).

1526 - ψήφῳ, т. е. мозаикою.

1527 - λίθοις, дорогими камнями, мрамором.

1528 - Игра слов: ἐπιμελῶς ἐνδύεται и ἐλεεινῶς ἐκδυομένων.

1529 - ληθαίου ὕδατος, т. е. из реки Леты (λήθη), которой воду, по мифологии древних греков, пили тени умерших людей, чтобы забыть все земное.

1530 - Т. е. запоздалое.

1531 - ἐκτραγῶδεϊ – противоположность κωμῶδεϊ – о богаче.

1532 - στηλητεύση – выставить на позорном столбе.

1533 - ἐπιτρύζουσι – о звуках некоторых птиц (голубей, воробьев, ласточек) и животных.

1534 - εὐχάριστος благодарный даже и при таком отношении к нему со стороны богача, – или же можно переводить: благородный, скромный, не жаловавшийся ни на людей, ни на Бога.

1535 - ξενόκτονος – собственно: гостеубийца, – убивающий гостя, заезжего чужестранца, путешественника.

1536 - Мф.15:26; Мк.7:28

1537 - Быт.2:27

1538 - В Евангельской притче.

1539 - Игра слов: ἐν τοῖς παρελθοῦσι и ἐν τοῖς ἀκολουθοῖς – состоящая в том, что выражения эти можно относить и к притче и к человеческой жизни, причем раскрытая часть притчи соответствует земной жизни, а оставшаяся – будущей.

1540 - τοῦ συμπτώχου σου – со-нищего твоего, – такого же нищего как ты.

1541 - διακονιστάς, может быть надо: διακομιστάς – переносителей, носильщиков, – или: διακονητάς – служителей, как у Вальсамона называются 70 учеников Господа (См. Suicer'a Thesaurus Ecclesiasticus).

1542 - θεωρία – так у церковных писателей называется таинственно-аллегорический смысл Писания в отличие от буквально-исторического – ἱστορία σωματική и др.

1543 - Астерий обращается к св. Луке, как к вестнику слов Христа, конечно уразумевавшему более других то, что писал сам.

1544 - Т. е. усвояемая Аврааму честь принятия к себе праведников прообразовательно относится ко Христу.

1545 - Мф.25:34

1546 - Мф.5:3.

1547 - ἐκφορά – собственно: вынос умершего из дома в могилу.

1548 - ἀποθανών – умерший (о богаче) противопоставляется κοιμηθείς, – почивший, уснувший (о нищем).

1549 - ἐτάφη, т. е. положен во гроб и в могилу, опущен в землю.

1550 - δραματικῶς – драматично, ср. вышеуказанные: κωμωδεῖ и τωαυτωδεῖ.

1551 - ἐπὶ τοῦ βίου τρυφήσαντι κατὰ τῶν ἀλλοτρίων συμφορῶν, – т. е. несмотря на бедствия ближних, – роскошь богача была во вред благосостоянию других людей, сопровождалась бедствиями других.

1552 - см. прежнее примечание.

1553 - Ис.59:1–2

1554 - Точное изложение православный веры. Кн. 4, гл. 26.

1555 - Буквально – возглавление (recapitulatio). По мысли Иринейя, в антихристе как бы повторится всё нечестие рода человеческого и довершится новым, неслыханным нечестием, так сказать, будет увенчано богоотступничеством антихриста: а достигши в антихристе своего завершения и крайних пределов, зло земли чрез антихриста же и в антихристе найдёт и свой конец.

1556 - Contra omnes haereses libri quinque. Lib. V, cap. 29, § 2.

1557 - Ibid. Lib. V, cap. 30, § 1.

1558 - Catechesis XV.

1559 - Действительно, т. е. истинно, а не мнимо родится. Русский переводчик не уловил этого оттенка мысли, понял и перевёл слово ἀκριβῶς – точно, в значении слова конечно, а

между тем, по связи и смыслу всей речи оно имеет не это, а указываемое нами значение. Но во втором Слове На пришествие Господне, 94-м по счёту в русском переводе, каковое слово почти всё составляет буквально-точное повторение Слова 39-го, мысль о действительности рождения антихриста выражена довольно удачно. Оттенить и выразить эту мысль важно для полемики с беспоповцами, которые не допускают мысли о явлении антихриста в чувственном виде человека и отеческое учение о рождении антихриста от осквернённой блудом девицы понимают в переносном смысле, – говорят, что антихрист, т. е., по их учению, отступление, родится от греха, от сонма людей нечестивых. Впрочем такое мнение раскольников опровергается и многими другими свидетельствами св. отцов и ясными изречениями Св. Писания.

¹⁵⁶⁰ - Его, т. е., змея или дьявола. Слово 39, На пришествие Господне и т. д. Рус. пер. ч. 3, стр. 30.

¹⁵⁶¹ - Точное изложение православный веры. Кн. 4, гл. 26.

¹⁵⁶² - О том, что в явлении антихриста дьявол будет подражать пришествию Сына Божия на землю, учили Кирилл Иерусалимский (15 Оглас. слово § 11), Ефрем Сирийский (слово 39-е в русском переводе), Блаженн. Феодорит (Сокращённое изложение божественных догматов. Гл. 23). Но с особенной подробностью проводит параллель между Христом и антихристом Св. Ипполит (Сказание о Христе и антихристе, § 6).

¹⁵⁶³ - Так учили: Св. Ириней (Пять книг против ересей. Кн. 5, гл. 30, § 2), Св. Ипполит (Сказание о Христе и антихристе, §§ 14 и 15).

¹⁵⁶⁴ - Книга об антихристе Опровержение старообрядческого об антихристе учения. Труд единоверческого священника Иоанна Малышева. 1892 г., стр. 35.

¹⁵⁶⁵ - Беседы на Второе Послание к Фессал. Беседа 4, § 1.

¹⁵⁶⁶ - О Граде Божиим. Кн. 20, гл. 19.

¹⁵⁶⁷ - Епископ Патарский, из сочинения которого Андрей Кесарийский заимствовал много мыслей, и учению которого о последних временах он сочувствовал и следовал, как это видно из многих мест толкования Андрея на Апокалипсис.

1568 - Толкование на Апокалипсис Гл. 36. Под зверем здесь разумеется зверь из моря, о котором говорится в Апокалипсисе (Откр.13:1).

1569 - Там же, Гл. 30.

1570 - Там же, Гл. 53.

1571 - Полемические подробности против раскольников по вопросу о происхождении антихриста можно читать в упомянутом сочинении г. Нильского, в главе 2-й: «О рождении антихриста и жене, от которой он родится». Стр. 99–146. Но при чтении сочинения Нильского должно знать, что Слово в неделю мясопустную, помещённое в славянском Сборнике, или Сборнике поучительных слов, и приписываемое Св. Ипполиту, на самом деле последнему не принадлежат и не есть сочинение святоотеческое, а потому и все основания, приводимые раскольниками из этого Слова в пользу своего учения об антихристе, а равно и опровержения этих оснований г. Нильским не заслуживают никакого внимания и должны бы быть совсем выброшены из книги. Г. Нильский, пиша свою книгу, не знал о подложности этого Слова. Принимая его за сочинение Ипполита, он с явными натяжками истолковывает в духе православия неправославные, благоприятствующие раскольническому лжеучению об антихристе, изречения этого Слова. Неблагодарный и ненужный труд!

1572 - Беседа 3, § 2.

1573 - Беседа 4, § 1.

1574 - 15 Огласительное слово, §§ 11 и 14.

1575 - *Haereticarum fabularum Compendium*. Lib. V, cap. 23. – В первых четырёх книгах этого сочинения Феодорит изобличает ереси; в пятой и последней излагает православное учение. Эта пятая книга носит особое заглавие: Сокращённое изложение божественных догматов. Под этих специальным заглавием мы и цитируем эту книгу, составляющую сочинение в сочинении.

1576 - Цитированное сочинение. Стр. 7–9.

1577 - Толкование на Апокалипсис. Гл. 36.

1578 - Там же. Гл. 54.

1579 - Сказание о Христе и антихристе, § 57.

1580 - Там же, § 15.

1581 - Слово 39. Русский перевод ч. 3, стр. 30.

1582 - Сказание о Христе и антихристе, § 14.

1583 - В этом Слове действительно есть учение, что дьявол, подражая Сыну Божию, возымеет намерение воплотиться, но что, – так как дьявол не может сделать это, – воплощение его будет мнимое, он будет только казаться человеком, он родится «по привидению», примет «плоть мечтательную». Это и будет антихрист. Раскольники на этом Слове преимущественно и утверждают свои лживые мысли, что антихрист – дьявол, а не человек, что антихрист не родится чувственно, и не будет иметь плоти. А отсюда они выводят и дальнейшие свои ложные мнения об антихристе, как духе общества и целом ряде лиц, в которых действует дьявол, с целью оправдать свою первоначальную, вызванную враждой к православной Церкви, сумасбродную мысль, будто антихрист уже пришёл в лице патриарха Никона, в лице всех вообще православных епископов и обнаруживается в духе православного русского народа.

1584 - К. Невоструева – Слово Святого Ипполита об антихристе. Стр. 124.

1585 - Пять книг против ересей. Кн. 5, гл. 25, § 1.

1586 - У Лактанция есть выражение об антихристе: *malō spiritu genitus*, злым духом рождённый. *Instit. divin. lib. VII, cap. 17*. Но и это выражение представляет антихриста только порождением, пожалуй, сыном дьявола, но не отождествляет его с самим дьяволом.

1587 - Θεῶν δοῦμότων ἐπίτομή, К. 23.

1588 - *Commentarius in visiones Danielis Prophetæ. Cap. XI, vers. 36*.

1589 - Точное изложение православной веры. Кн. 4, гл. 26.

1590 - См. «Русский Вестник» 1893. Февр. «Христианская проповедь в Китае и Японии».

1591 - Буквально такие качества показал один публицист, возомнивший поправить известный афоризм Достоевского «смирись гордый человек» и пр. прибавкой «смирись гордый человек пред Богом». Находились невежды, вменявшие эту

прибавку в особенную похвалу критику, но конечно единственно по незнанию отеческого учения: «Послушание имей ко всем».

¹⁵⁹² - См. Б. В. Апрель.

¹⁵⁹³ - Наглядным примером такого различия может служить наш романист-художник граф Л. Н. Толстой. Его Пьеры суть живые лица, действующие на действительно-русской почве, в действительно-исторической обстановке и среди действительно-бывших событий. Но это – лица сочиненные, их думы взяты из современной романисту действительности, из его собственного опыта, из его же личных идеалов: также и частные случаи для раскрытия души этих лиц придуманы только возможные, или же взяты действительные, но поставлены в сцепления только возможные. Во многих случаях это есть даже сам Л. Толстой, одетый в историческую тогу. Таков Толстой, как художник-романист. Но когда к этому, бесспорно великому, художественному гению понадобилось присоединить науку, метод, исследования всех возможных родов и научное прозрение исторической действительности; тогда получились только по истине жалкие пошлости, в роде, например, «церковного старосты» вместо «начальника синагоги», или «попов» вместо «священников иудейских», или «православных» вместо «иудеев» и т. под.

¹⁵⁹⁴ - Указанное различие между художественной историей и историческим романом мы делаем лишь условно и применительно к одной только книге Ренана, отнюдь не сознавая за собою правоспособности давать какие-либо общеобязательные и законоположительные определения.

¹⁵⁹⁵ - 1Кор.1:22–23; 12:3 и др. 1Ин.2:22 дал. Иуд. ст. 4 дал. 2Пет.2:1 сл. и мн. др. ср. Ин.6:61–69. Мф.12:38 сл. 16:1 сл. и др. мн.

¹⁵⁹⁶ - См. 1Кор.11:19 ср. Мф.24:22–28 ср. ст. 11; Деян.20:29–30; 2Сол.2:7–13; 1Тим.4:1–3; 1Ин.2:18–19; 4:1–6; Откр.13:13; 19:20; 2Пет.2:1–3; 3:3; Иуд.18 и др. мн.

¹⁵⁹⁷ - 1Кор.15:24–26.

¹⁵⁹⁸ - Ин.6:60–71; Мк.3:22; Мф.10:25; 12:24; Лк.11:15; Ин.8:48–52.

1599 - 1Кор.1:22–24 и др.

1600 - Цельс, еретики, отрицавшие божественное достоинство Христа.

1601 - Предлагаем сравнить Ренаново учение о расовых отличиях религиозного инстинкта.

1602 - Introduction, p. XLVIII: les détails que nous fournissons les textes.

1603 - Ib. LIV: un simple jeu d'abstractions... les doctrines... une certaine théorie...

1604 - Ib. LV: la simple agglomération de petits faits.

1605 - Ib. p. XLVIII. la vérité, élevée à la hauteur d'une idée.

1606 - Ib. p. LV. un sentiment profond, la raison d'art, le tact exquis etcet.

1607 - Ин.6:63; 2Кор.3:6. Ин.3:15:36; 5:24; Рим.6:33; 1Ин.5:13 и др. мн.

1608 - Не только католики вообще, но даже и отцы иезуиты обеими руками берут у протестантов все, что может служить, по их мнению, во славу Божию, хотя бы даже и с пресловутым *pià fraud*. Наличным доказательствам этого, с области нашей науки, может служить *Cursus Scripturae Sacrae*, издаваемый Корнели, Кнабенбауером и др.

1609 - При сем конечно надо различать между верующими лиц иерархических или пастырей от мирян или пасомых, ибо тело при одной главе имеет многие члены: 1Кор.10:16–17; 12:27–28; Еф.1:23; 2:16; 4:4; 4:12–16; 5:23, 30; Кол.1:18, 24; 2:17, 19; 3:15 ср. Ин.6:35 сл. 15:1 сл. Мф.26:26–28 и парал.

1610 - Сюда же надо присоединить теорию развития догматов, как она понимается новыми католическими богословами, хотя в смысле соборного выражения и раскрытия неизменной и вечной истины, непрестанно действенной в Церкви, идея развития догматов предполагается ясным учением об органическом развитии и росте Церкви. Как живой организм, Церковь не изменяется в своем развитии, но сохраняет тип свой и основоположительные истины (догматы), только раскрывая их, а не вводя в свой организм, истины новые, организму чуждые и в нем когда-либо не действовавшие.

Иначе: истины своего неизменного и всегда себе равного соборного веросознания Церковь, по требованию обстоятельств, определяет и выражает в соответственных формулах, возводя эти истины из аксиом или непосредственных истин своего веросознания в догматы, во внешне-обязательные законоположения и безусловные повеления.

¹⁶¹¹ - Разумею главным образом догмат непорочного зачатия, разрушающий всю идейную сторону наиглубочайшего догмата искупления человечества воплощением Бога-Слова; ибо раз допущенная, при каких бы то ни было условиях и для какого бы то ни было человеческого индивида, возможность действительной безгрешности до действительного совершения искупления воплотившимся Словом-Сыном не только колеблет, но и прямо разрушает глубоко философскую необходимость тайны Боговоплощения. Этот, по истине несчастный для папизма, догмат вместе с догматом папской непогрешимости, не говоря о частных заблуждениях разных пап, доказывает именно погрешимость папы, как единичного лица, – и необходимость соборного веросознания и вероопределения.

¹⁶¹² - Ср. Рим.3:4.

¹⁶¹³ - Ср. 1Кор.12:12 сл.

¹⁶¹⁴ - Протест и рационализм Лютера против, папы был развитием протеста и рационализма папы против Соборной Церкви (Хомяков).

¹⁶¹⁵ - Надо заметить, что как всякая критика вообще, так в особенности полемика православия с неверием требует не столько частных улик и опровержения мелочей, сколько установка общих начал и положительного раскрытия православной истины, самой в себе. А в отношении к Ренану это надо тем более, так как детали Ренановой книги изобличить может каждый без труда, посредством простой сверки цитат хотя бы даже с русским Евангелием. Как христианство так и антихристианство, заметим, главную силу имеют не в тех или иных частных суждениях о частных сторонах Евангелия, но именно в общих началах, – в вере и неверии, – точнее – в вере во Христа и в вере в антихриста.

¹⁶¹⁶ - Отсюда можно усматривать схоластичность утверждения двух глав церковных – видимой (папы) и невидимой (Христа). Заметим кстати, что в одном ученом отзыве (профессора-специалиста) утверждается непозволительность термина: член Церкви вместо: сын Церкви. Не отрицая сего последнего, имеющего свой особый смысл (именно по отношению к благодатному возрождению верующего) мы однако же и в доказательство полной законности первого считаем достаточным сослаться на вышеприведенные места из Нового Завета (особенно на Еф.5:30 и 1Кор.12:27 ср. Климента Рим. 1 посл. гл. 36, § 7 (по изданию Функа 1881 г., т. 1, стр. 118:119). Термин этот ударяет именно на отношение верующего к общецерковному организму, к Церкви как телу Христову и к соборному веросознанию Церкви.

¹⁶¹⁷ - Если же Толстой, благодаря невыношенности своих учений и вожделений, желает сказать только то, что безнравственно христианину питать зверски-хищническое настроение по отношению ко врагам своим, то он ничего не сказал отличного от сказанного ап. Павлом и другими апостолами, учениками апостольскими, отцами и учителями Церкви, в частности – Златоустом и Филаретом, коих всех он ни за что ни про что (вероятно по незнанию их) бранит немилостиво. В таком случае на Толстом лежит грех хулы на правду, будто Церковь заблуждается, когда говорит то же самое, что и сам Лев Толстой. Если же «умысел иной тут был» и эта сознательно-лживая хула на правду православно-церковную служит лишь средством для достижения иных, более отдаленных целей, например, уничтожить Церковь каким бы то ни было образом и средствами, хотя бы и намеренною клеветою: то ... советуем Толстому вспомнить о Гагарине и об отцах-иезуитах.

¹⁶¹⁸ - ἀντί-στίναι: так как предлог ἀντί означает собственно замен одного предмета другим и противоположение, то в сложении с ἵστημι он будет означать: становиться во враждебное положение друг против друга, на поединок, с одинаковым оружием и под. В виду предлога ἀντί в ветхозаветном законе о

мщении: «око за (ὄντι) око», – мы имеем в заповеди Господа о непротивлении злу очевидное противоположение, даже вербальное (ὄντι – στήναι), ветхозаветному «за – ἄντί». А с вышеуказанным высоконравственным толкованием заповеди Господа у ап. Петра и Павла Лев Толстой очевидно не удостоил себя познакомиться, хватив с плеча обвинение на Церковь, Апостолов, Отцов. После же он не удостоил себя далее попросить прощения у Церкви за явную клевету на неё.

¹⁶¹⁹ - Все указывают на то, что собственно для Русской Церкви не нужна апология против неверия, ибо в России де нет тех соблазнительных и стихийных начал, которые породила западная наука. Разве член Церкви Русской не есть и член Церкви вселенской? Нет в России – есть в Болгарии, Иерусалиме, Антиохии, Александрии! Разве в древнее время ересь и неверие изобличались только в местах их рождения и одними только зараженными ими общинами? Например, арианство разве опровергалось только там, где оно было? Да и в России, разве нет даже открытых пантеистов, гилозоистов, дарвинистов, позитивистов?... Разве все эти исты по своей вере не суть необходимые и рьяные исты и по отношению ко Христу и Его царству? Разве Толстовский смысл жизни не есть прямое исчадие Гегеля, вскормленное Страуссами, Фейербахами и Ренанами? А наша штунда, со своим отрицанием Церкви, предания, священства, со своею немецкою верою и немецким прозвищем? Да и сам Ренан, разве не путешествует в подлиннике и переводе среди наших выродившихся и обнищавших интеллигентов, полуграмотных в научном образовании вообще, и всецело безграмотных в религиозно-богословском отношении? Вообще: если ветер отрицания веет в Германии, Австрии, Франции, – то трудно понять смысл заявления, что этого нет в России.

¹⁶²⁰ - Из мирских явлений укажем в пример на выраженные народными пословицами примеры: «на миру и смерть красна», и «один в поле не воин». Примеры и доказательства могут быть по произволу увеличены каждым, наблюдавшим подобные проявления силы общественности или соборности.

¹⁶²¹ - См. Б. В. Март.

¹⁶²² - Помню такой случай. При совершении мною таинства крещения присутствовала немка, и едва ли не была еще восприемницею младенца. По своему обычаю я сказал наставление восприемникам и немка после крещения выразила мне свое удивление, что я говорил речь; она думала, что русские священники только совершают требы, а речей не говорят.

¹⁶²³ - Преосвященный Никанор, пред назначением своим в Архангельск, был епископом Чебоксарским (викарием Казанским) и Московскую дух. академию посетил именно по пути из Казанской епархии к месту настоящего своего служения.

¹⁶²⁴ - Исследование о третьем путешествии ап. Павла с проповедью Евангелия принадлежит о. инспектору Москов. дух. академии архимандриту Григорию. В качестве магистерской диссертации оно рассматривалось и защищалось в августе минувшего 1892 года.

¹⁶²⁵ - Настоящий ответ написан мною тотчас, как полученная в академии книжка «Странника» была мне указана, так что предполагалось было напечатать его в апрельской книжке «Богословского Вестника» (вышедшей во второй половине марта). Но по некоторым, неожиданно явившимся, причинам я счел за нужное приостановиться печатанием. Во время этой остановки раздражение против творца или творцов пасквиля у меня, конечно, прошло, и теперь главным побуждением для меня к напечатанию ответа служит опровержение взводимых на меня в пасквиле обвинений научного свойства.

¹⁶²⁶ - Будучи человеком прямым, я люблю называть лица и вещи их собственными именами. Не может быть никакого спора о том, что статья г. И. есть пасквиль на меня; следовательно, не может быть никакого спора и о том, что сам он есть автор пасквиля или пасквилянт. Так, я и хотел было назвать его в своем нижеследующем ответе ему. Но опасаясь, что иные читатели найдут это очень резким, заменяю название пасквилянт названием аноним, при чем утешаю себя тем, что слово аноним (ἄνωνυμος) значит не только homo nomine carens,

человек безымянный или неизвестный по имени, но и homo ignobilis, человек бесславный (ruhmlos).

¹⁶²⁷ - Некоторые уверяют меня, что писателю, питающему личную ко мне вражду, помогали составлять пасквиль и писатели, питающие вражду к моим убеждениям. Не знаю, правда ли это; но если правда, то для целой компании писателей наш пасквиль есть литературное произведение очень плохое.

¹⁶²⁸ - На обертке журнала «Странник», как известно, находится изображение странника христианина, которому ангел указывает путь в небесный Иерусалим. Правда, что странник «Странника» как будто не православный русский, а католик поляк или по крайней мере русский униат (он приклякнул по-католически на одно колено, а не стоит по православному на обоих коленах, и странническая одежда его с принадлежностями весьма похожа на те перегринские или путнические одежды, в которых, по описанию известного Барского, польские католические и русские униатские паломники ходят в Рим, да и у ангела, указующего страннику путь, не говоря об его не совсем православной, слишком широкорукавной, тунике, повешена на шее католическая епитрахиль, с каковою епитрахилью действительно изображаются у католиков ангелы): но и католику или униату не совсем удобно идти в небесный Иерусалим с котомкой за плечами, которая между прочим нагружена пасквилями; имея при себе подобные, своего рода подпольные, произведения, странник подвергается опасности остаться за воротами небесными... Личных счетов у г. Пономарева со мной, которые бы, если не извиняли, то делали понятным его поступок, нет совершенно никаких; мы вовсе не знаем друг друга и вовсе не имели друг к другу никаких отношений, ни дурных ни хороших.

¹⁶²⁹ - В таком случае, знает-ли аноним, чему, между прочим, пришлось бы нам верить к нашей гражданской истории? Пришлось бы, между прочим, верить, что Батый, – известный Батый, хан монгольский, поработитель России, был родом из Ярославской губернии, из деревни Черemoжской (sic, см. преосв. Филарета Обзор литературы § 133).

¹⁶³⁰ - Не догадался я указать в книге на весьма простое, но в то же время и совершенно решительное, доказательство, что речка не создана преп. Сергием, а существовала до основания монастыря. Речка называется Кончурой: название это есть несомненно не русское, а финское название; следовательно... (что из этого с необходимостью следует, о том сейчас ниже).

¹⁶³¹ - Пестушский, Пестушенский, может быть, опечатка вместо: Песнушский, «Песнушенский», как иногда называется монастырь (см. напр. грамоту патр. Иоакима в XII т. Дополнений к Акт. Ист., № 58, стр. 346), ибо речка зовется Песношей и Песнушей; но, с другой стороны, на имеющейся у нас карте московской губернии (не знаем, когдашнего сочинения, но весьма недавнего издания) стоит: «Никола на Пестуши», а также и в одной официальной бумаге прошлого века встретили мы название: Пестушская обитель.

¹⁶³² - Песношский монастырь стоит при впадении речки Песноши в реку Яхрому. А относительно названия Яхромы Карамзиным сообщен «анекдот», что-де супруга вел. кн. Юрия Владимировича Долгорукого обступилась на берегу реки близ Дмитрова, сказала: я хрома, и сими словами дала ей её имя, — Ист. II, прим. 377. Этот анекдот о названии Яхромы навел Калайдовича на мысль (воодушевил) сочинить анекдот и о названии монастыря. — Не только митр. Платон в Истории русской церкви, II, 42 fin.) и Карамзин (в Истории, см. Index) называют монастырь Песношским, Николаевским на Песноши, но еще и митр. Филарет называет его Песношей Песношским и Песношенским монастырем (см. его письма к наместникам Лавры Афанасию и Антонию, — первые в Прибавлениях к творениям свв. отцов 1886 г., кнн. III и IV, вторые в особом издании).

¹⁶³³ - В назидание анонима, который укоряет меня за мое скептическое отношение к не древним преданиям, позволю себе указать ему на один пример предания, сейчас творящегося. В ризнице Троицкой Лавры хранятся евангелие и служебник, которые принадлежали ученику преп. Сергия и его преемнику на игуменстве в монастыре преп. Никону. До весьма недавнего времени слово «принадлежали» всеми понимаемо

было так, что книги, относясь ко времени преп. Никона, были им употребляемы или же не только были им употребляемы, а и составляли его частную собственность, но никто не говорил, чтобы они были написаны им самим или составляли его собственное рукописание (этого последнего не говорит еще о них и прямо признает еще ту и другую из них за письмо неизвестного или неизвестных архим. Леонид, который напечатал описание хранящихся в лаврской ризнице рукописей не далее, как в 1880 году, – Чтений Общ. Ист. и Древн. 1880 г. кн. IV, №№ ркпп. 6 и 8). Но один новейший биограф преп. Сергия, вовсе не указывая основания и совсем неизвестно – на чем основываясь, т. е., как необходимо думать, не имея никакого основания, а лишь усердствуя создать автографы преп. Никона, утверждает, что обе книги написаны самим преподобным. Биографа будут повторять другие, и вот таким образом и явится предание, что книги составляют собственное рукописание преп. Никона... (Для будущего историка, который скептически отнесется к преданию найдется, конечно, и обличитель, подобный моему анониму)...

1634 - А. Я. Дородницын, стр. 603.

1635 - Богослов. Вестн. Янв., стр. 158.

1636 - Богосл. Вестн. Январь, 1893 г., стр. 151.

1637 - Г-н Дородницын уверяет читателей, что нам незнакомы исследования Рождественского, Ушинского и проч. А мы со своей стороны смеем уверить читателей, что, по их требованию, можем представить документальные данные, что эти исследования были нам известны гораздо ранее появления в свете нашей статьи: борьба с сектантством. Г. Дородницын в этом пункте уже вышел за пределы дозволенного в употреблении печатного слова и подверг себя ответственности. Но да простит ему Бог сей грех против нас.

1638 - Чтения в общ. люб. дух. просвещ. 1893 г. Май, стр. 602 – статья: Чем вреден штундизм.

1639 - Там же.

1640 - Чт. в общ. люб. Дух. Просв. Май, 605.

1641 - Книга правил, 77 прав. Карф. соб.

- ¹⁶⁴² - Там же, прав. 104.
- ¹⁶⁴³ - Стр. 239. Синтагма М. Властаря Исслед. Свящ. Н. Ильинского. М. 1892 г.
- ¹⁶⁴⁴ - Синтагма М. Властаря, стр. 239.
- ¹⁶⁴⁵ - Т. е. я и отец – одно рождение; отец и брат мой – другое рождение. Между мною и каждым из моих братьев, во всяком случае, только два рождения посредствующих.
- ¹⁶⁴⁶ - Вариант: αὐτόθι тут же.
- ¹⁶⁴⁷ - Автор, по-видимому, не достаточно знаком с техническим римским термином *dolus* и всюду переводит его не точным и неблагозвучным еловом: «коварство». См. напр. стр. 187:238, 320.
- ¹⁶⁴⁸ - См. напр. Барона, Система рим. гражд. права, § 92. Киев 1888, стр. 142, кн. 1.
- ¹⁶⁴⁹ - Автор всюду это слово переводит словом: беглецы (см. стр. 200).
- ¹⁶⁵⁰ - Исследов. о Син. М. Властаря, стр. 238–239.
- ¹⁶⁵¹ - Ст. 1350 гласит: «Изобличенные в противоестественном пороке скотоложства подвергаются за сие лишению всех прав состояния и ссылке на поселение в отдаленнейших местах Сибири, а буде они по закону не изъяты от наказаний телесных» и наказанию плетьюми чрез палачей (от 20 до 30 ударов). Ст. 997: «Изобличенные в противоестественном пороке скотоложства подвергаются за сие: лишению всех прав состояния и ссылке на поселение в отдаленнейших местах Сибири. – Если они христиане, то предаются и церковному покаянию по распоряжению своего духовного начальства».
- ¹⁶⁵² - В славянском опущено ἐκεῖ – тамо, а вместо αὐτῷ – ему, как у Кирилла и нек., читается: ἐαυτῷ – себе, как в других.
- ¹⁶⁵³ - У св. Кирилла, как и в некот. прибавлено: Господь Κύριος.
- ¹⁶⁵⁴ - В славянском, как и в некот., опущено: ἐπ' αὐτήν или ἐπ' αὐτῆς, – над нею.
- ¹⁶⁵⁵ - Слав., как и в некот., Слово Господне, еже бысть...

1656 - Слав., как Еврейский и Вульгата, Морасфитину, вместо LXX: сыну Морасфиину – τὸν τοῦ Μορασθεΐ.

1657 - В Слав. прибавлено: вси, соответственно греческому варианту: πάντας, т.е. λόγους – словеса.

1658 - Т.е. предметы своего пророчества изображает не чувственными чертами, но...

1659 - Дошедшие до нас сочинения Тертуллиана можно разделить на три группы: апологетические, полемико-догматические и нравоучительные. Апологетические: apologeticus, ad nationes I. II, ad Scapulam, de testimonio animae, adversus iudaeos. Полемико-догматические: de praescriptiunibus adversus haereticos, de baptismo, adversus gnosticos scorpiace, adversus Marcionem I. V, de anima adversus Praxeam, de resurrectione carnis, de carne Christi. Нравоучительные: de poenitentia, de oratione, de jejuniis, ad uxorem I. II, de cultu foeminarum, de habitu mulierum, de virginibus velandis, de patientia, ad martyres, de spectaculis, de idolatria, de corona militis, exhortatio ad castitatem, de monogamia, de pudicitia, de fuga in persecutione, de pallio. Мы пользовались русским переводом Карнеева и немецким переводом Келльпера.

1660 - De anim. 3.

1661 - De praeser. I. 7.

1662 - Напр., в своем учении о материальности души и ее седалище (ἡγεμονικὸν). Do anim. 5. 15.

1663 - Apol. 50.

1664 - Apol. 23.

1665 - Ad nation. I, 10.

1666 - Ad uxor. I, IV.

1667 - Exhort. ad east. 12.

1668 - Scorp. 1.

1669 - De bapt. I.

1670 - Adv. Marc. I, 1.

1671 - Ad nat. I, 10. De spect. 19, Apol. 15.

1672 - De coron. mil. 2.

1673 - De virg. vel. I, срав. de orai. 14.

- 1674 - De pat. I.
- 1675 - Ad Scap. 2.
- 1676 - De idol. 7.
- 1677 - De Scorp. 2.
- 1678 - Apol. II.
- 1679 - De call. foem. II, 1.
- 1680 - Adv. Marc. 1:2.
- 1681 - Август. Испов. Кн. IV гл. 16.
- 1682 - Ibid. III, 4.
- 1683 - Ibid. I, 17.
- 1684 - Ibid. III, 5.
- 1685 - Prescrip. VII.
- 1686 - Adv. Valent. XXIV.
- 1687 - Preser. X.
- 1688 - Adv. Valem. XIII.
- 1689 - De anim. c. 18.
- 1690 - De anim. c. 17 a. 18.
- 1691 - De anim. Ibid.
- 1692 - Preser. VII.
- 1693 - De testim. an. 5.
- 1694 - Ibid. 1.
- 1695 - Ibid. 2.
- 1696 - Ibid. 5.
- 1697 - De abim. 47.
- 1698 - Bieron. Catal. 53 y Hauk'a Tertullians Leben und Schriften.
Erlangen 1877.
- 1699 - De resur. 20.
- 1700 - Adv. Hermoh. 19:26, 31.
- 1701 - De orat. 16, adv. Hermoh. 20.
- 1702 - De resur. 20 и 33.
- 1703 - Scorp. II. De resur. 26.
- 1704 - Adv. Marc. 3:11.
- 1705 - Adv. Prax. 20.

- 1706 - Adv. Prax. c. 7.
1707 - Adv. Prax. c. 14.
1708 - Adv. Marc. II c. 16.
1709 - Adv. Prax. c. 16 и 27.
1710 - Adv. Prax. c. 7.
1711 - Adv. Marc. lib. II, 8.
1712 - De carn. Chr. c. 6.
1713 - De cult. foemin. lid. I c. 1; De virg. Vei. cap. 7; Adv. Marc.
lib. V c. 18.
1714 - De virg. vel. 7. cp. de orat. 16.
1715 - De anim. 9.
1716 - Ibid. 8 и 9.
1717 - Ibid. 9.
1718 - Ibid. c. 6.
1719 - Ibid. c. 7.
1720 - De anim. c. 7. cp. apol. 48.
1721 - De resur. carn. C. 40.
1722 - Ibid. c. 77.
1723 - De anim. 23–26.
1724 - Ibid. 28–31.
1725 - Ibid. 27.
1726 - De bapt. 1.
1727 - Adv. Marc. III, c. 24.
1728 - De poenit. 12.
1729 - Apol. 48.
1730 - De idol. 16:21–22.
1731 - De cult. foem. I, 8; II, 10.
1732 - Ibid. II, 7.
1733 - Spect. 23.
1734 - De cult. foem. II, 7.
1735 - Ibid. I, 9.
1736 - Ad mart. 3.
1737 - De test. an. 2; Apol. 19; de poenit. 5.

- 1738 - De poenit. II.
- 1739 - De Spect. 30.
- 1740 - Щеглов. Апологетик Тертуллиана. Тр. К.Д.А. 1887 г. III, 497–498.
- 1741 - Apol. 40.
- 1742 - De preser. 39.
- 1743 - Щеглов. Аполог. Терт. Труды К.Д. Академии 1888 стр. 405–430.
- 1744 - Grammatica graecae linguae. Bresl. 1746; Lipsiae, 1779:1785, 1791; Mosquae, 1814. Даже в 1830 году о ней компетентные люди отзывались, как о лучшей из существовавших тогда в России греческих грамматик. Варлаам скончался в 1774 году ректором Московской Славяно-греко-латинской Академии в сане архимандрита.
- 1745 - Моисей, воспитанник, учитель и префект той же Академии скончался в 1792 г. в сане епископа Феодосийского. Он также составил и в 1788 году издал Эллино-греческую грамматику. Его перевод бесед св. Макария Егип. издан в 2-х частях в Москве в 1782 г., Дионисия ареопагита, Небесной иерархии, там же в 1786 г. и др.
- 1746 - Случайность состояла в том, что митрополит Платон в виду успешности его по учению, переведен был через класс, в котором начиналось изучение греческого языка.
- 1747 - На греческом языке он говорил довольно свободно. Затем еще в 1766 г. он издал свой перевод бесед св. Златоуста на кн. Бытия. См. С.К. Смирнова, История Троиц. Лавр. сем. стр. 357. Москва, 1867 г.
- 1748 - Так как Духовный Регламент внушал настойчивое изучение лишь латинского языка, а относительно греческого (и еврейского) языка, как предметов преподавания, кратко говорил: «если будут учителя, между иными учении урочное себе время примут», то во всех почти других семинариях XVIII века преподавания греческого языка не было, тогда как, напротив, Троицкая Лаврская семинария даже официально, указом 1798 г., в учебном отношении сравнена была, не в пример прочим, с академиями.

¹⁷⁴⁹ - Относительно Троицкой Лавр. семинарии в рассуждении этого срав. дело архива учрежденного собора Сергиевой Лавры за 1788 г. № 60.

¹⁷⁵⁰ - См. Полн. Собр. Закон. т. XXII №№ 16047 и 16061. Срав. в делах архива учрежд. собора Сергиевой Лавры за 1784 г. № 71. Впрочем, относительно других семинарий Империи должно заметить, что во многих из них даже и в начале XIX в. не введен был греческий язык в число предметов преподавания.

¹⁷⁵¹ - См. Полн. Собр. Зак. т. XXV № 18726. Срав. дела того же архива за 1798 г. № 49.

¹⁷⁵² - См. о сем в Ист. Тр. Лавр. Сем. С.К. Смирнова, стр. 341 и дал.

¹⁷⁵³ - Срав. о сем у И.А. Чистовича в его Истории С.-Петербургской Дух. Академии, стр. 253 и дал. СПб. 1837.

¹⁷⁵⁴ - Собрание мнений и отзывов митр. Моск. Филарета, изд. преосв. архиеп. Твер. Саввою, т. I, стр. 244. СПб. 1885.

¹⁷⁵⁵ - Там же, стр. 396.

¹⁷⁵⁶ - См. там же. стр. 398. Сн. С.К. Смирнова, История Моск. Дух. Академии, стр. 61–62. Москва, 1879.

¹⁷⁵⁷ - В низшем и высшем отделениях Академии (на младшем и старшем курсах) были разные преподаватели. Иногда, впрочем, преподавание в том и другом отделении соединялось в одном лице.

¹⁷⁵⁸ - Упомянутый Амфилохий.

¹⁷⁵⁹ - Собр. мнений и отзывов митр. Моск. Филарета, II, 51. СПб. 1885. Под нечаянно выбывшим разумеется упомянутый Г.К. Огиевский.

¹⁷⁶⁰ - Если С.К. Смирнов долго пробыл на греческом языке, то это потому, что до 1870 г. главным предметом преподавания его был не греческий язык, а русская гражданская история. Главными предметами преподавания в Академии были, конечно, богословские, а за ними почетное место принадлежало и философским.

¹⁷⁶¹ - Собр. мн. и отз. м. Моск. Филарета II, 49.

¹⁷⁶² - См. напр., дела Конференции Моск. Дух. Академии за 1829 г. № 8 (Греч. грамматика Судаковского, – за 1849 г. № 7 (Греческая христоматия Синайского), – 1852 № 18 и 1861 № 7 (Греческая грамматика, его же), – 1851 № 13 и 1858 № 6 (Греческая грамматика К. Богословского), – 1863 № 7 и 1864 № 11 (Греческо-русск. словарь Синайского) и друг.

¹⁷⁶³ - По Гедерику. См. тех же дел, 1840 № 6.

¹⁷⁶⁴ - См. напр., тех же дел 1863 № 10; сравн. дел внутр. Правления за 1859 г. № 10.

¹⁷⁶⁵ - См. Собран. мнений и отзывов митрополита Моск. Филарета, II, 78.

¹⁷⁶⁶ - Срав. относящиеся к 1827 году слова о сем митр. Филарета в Собр. мнений и отз. его т. IV, стр. 222. Москва, 1886.

¹⁷⁶⁷ - Чтения в Общ. ист. и древн. 1876, кн. III, стр. 84, отдела: «Смесь». Сн. С.К. Смирнова, Ист. Мок. Дух. Акад., стр. 116.

¹⁷⁶⁸ - См. у С.К. Смирнова, там же.

¹⁷⁶⁹ - Только некоторые творения св. Ефрема Сирина переведены с сирского (профессором, протоиереем А.К. Соколовым) и латинского.

¹⁷⁷⁰ - См. Чтения в Общ. ист. и древн. Росс. за 1877 г. кн. II, стр. 56, сн. 55 «Материалов отечественных».

¹⁷⁷¹ - Луг духовный Иоанна Мосха архим. Филарет и издал впоследствии. Москва, 1848. Λεῖμών – луг; а сад κήπος, παράδεισος.

¹⁷⁷² - Ἀναχωρήτης отшельник.

¹⁷⁷³ - Чтения в Общ. люб. дух. просв. за 1871 № 11, стр. 56 «Материалов для биографии митр. Филарета».

¹⁷⁷⁴ - См. там же.

¹⁷⁷⁵ - Прибавл. к Твор. Св. Отц. 1883, XXXII, 671. Сн. Душеп. Чтен. 1868, III, 265.

¹⁷⁷⁶ - Перевод бесед св. Златоуста на Евангелие от Матфея издан был уже в 1839 в. Сравн. о нем у С.К. Смирнова в Истории Московской Дух. Академии, стр. 116 и 119; в Чтениях Общ. ист. и древн. Росс. 1876, III, 90 отд. «Смесь» и «Чтен. в

Общ. любит. дух. просвещ. 1882, III, 278:279 «Материалов для ист. Рус. церкви».

1777 - Прибавл. к Твор. св. Отц. 18–3, XXXII, 673–675. Сн. Душепол. Чтение 1868, II, 19–20.

1778 - Чтения в Общ. люб. дух. просв. 1872, III, 79 «Материалов для истории Русской церкви».

1779 - Толкования св. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея и на послание к Римлянам и св. Дионисия Ареопагита о небесной иерархии переведены при Московской Дух. Академии.

1780 - Изложение веры св. И. Дамаскина также Моск. Духовной Академии было поручено перенести. Сравн. также в делах внутреннего Правления Моск. Духовн. Академии за 1862 г. № 74 запрос Духовно-учебного управления: «были ли переводимы при здешней Академии на русский язык беседы И. Златоуста на Деяния Апостольские»?

1781 - Т.е. С.-Петербургской.

1782 - Именно С.-Петербургская – «Христианским Чтением», а Киевская – «Воскресным Чтением». Казанская открыта была лишь в 1842 году.

1783 - Дальнейшие пункты предписания касаются экономической стороны дела, затем в нем прописываются подробности определения Св. Синода от 17 мая/31 декабря 1840 года и в заключение, согласно этому определению, требуется обстоятельное изложение мнения Правления по тому же предмету, предписания можно видеть в делах архива редакции за 1843 г. за № 79 по входящей.

1784 - Вместо же него самого, по прежней его инспекторской должности, в состав редакционного комитета вступали затем его преемники по сей должности, сперва иеромонах Агафангел, а затем (с 28 сентября 1842 г.) архимандрит Евсевий, скончавшийся в 1888 году в сане епископа Симбирского.

1785 - № 1 дел архива Редакции за 1843 год.

1786 - Житие св. Григория Богослова для первой книжки Прибавлений к Творениям св. Отцов за 1843 год было составлено секретарем редакционного комитета бакалавром философии и Матф. Ив. Салминым, выбывшим из Академии в

1844 году и скончавшимся в 1869 г. Московским священником. В архиве Редакции сохранился подлинник этого «Жития», правленный м. Филаретом.

1787 - Св. Григория Богослова для 1 кн. Творений за 1843 год.

1788 - Св. Григория Богослова.

1789 - Вследствие сего замечания для первой книжки прибавлено было и 4-е слово св. Григория Богослова.

1790 - Разумеется, статья «Прибавлений» под заглавием: «О средствах к сохранению благочестия в детях» (из Зайлера).

1791 - «Оценка благ внешних и внутренних по их отношению к нравственному совершенству человека и к его счастью. Отделение о роскоши». (Из Зайлера). По исправлении этой статьи и по представлении ее вновь митрополиту владыка ни писал на представлении: «Говорите, есть ли угодно, о роскоши; но какая вам нужда в Сергиевском посаде говорить о Париже»? № 2 дел архива Редакции за 1843 г. Сн. С.К. Смирнова Ист. М.Д.А стр. 109.

1792 - Мы имеем под руками извлеченные нами из архива Редакции подлинники статей для перевода и Прибавлений. Из них видно, как внимательно следил за изданием митр. Филарет, и как много замечаний его находится на материалах.

1793 - № 1 дел архива Редакции.

1794 - Чтения в Общ. люб. дух. просв. 1882, III, стр. 272 «Материалов для истории Русской церкви».

1795 - На особом листе указывались: страница перевода в одном столбце и в другом, параллельном ему, столбце, соответствующая страница подлинника, а в 3-м столбце даже буква страницы подлинника (А, В, С, D). – В рукописи же перевода на полях делались обозначения страниц и букв подлинника.

1796 - № 6 дел архива Редакции за 1843 год. Сн. С.К. Смирнова, История Моск. Дух. Акад., стр. 109.

1797 - Чтения в Общ. люб. дух. просв. 1882, III, 272 «Материалов для истории Русской церкви».

1798 - Денежное вознаграждение, которое следовало за его проповеди и другие статьи, по расчетам Редакции, владыка не брал себе, а оставлял в Академии для образования капитала на издание Истории Моск. иерархии, для уплаты на выпуск издания Миня: *Patrologiae cursus completus*, и под.

1799 - Чтения в Общ. люб. дух. просв. 1882, III, 273 «Материалов для истории Русской церкви».

1800 - Дел архива Редакции за 1846 год № 286 по входящей.

1801 - Разумею архивы: цензурный, академический (дел Конференции и Правления) и редакционный.

1802 - См. С.К. Смирнова: «Учитель Троицкой семинарии В.М. Дроздов» в *Соврем. Летописи* за 1867 г. № 44; нашу статью: «Лирика Филарета митр. Московского» в *Русск. Вестнике* за 1884 г. № 11 (т. 174); и др.

1803 - Письма м. Филарета к родным, стр. 30. Москва, 1882.

1804 - Там же, стр. 44.

1805 - Дел архива Троицкой Лаврской Семинарии за 1804 г. № 10. Сравни тут же отзывы о других учителях со стороны знания греч. языка.

1806 - Эти донесения можно видеть в делах того же архива за 1804 и дальн. годы.

1807 - Мария (в мире Маргарита Михайловна) Тучкова († 1852).

1808 - Письма митр. Филарета к А.П. Муравьеву, стр. 596. Киев, 1869. Это письмо св. Г. Богослова к Евдоксию ритору можно видеть в русском переводе, по изд. М.Д.А., в VI части *Твор. св. Григ. Бог.*, стр. 177 первого издания (М. 1848). По греческому тексту издания Миня это письмо значится под № 80.

1809 - Душепол. Чт. 1890, ч. I, стр. 92.

1810 - Сушкова, Записки о жизни и времени митр. Моск. Филарета, стр. 127. Москва. 1868.

1811 - Свидетельство о сем, писанное рукою самого А.В. Горского, мы нашли в архиве последнего, причем на особом клочке почтовой бумаги самое начало греч. стихотворения (вышеприведенное) писано рукой самого митр. Филарета, а под

ним рукой А.В. Горского как цитата стихотворения помечена (Migne, Patrol, sev. gr. t. 37, p. 1420–1420, русск. перев. ч. V, стр. 34), так и засвидетельствовано то, о чем мы сейчас говорили по поводу происхождения этого стихотв. переложения.

¹⁸¹² - См. Чт. в Общ. люб. дух. просв. 1867, III, 17–18; сн. Сушкова, упомян. соч., стр. 128, причем мы находим у Сушкова сведение и о том, что это стихотворное переложение маститого святителя вскоре стало известно весьма многим: даже Государыня Императрица Мария Александровна († 1880) имела у себя список его, и оно понравилось Государыне. (Там же стр. 127). «В приложениях мы приводим это стихотворение». Приложения помещены будут в декабрьской книжке «Богосл. Вестника».

¹⁸¹³ - См. Прав. Обзорение 1869, I, 366–368.

¹⁸¹⁴ - См. Чтения в Общ. люб. дух. просв. 1877, III, 17 «Материалов для истории Русской церкви».

¹⁸¹⁵ - Прибавления к Твор. св. отцов 1855, XIV, 139. Сн. Письма м. Филарета к А.Н. Муравьеву, стр. 448 и дал. В 1855 г. покойная Государыня Императрица Мария Александровна посетила Патриаршую ризницу в Москве и когда ризничий архимандрит Савва (ныне архиепископ Тверской), показав ей греческий подлинник акафиста, сказал, что митрополит Филарет перевел его, то она очень интересовалась узнать, где напечатан этот перевод и желала достать его. Ризничий указал ей, где он напечатан. Сведение о сем сообщил нам сам высокопреосвященный Савва.

¹⁸¹⁶ - Письма м. Филарета к А.Н. Муравьеву, стр. 25:42, 650:656; его же Письма к архим. Антонию, II, 268:272–275 и др.

¹⁸¹⁷ - Письма к архим. Антонию, IV, 273–275, Москва, 1884.

¹⁸¹⁸ - Срав. Письма м. Ф. к А.Н. Мурав., стр. 657; Прибавл. к Твор. св. отцов 1872. ч. XXV, 536 и др.

¹⁸¹⁹ - Прав. обзор. 1881, II, 345–346. Сообщение покойного проф. Академии П.С. Казанского. Срав. также Собр. мн. и отз. I, 354:385, 387:393, 398. Чт. в Общ. ист. и др. 1874, IV, 162–163. Душ. чт. 1886, I, 387. Ср. Русс. Стар. 1892, LXXV, 314 и др.

1820 - Т.е., «слово какое из уст у тебя излетело? Илиад. IV, 350; XIV, 83; Одис. I, 64; III, 230 и мн. др.

1821 - Письма митр. Филарета к А.Н. Муравьеву, стр. 344. Поэтому святитель Филарет никогда и ни от кого не принимал посвящения книг себе, и всячески отклонял таковое посвящение.

1822 - Там же, стр. 341.

1823 - Чт. в Общ. ист. и древн. 1877, II, 79 «Материалов отечественных. Архиепископ Иерофей принес в дар Св. Синоду Русской церкви от патриарха Иерусалимского модель храма Воскресения Христова в Иерусалиме и при этом говорил речь в присутствии Синода. Ом. там же.

1824 - Архимандрит Мисаил был прислан от Синода Греческого королевства в Св. Синод всеросс. Церкви с извещением о признании церкви королевства греческого самостоятельную от вселенских патриархов. Об этом архим. Мисаиле сравн. также Письма м. Филарета к архиепископу Алексию, стр. 61. Москва, 1883, и его же Письма к архимандриту Антонию, III, 52. Москва, 1883.

1825 - Письма митрополита Филарета к А.Н. Муравьеву, стр. 343.

1826 - Письма митр. Филарета к архиеп. Яросл. Леониду, стр. 11. Москва, 1883 См. Душ. Чт. 1883, I, 130. Сравн. также отзыв квакеров о м. Филарете еще за 1818 г. в Русс. Стар. 1874, IX, 7–8, и др. По свидетельству покойного протопресвитера В.И. Кутневича, митроп. Филарет знал греческий язык лучше, нежели латинский, как передавал нам это свидетельство проф. Д.Ф. Голубинский.

1827 - Приб. к Твор. св. отцов, 1885, XXXV, 202.

1828 - Прав. Обозр. 1887, I, 217.

1829 - Собр. мн. и отз. м. Моск. Филарета, IV, 575. Москва, 1886.

1830 - Собр. мн. и отз. м. Моск. Филарета, V, 429. Москва, 1887:1888.

1831 - Чтен. в Общ. люб. дух. просв. 1871, № 12, стр. 57 «Материалов для биогр. м. Филарета».

1832 - С.К. Смирнов, История Московской Дух. Академии, стр. 116. Сн. Чтения в Общ. ист. и древн. 1876 г., III, 96–97 отдела «Смесь».

1833 - Архимандриту Поликарпу.

1834 - Чт. в Общ. ист. и древн. 1876, III, 96:97, отд. «Смесь».

1835 - Рукопись найдена нами в архиве Редакции Творений св. Отцов. Срав. Душеполезное Чтение I, 514. Другие рукописи подобного рода находятся в архиве А.В. Горского.

1836 - Почти в самом конце переводе, где выражено было: «и когда Финеес одним ударом поразил как иудея, так и жену иноплеменную» и прочее.

1837 - Рукопись нах. в архиве Редакции Сн. Душ. Чт. 1886, I, 514–515.

1838 - См. Христ. Чтен. 1834, III, 246 и дал. «О жизни Моисея законодателя» потому не было напечатано, что только что за 1831 г. XLIV ч. была уже напечатана в Христ. Чтении беседа о том же св. Григория Нисского.

1839 - См. Христиан. Чтение 1834, I, 253.

1840 - Там же 1835, III, 3.

1841 - См. у С.К. Смирнова в Ист. Моск. Д. Акад., стр. 117.

1842 - Христ. Чт. 1835, II, 119.

1843 - Там же 1837, IV, 275.

1844 - Там же 1840, III, 365.

1845 - Тем же 1835, II, и дальн. 1841, II и др.

1846 - Там же 1834, III и дальн.

1847 - Дел Московского духовно-цензурного комитета за 1832 г. № 52 (Сравн. 1833. № 20). Сн. Письмо м. Филарета к родн., стр. 319 А.И. Сергиевский был племянником м. Филарета по сестре последнего Ольге Михайловне, бывшей за мужем за Ир. Ст. Сергиевским.

1848 - См. Душепол. Чтен. 1891. I, 322.

1849 - Приб. к Твор. св. отц. 1883, XXXII, 665.

1850 - Дел внутр. Правления Академии 1839, № 59. Сн. С.К. Смирнова, История Моск. Дух. Академии, стр. 118.

1851 - Собр. Мнений и отзывав митр. Московского Филарета. II, 419. СПб 1885.

1852 - О трудах С.К. Смирнова в рассматриваемом отношении можно читать в составленном нами и изд. в 1889 г. некрологе его.

1853 - Это последнее видно из разных дел архива Редакции Твор. св. Отц.

1854 - Изд. 2-е. Москва. 1846.

1855 - Это видно из тех же дел архива Редакции (напр., из журналов заседаний редакционного комитета).

1856 - Это видно из тех же дел.

1857 - См. С.К. Смирнова, Ист. Моск. Дух. Ак., стр. 116:119. Сн. Чт. в Общ. люб. дух. просв. 1882, III, 278–279 и др.

1858 - Срав. о сем у И.А. Чистовича в Ист. СПб. Д. Акад., 397. СПб. 1857.

1859 - Сравн. Собр. мнен. и отз. м. Моск. Филар., II, 37–38. Сн. Письма м. Фил. к арх. Антонию, I, 99. Москва, 1877.

1860 - См. об этом у С.К. Смирнова в прим. к стр. 658–661 Приб. к Твор. св. опт. за 1883 г. ч. XXXII; также в дневнике А.В. Горского, там же 1884, XXIV, 104 и 116 стр. Чтен. в Общ. люб. дух. просв. 1870, кн. X, стр. 28 «Матер. для биографии митр. Филар.»: в кн. гр. М.В. Толстого, Хранилище моей памяти, кн. I стр. 37 и дал. Москва, 1891 и др.

1861 - Для сего сравн. напр. письмо м. Филарета к С.Д. Нечаеву в Богосл. Вестн. за 1893 г. I, 320 Сравн. Чтения в Общ. любит. дух. просв. 1873, III, 27–30 «Материалов для истории Русской церкви».

1862 - Письма м. Филар. к арх. Антонию, I, 96.

1863 - Те же Письма, I, 195–197:200 и др.

1864 - Для сего срав. Русский Архив 1893, I, 217; Душепол. Чтение 1884, I, 126 и дал.

1865 - Дел Моск. духовн.-цензур. комитета за 1834 г. № 42. Сравн. 1835 г. № 19.

1866 - № 42 дел того же архива за 1834 г. Дело печатания затянулось до 1835 года отчасти за корректурой, отчасти же за

незначительную переменной заглавия второй статьи, за какую переменную вступила типография.

1867 - Т.е. Московского собственно и Казанского.

1868 - Русский Архив 1893, I, 217.

1869 - Строго говоря, следовало бы историю новейшего рационализма в воззрениях на личность Спасителя и совершенное Им оправдание начинать со Спинозы, ибо еще этот философ утверждал невозможность соединения в одном лице Бога с человеком, бесцельность для спасения вочеловечения Сына Божия, и признавал Христа обыкновенным человеком, в котором Бог преимущественно открылся. Но так как не в намерениях Спинозы было входить в особое исследование о личности Христа, и он высказывался об этом предмете как бы случайно (см. Ер. XXI и XXIII), то начало рационализма в философии мы относим к Канту. Равным образом оставляем без внимания тот вульгарный рационализм, который господствовал в век английского и французского деизма (Гоббс, Тиндаль, Вольтер в др.) и немецкого просвещения (Кнуцен, Эдельманн, особенно Бардт, Реймарус в др.), ибо здесь и там недоставало серьезности в отношении к рассматриваемому вопросу.

1870 - Die Religion innerhalb d. Grenzen d. blossen Verhunft. Zweites Stück 57–95 ss. Изд. Universal-Bibliothek.

1871 - Критика част. раз. 142 с.

1872 - Эту теорию Кант считает наиболее разумною. См. Kritik der teleol. Urtheilskraft, § 81:311–315 ss.

1873 - Литература предмета: А) Harnack, ординарный профессор Берлинского университета: Das Apostolische Glaubensbekenntniss. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort. Девятнадцатое издание, умноженное прибавками. Berl., 1892. Б) Литература учеников и сторонников Гарнака: 1) Achelis, ординарн. профессор теологии в Марбургском университете: Zur Symbolfrage. Zwei Abhandlungen. Berl, 1892. 2) Bornemann, профессор, лицензиат теологии, духовный инспектор в монастыре (? am Kloster) в Магдебурге: Der Streit um das Apostolikum. Третье издание. Magdeb. 1893. 3) Bertling,

профессор. Zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit und zum Frieden! Ein Wort zum Harnackschen Streit. Leipz. 1892.4) Von Soden, барон, проповедник и приват-доцент въ Берлине: Und Frieden auf Erden. Ein Wort zum Streit ums Apostolikum. Berl., 1892.5) Battenberg, лютеранский городской пастор во Франкфурте на М.: Der Fall Harnack in seiner Bedeutung und Tragweite, Leipz. und Frankf. an. M. Без обозначения года. Судя по догадкам, 1892.6) Безыменное. Das Apostolische Glaubensbekenntniss vor dem Forum der Wissenschaft. 2-te Aufl. Leipz. 1893.В) Литература противников и возражателей Гарнака: 7) Cremer, ордин. профессор теологии в Грейфевальдском университете: Zum Kampf um das Apostolikum. Eine Streitschrift wider D. Harnack. Шестое издание. Berl. 1893.8) Cremer, тот-же; Warum können wir das Apostolische Glaubensbekenntniss nicht aufgeben? Zweite Streitschrift zum Kampf um das Apostolikum. Berl., 1893.9) Lemme, ордин. проф. теологии в Гейдельбергском университет: Das Recht des Apostolischen Glaubensbekenntniss und seine Gegner. Heidelb., 1893.10) Zahn, ордин. проф. теологии в Эрлангене: Das Apostolische Symbolum. Eine Skizze seiner Geschichte. 2-te Aufl. Erlang, und Leipz., 1893.11) Grau, ордин. проф. теологии в Кенигсберге: Woraus es in dem Streit um das Apostolikum ankommt. Gütersloh, 1893.12) Collmann, профессор: Das Apostol. Glaubensbekenntnis und seine Bestreiter. Leipz., 1893.13) Thieme, приват-доцент: Aus der Geschichte des Apostolikums. Leipz., 1893.14) Burk, прелат(?) в Штуттгарте: Das Apost. Glaubensbek. Stuttg., 1893.15) Bauerfeind, суперинтендент в Гнадау: Eine Antwort auf des A. Harnack Apostol. Glaubensbekenntnis. Gütersloh, 1893.16) Taubert, Oberpfarrer в Регенвальде: Offener Brief an Prof. Harnack in Sachen des Apostolikums. Güterl., 1893.17) Lüdeke, пастор в Зее-Букове: Das Apostol. Glaubensbek. und Prof., Harnack. Köstlin, 1892.18) Wyneken, пастор в Эдесгенме: Em das handelt es sich beim Fall Harnack? Eisenach, 1893.19) Hahn, пастор в Ревале: «Wie dünkef euch um Christo? Wess Sohn ist Er»? Offener Brief an A. Harnack. Leipz., 1892.20) Knauer, пастор: Zwei Beiträge zur Schlichtung des Streites um das Apostolikum. Eisenach, 1893.21) Wohlenberg, пастор: Empfangen vom heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria. Eine

Schutzschrift. Leipz., 1893.22) Rendtorff, монастырский (? Kloster=) проповедник в Преетце: Das Apostolikum. Eine Verantwortung aus Anlass der neuesten Streitigkeiten. Gotha, 1893.23) Iohnsen, P (astor?) Credo! Apologie des Kirchen-Bekenntnisses. Braun-schw. und Leipz., 1892.24) Massow: Die Gottheit Christi. Erwiderung eines Laien auf die Schrift des Prof. Harnack: Das Apost. Glaubensbek. Güter!., 1893.25) Walch: Das Apostol. Glaubensbek. nach seiner biblischen Begründung. Dessau, 1893. Все эти издания ниже мы будем цитировать, причем в видах краткости станем указывать лишь имя автора и страницы его сочинения.

¹⁸⁷⁴ - Так как Апостольский символ мы будем ниже цитировать и так как иногда такая цитация будет указывать на тот или другой член символа без приведения самого текста (во избежание многократного повторения одних и тех же слов), то мы сочли за нужное поместить текст символа сполна в начале же статьи: читателю таким образом открывается возможность, в случай нужды, воспроизвести точные слова того или другого члена. Мы разделили текст символа римскими цифрами на три части, а обычными (арабскими) цифрами на 12 частей, потому что писатели, которыми мы будем пользоваться впоследствии, делят его на три или же на 12 членов. – Как известно, текст Апостольского символа читается в разных редакциях неодинаково; в виду этого мы приводим выше такой текст этого символа, какой находится в римском катехизисе XVI века и в символических книгах первоначального протестантства и какой наиболее принят в протестантском мире (Zahn. S. 48:49; Harn. S. 4).

¹⁸⁷⁵ - Все вышеизложенное можно находить у Harnack'a, S. 35–36:44; Wyneken'a, S. 6, Rendorff'a S. 6–8, Bornemann'a S. 52–3:40, Battenberg'a, S. 17–18.

¹⁸⁷⁶ - На флорентийском соборе 1438 г., когда один кардинал сказал, что апостолы на соборе составили символ, то греческий митрополит Марк Ефесский заметил: «мы не имеем и не знаем никакого символа Апостольского» (Thieme, S. 14). Русская церковь разделяет этот взгляд греческой.

1877 - Нужно сказать, что по поводу рассматриваемого тезиса делал краткие замечания и Гарнак. Он утверждал, что «основанием христианства» нужно считать не веру в рождение Христа от Девы, а веру в Его «богочеловечество» (S. 39).

1878 - Собрание мнений и отзывов Филарета митр. Москов. V, ч. II, стр. 613.

1879 - См. в октябрьской книжке «Богословского Вестника».

1880 - Чтобы не быть обвинену в голословности, привожу недлинную биографию в примечании. «Подобает же ведати, кто есть архимандрит Митяй и откуда бе родом: сей убо архимандрит Митяй, сын Тешиловского попа Ивана, иже на реце Оке, и потом Митяй бысть един от Коломенских попов, возрастом (ростом) же велик зело и широк, высок и напруг (силен, мускулист), плечи (имел) великие и толсты, брада плоска и долга, и лицом красен (красив), рожаем и саном (наружной представительностью и наружной красотой) превзыде всех человек; речь легка и чиста и громогласна, глас, же его красен зело, износит словеса и речи сладостны зело, грамоте добре горазд. Течение велие имея по книгам, и силу книжную толкуя, и чтение сладко и премудро, и книгами глаголати премудр зело и никтоже обретаешься таков. И пети нарочит, и в делах, и в судах и в рассуждениях изящен и премудр, и слово и речь чисту и незакосневающу имея и память велию; и древними повестями и книгами и притчами духовными и житейскими никтож таков обретается глаголати, и того ради избран бысть хотением и любовью великого князя Дмитрея Ивановича во отечества (sic., т.е. в духовные отцы) и в печатники. И бысть поп Митяй отец духовный великому князю Дмитрию Ивановичу и печатник, южь (т.е. печать, – туг, очевидно, пропуск) на себе ношаше. И прихожахуж к нему на дух бояре и вельможи; и бысть Митяй поп в чти и славе от великого князя и от всех, и яко некий царь величатеся, и многи слуги и отроки имея. И бысть в таковом чину и устроении многа лета, славу и чеоть имея велию паче всех... и все чествоваху его якоже некоего царя. И что прочее глаголати, никтоже в таковой чести и славе бысть, якоже он, понеже и отец (духовный) бысть великому князю и властвовавшееся, кождо (еликождо?) хотят и, и много лет

бысть в таковом житии и устроении, любляху ево вси... Князь же великий любляше его зело, такоже и бояре его...; князь великий Дмитрий Иванович зело любляше Митяя и чествоваше его яко отца, паче всех"... Никон, лет. IV, 68.

¹⁸⁸¹ - По поводу укоров мне со стороны анонима за мой неудовлетворительный язык восстает в моем воображении другой биограф преп. Сергия, который пишет очень хорошим языком (хотя к позволяет себе иногда такие вольности против него, как напр., употреблять выражение: «списание книжное» в смысле: списывание книг). Но я решительно не могу принудить мою грубую натуру к той нежности, которую нахожу у него. Преп. Сергия он сравнивает с цветком (от чего бы уже не с аленьким цветочком?); когда в рассказе об одном чуде преп. Сергия ему приходится говорить о свинье, он не называет ее свиньей, но свинкой; благодатный огонь или огонь он называет благодатным огоньком. При этом я утешаю себя относительно недостатков моего языка тем, что и у сего, пишущего очень хорошим языком, биографа преп. Сергия встречаются такие прорухи против языка, что вводят читателя в грех. Рассказывая о поведении преп. Сергия, как игумена монастыря, биограф, вероятно, из желания – придать рассказу большую наглядность, употребляет слово: бывало: «Прикажет, бывало, одеть пришельца... А когда видел, бывало, что который-либо инок!... Бывало, в глубокий вечер!"... Кроткий и послушливый инок тут же, бывало, сознается"... Эти: «бывало, бывало» придают такую вульгарность речи биографа, что невозможно удержаться от смеха, не смотря на всю его предосудительность в данном случае.

¹⁸⁸² - Она напечатана в приложении ко второй половине I тома моей Истории русской церкви.

¹⁸⁸³ - Т. V, стр. 408.

¹⁸⁸⁴ - Когда говорят о моем критицизме, то прежде всего и более всего упрекают меня за то, что я сомневаюсь в достоверности повести о путешествии на Русь св. ап. Андрея. Я уже говорил прежде, что не совсем прямо высказывал сомнение в достоверности повести еще митр. Платон и что совсем прямое сомнение в ней преосв. Филарета осталось под спудом

только по независящим от него обстоятельствам. Прежде я не мог подтвердить своих слов ссылкой на документальное свидетельство, но теперь могу. В 33-й части Прибавлений к творениям святых отцов напечатаны письма архиепископа Филарета к А.В. Горскому. В примечании к одному письму сделана выписка из цензурной бумаги об одобрении к печати Истории Филарета и в этой выписке говорится, что цензор одобрил Историю к напечатанию с условием, «если изменено будет начало § 1-го, в котором отвергается предание о проповеди Апостола Андрея на горах Киевских», – стр. 641. Пусть же негодующие на меня за мое сомнение в достоверности повести о путешествии на Русь ап. Андрея перенесут свое негодование если не на митр. Платона, то, – к чему обязываются уже документальным свидетельством, – на преосв. Филарета!

¹⁸⁸⁵ - Пожертвованные Академии капиталы, следующие: 1) Московскими купцами Алексеем Ивановичем Герасимом Ивановичем и Михаилом Алексеевичем Хлудовыми 35.100 р. 2) Высокопреосвященнейшим Митрополитом Киевским и Галицким Иоанникием, 4.700 р. 3) Покойным профессором Казанской Духовной Академии Нафанаилом Петровичем Соколовым 10.900 р. 4) Покойным членом Св. Синода протоиереем Иоанном Васильевичем Рождественским 8.000 р. 5) Московской Городской Думой на учреждение стипендии имени Ю.О. Самарина 1000 р. 6) Покойным Преосвященным Никодимом, Епископом Дмитровским 4.000 р. 7) Московским духовенством на учреждение стипендии по случаю исполнившегося в 1880 г. 25-летия царствования Государя Императора Александра II 4.100 р. 8) Покойным профессором Московского Казанского Собора Александром Новоструевым 840 р. 9) Покойной Анною Федоровной Аксаковой 5.200 р. 10) Московским Купеческим Обществом взаимного кредита 6.300 р. 11) Пожелавшими остаться неизвестными лицами 16.900 р. 12) Ломоносовским Комитетом 4.900 р. 13) Разными лицами на учреждение стипендии в память покойных: Ректора Академии протоиерея Александра Васильевича Горского и профессоров: Феодора

Александровича Голубинского и Петра Спиридоновича Делицына 13.700 рублей.

¹⁸⁸⁶ - Вместе καταλήσουσι лучше вслед за Котелерием читать καταλήσουσι и переводить так: забудут о трудах.

¹⁸⁸⁷ - Евр. תלח. По свидетельству Евсевия (Onomasticon ed. Larsow et Parthey Beiol. 1862, pag. 334), Акила читал: Σενναάρ, а Симмах: εὐθηνοῦσαν, – а по Иерониму Акила читал: Sennam, а Симмах: uberem – εὐθήνουσαν (ibid. p. 335). В Барб. списке на поле как чтение Симмаха указано: Σαναὼν ἢ εὐθύνουσα. (См. Migne, Patr. Curs. Compl. Ser. Gr, t. 16, col. 2974).

¹⁸⁸⁸ - У св. Кирилла: Κατοικούσα вместо обычного чтения LXX: κατοικούσι вселившейся.

¹⁸⁸⁹ - В Слав.: даст – δώσει, как в Ватик. и Вульгате, в других, соответственно еврейскому: δώσεις -дашь.

¹⁸⁹⁰ - Ἀγάγωσι, так в одних, в других ἀγάγω σοι приведу тебе, как в славянском и Вульгате, соответственно еврейскому.

¹⁸⁹¹ - Так в одних, в других: Сиона, как и в славянском.

¹⁸⁹² - τὴν χη εἶαν, как в одних, в других: ξήρησιν, (ξύρησιν) – оброснение: последнему чтению или переводу следуют: славянский, русский (лысину), Вульгата (calvitium), Акила и Симмах (φαλάκρωσιν). Разночтение объясняется различным переводом еврейского слова פלטר, которое означает плешь, лысину истрижение волос в знак скорби и траура.

¹⁸⁹³ - Слав. прибавлено: тебе, как и в некоторых.

¹⁸⁹⁴ - В Слав. следующие слова: в сонме Господни отнесены к стиху 5-му, как в большинстве списков и изданий, а также в Вульгате и Еврейском; но у св. Кирилла они составляют начало стиха 6-го, как и в древних кодексах Ватиканском и Александрийском.

¹⁸⁹⁵ - Flavii Iosephi vita per ipsum conseripta. Opera omnia Ed. Weidmanni 1691 an P. 998.

¹⁸⁹⁶ - Иудея была покорена Римлянами, их полководцем Помпеем, в 64 г. до нашей эры. Но иго римское в Иудее отнюдь не было тяжким. Римляне оставили в полной неприкосновенности веру Иудеев и вообще не вмешивались во внутренние дела Иудеи. Иудея была слишком ничтожная в

политическом отношении страна, чтобы всемирный город мог много заниматься ею. Рим только назначал в Иудею своих правителей или прокураторов и взимал дань. Эти правители, хотя они были чужеземцы и язычники и хотя большей частью были корыстолюбивы и жестоки, едва ли были хуже туземных владык, в роде Каиафы. Некоторая тяжесть чужеземного ига уравнивалась той выгодой, что Иудея, вошедши в состав всемирной монархии, тем самым была обезопасена от нападений внешних врагов. Для маленькой страны – это очень важная выгода.

1897 - Правда Иосиф Флавий признает то время благоприятным для свержения Римского владычества, так как будто бы в Римской империи тогда были беспорядки, Иудея же была сильна и богата, и другие народы будто тоже думали в это время, что настает конец могуществу и власти Римлян (*De bello judaico. Prologus*). Но такой взгляд Иосифа Флавия именно и есть выражение узконациональной точки зрения и национального самомнения, не имеет политической прозорливости: неверность его доказана событиями.

1898 - Церковная история, кн. 3, гл. 5.

1899 - Разумею то, что полководец римских войск и сын императора Тит, подступивши к Иерусалиму, предлагал Иудеям добровольно сдаться. Если бы они приняли это предложение, то, конечно, победители обошлись бы с побежденными несравненно мягче, нежели как они поступили с ними.

1900 - *Opera omnia. Ed. Weidmanni. An. MDCXCI. Colonia, Prologus. I. 705. Ср. Мф.24:21; Мк.13:19. Лк.21:23.*

1901 - *Ibid. Lib. XVII, cap. 17.*

1902 - *Ibid. Lib. VII, cap. 7 и 8, ср. Lib. VI, cap. 14.*

1903 - *Ibid. Lib. VI, cap. 4.*

1904 - *Ibid. Lib. VI. cap. 12. 15; Lib. VII, cap. 26:29–31.*

1905 - *Ibid. Lib. VII, cap. 12 et 14.*

1906 - *Ibid. Lib. VII, cap. 9 et 13.*

1907 - *Ibid. Lib. VI, cap. 4.*

1908 - *Ibid. Lib. VI. cap. 12. 15; Lib. VII, cap. 26:29–31.*

1909 - Этот греческий император (361–363 г.) сделал попытку вновь выстроить Иерусалимский храм на прежнем месте и восстановить в нем иудейское богослужение. По его призыву в Иерусалим собрались со всех стран Евреи, заготовили множество строительного материала и приступили к работам. Но землетрясение и вырывавшийся из земли огонь неоднократно уничтожали все труды их и окончательно разрушили остатки прежнего храма. В настоящее время на вершине горы Мориа, где стоял величественный Иерусалимский храм, высится мечеть Харам-эш-Шериф. Самое место храма известно только потому, что вершина Мориа занимает очень малое пространство; но точного знания о том, где стояли стены храма и его притворов и пристроек, ученые и доселе не имеют.

1910 - Ibid. Lib. VII, cap. 17.

1911 - Беседы на Евангелиста Матфея. Беседа LXXVI, § 2.

1912 - Разумеев завоевателя Иерусалима Тита.

1913 - Беседы на Евангелиста Матфея. Беседа LXXV, § 2.

1914 - Благовестник или толкование на Святое Евангелие. Ч. I, Евангелие от Матфея. Гл. 24, стр. 413:414. Феофилакт хотя и не причислен к лику святых, но творения его пользуются уважением наравне со святоотеческими. Перевод их сделан при Казанской Духовной Академии. Время жизни Феофилакта падает на XI-й и первые годы XII в.

1915 - De bello judaico. Lib. VII, cap. 32.

1916 - Антиох Епифан, или IV-й, царь Сирийский, сын Антиоха III-го или Великого и преемник своего брата Селевка IV-го, Филопатора, царствовал, по свидетельству Иеронима, 11 лет. Migne. Patrol. Curs. Compl., ser. lat., t. XXV, col. 565. Он воцарился в 137 году царства Еллинского (1Макк.1,:10), т. е., царства Селевкидов, которое было продолжением Греческого царства Александра Великого. Селевкидова эра началась с 30 октября 312 г. до Р. Х., со времени разделения Александровой монархии на два царства: Египетское и Сирийское, и с воцарения в последнем первого царя его Селевка I. Никатора. 137-й год эры Селевкидовой есть 176-й до Р. Х.

¹⁹¹⁷ - Хаслев, девятый месяц в году у Евреев; он соответствует нашему ноябрю.

¹⁹¹⁸ - В Первой и во Второй Маккавейских книгах принята Селевкидова эра летосчисления. Она вошла в употребление среди Иудеев с того времени, как они подпали под власть Сирийского царства. 145-й год этой эры есть 168-й год до Р. Х.

¹⁹¹⁹ - Ср. Josephi Flavii Antiquitates Judaicae. Lib. XII, cap. 6 et 7; De bello judaico. Lib. I, cap. 1.

¹⁹²⁰ - Превращение храма в капище и осквернение жертвенника началось с 15 числа Хаслева, но впервые идольская жертва на жертвеннике была принесена 25-го числа и 25-го же числа чего же месяца, чрез три года, Иуда в первый раз на новом жертвеннике принес жертву истинному Богу (1Макк.1:51 и 1:52. 54).

¹⁹²¹ - Migne. Patrologiae Curs. Compl., ser. lat., t. XXV., col. 571. Comment. in. Daniele. Cap. II, vers. 37.

¹⁹²² - Cnfr. Josephi Flavii Antiquitates Judaicae. Lib. XII, cap. 13.

¹⁹²³ - Должно заметить, что храм был сожжен вопреки воле и распоряжениям Тита, – сожжен потому, что собравшиеся в нем Иудеи продолжали борьбу против римских воинов.

¹⁹²⁴ - Прообразом антихриста в ветхом завете был еще Валаам в качестве лжепророка и противника Моисея (Числ. 22 гл.). Моисей есть прообраз Иисуса Христа, а потому и противник его есть прообраз противника Христа. Прообразом антихриста в ветхом завете был еще Голиаф, как противник Давида (1Цар. 17 гл.), прообразовавшего Иисуса Христа. Голиаф предъизображает мирское могущество антихриста, его воинскую силу и кровожадную свирепость, а также хвастливое красноречие и самодовольную гордыню демагога. Но Валаам и Голиаф суть, так сказать, косвенные прообразы антихриста, как враги прообразов Христа, Моисея и Давида, и притом в них характер антихриста предъизображен тускло и не полно. Антиох же Епифан с ожесточением гнал веру в истинного Бога и стремился совсем уничтожить истинную религию, был злейшим

врагом народа Божия и самого Бога, гнал и попирает святое, он наиболее полный и яркий прообраз антихриста.

¹⁹²⁵ - Феодорит в этом подражает Иудеям, которые также стихи с 20-го до 30-го относят только к Антиоху, с 36-го до конца книги – к антихристу. Об этом см. S. Hieronymi Commentarius in Daniele. Cap. 11, vers. 36.

¹⁹²⁶ - Толкование на видения пророка Даниила. Гл. 11, стх. 36 и гл. 12, стх. 2. В творениях его, переведенных при Московский Духовной Академии, ч. 4, стр. 225–235.

¹⁹²⁷ - Пророчества о последних временах были открыты Даниилу в видении явившимся ему, который по виду был похож на сынов человеческих (Дан.10:16). Феодорит называет его то Архангелом, то Ангелом.

¹⁹²⁸ - Гл. 11, ст. 35.

¹⁹²⁹ - Гл. 11, ст. 27. «Даниил, говорит Андрей Архиепископ Кесарийский, пророчествовал об Антиохе, имеющем быть образом пришествия антихристового». Толкование на Апокалипсис. Гл. 33.

¹⁹³⁰ - Толкование на видения пророка Даниила. Гл. 12, стих 11.

¹⁹³¹ - Там же. Гл. 9, ст. 27.

¹⁹³² - Там же. Гл. 9, ст. 27.

¹⁹³³ - Селевк, прозванный Филопатором, брат и предшественник Антиоха Епифана за престол Сирийского царства. О нем предсказано в 20 стх. 11 главы книги Даниила,

¹⁹³⁴ - Migne. Patr. Curs. Compl., t. 25, col. 565–566.

¹⁹³⁵ - Migne. Patr. Curs. Compl., t. XXV, col. 570. Тут же Иероним говорит, что Иудеи предсказание «о мерзости запустения» не относят ни к Антиоху Епифану, ни к антихристу, и к Римлянам, именно к Веспасиану и Титу, которые с войском осквернят святилище, прекратят жертвоприношения и храм предадут на вечное запустение.

¹⁹³⁶ - § 43; ср. § 47.

¹⁹³⁷ - Жена – Церковь.

¹⁹³⁸ - Там же. § 61.

1939 - § 62. Буква этого текста. показывает, что Св. Ипполит брал места из Ветхого Завета по переводу Семидесяти, а не по еврейскому подлиннику.

1940 - Там же. § 64.

1941 - Огненный – πύρινος, употреблено здесь в соответствие с вышепоставленным словом πυρεϊον – курильщица, в которой воскуривали фимиам богам по жертвенному уставу. Это был как бы простейший вид жертвы, совершение, которое иудеем или христианином уверяло язычников в принятии ими язычества.

1942 - § 49.

1943 - Книга V. гл. 25, § 4.

1944 - Opera graec-lat. ed. Eduardi Weidmanni, 1690 an. Orat. 47: Σημασία εις τόν Ἰεζεκιήλ.

1945 - Впрочем в подлинном тексте мысль о желании жен выражена не ясно, обоюдно. Поэтому Акила перевел место так, что он будет предан желанию жен. См. S. Hieronimi Commentarius in Danielelem. Cap. XV, ver. 37.

1946 - De idol. 23.

1947 - Ad martyr. 2.

1948 - De idol. c. 15.

1949 - De spect. c. 20.

1950 - De cult. foem. II, 1.

1951 - De idol. 4.

1952 - Ibid. 8.

1953 - Ibid. 11.

1954 - De idol. 7.

1955 - Ibid. 10.

1956 - Ibid. 11.

1957 - De cult. foem. II, 6.

1958 - De idol. 17.

1959 - Ad martyr. 2.

1960 - Ad uxor. I. 3:7.

1961 - Exhort. ad cast. 9.

- 1962 - De poenit. 7.
1963 - De pud. 19.
1964 - Ibid. 3.
1965 - В соч. de fuga in persec.
1966 - В соч. De jejuniis.
1967 - Adv. Valent. 6.
1968 - Примечание. Книгу против Маркиана он начинает описанием родины этого еретика в чертах самых преувеличенных и невероятных, затем переходит к нему самому, «но нет ничего в Понте, продолжает он, столь варварского и мрачного, как то обстоятельство, что там родился Маркион, человек более угрюмый, чем какой-либо скиф, более беспокойный, чем странствующий кибитчин, более бесчеловечный, чем какой-нибудь Массaget, более бесстыдный, чем амазонка, Маркион, который мрачнее тучи, холоднее зимы, коварнее Дуная, костлявее Кавказа. Он более невыносим, чем дикие звери этой варварской страны... Да, о Евксип, ты произвел чудовище более достойное философов, чем христиан!» (Adv. Marc. I, 1). Далее он называет Маркиона отступником, бессердечным и безумным человеком (Ibid. II, 4), а его последователей «безрассудным и злым отродьем» (Ibid. II, 4), «собаками, лающими на истинного Бога».
- 1969 - De jejun. 3.
1970 - De. cor. mil. 2.
1971 - Apol. 47; De fest. anim. 3.
1972 - De orat. 28.
1973 - De spect. 3.
1974 - De resur. carn. 13.
1975 - De bapt. 4.
1976 - Adv. Horm. 22.
1977 - Apol. 8.
1978 - De poen. 4.
1979 - Apol. 39.
1980 - De coron. mil. 5.
1981 - De bapt. 5.

- 1982 - Arol. 6 и 22.
- 1983 - Щеглов. Апологетик Тертуллиана. Труды К. Д. Академии 1888. I, 431–435.
- 1984 - Ad Scap. 1.
- 1985 - Arol. 50; Ad Scap. 5.
- 1986 - Ad nation. I, 19.
- 1987 - Щенернов. Тертуллиан, пресвитер Карфагенский, стр. 5.
- 1988 - Штернов. Там же стр. 9–10.
- 1989 - Du-Pin Nouvelle Bibliotheque des auteurs ecclesiastiques. T. I, p. 98.
- 1990 - По фамилии Близнецове-Платонове, скончавшемся в 1825 году в сане епископа Нижегородского.
- 1991 - Собр. мнен. и отз. м. М. Фил. I, 409. 411. 413.
- 1992 - Там же, 420.
- 1993 - Там же, 423.
- 1994 - Там же, т. II, 55.
- 1995 - Там же, стр. 56.
- 1996 - Там же, стр. 419. Сравн. также отзыв митр. Филарета о нем за 1842 год в том же Собр. мнен. т. дополн., стр. 118. СПб. 1887; равно также отзыв его о нем по случаю вопроса о кандидатуре П.С. Делицына на должность ректора Академии в 1860 г. См. там же, т. IV, 573. Москва. 1886.
- 1997 - Так, напр., еще будучи студентом нашей Академии, он, вместе с товарищем своим по курсу, впоследствии знаменитым профессором философии протоиереем Ф.А. Голубинским, перевел эстетику Бутервека.
- 1998 - Дел внутр. Правл. Академии 1838, № 73. Сн. С. К. Смирнова, Ист. Моск. Дух. Акад. стр. 117.
- 1999 - Эти беседы или толкование св. И. Златоустого в переводе П.С. Делицына были изданы вторым тиснением в Москве в 1844 году и третьим – там же в 1855 г.
- 2000 - Срав. о сем и вообще о ходе этого дела в делах внутр. Правл. Акад. за 1839 № 59; у С. К. Смирнова, в Ист. Моск. Дух. Акад. 118–119 стр.; в Чт. в Общ. люб. дух. просв. 1882, III, 275

«Материал для ист. русской Церкви»; дел Моск. духовно-ценз. комитета за 1840 г. № 41 и др. Подробно мы не входим в рассмотрение этого труда, так как он не весь исключительно принадлежит П.С. Делицыну. Богословие И. Дамаскина, или как озаглавили его в Моск. Д. Академии «Точное изложение православной веры» уже в 1855 г. вышло 4-м изданием, в Москве же.

²⁰⁰¹ - Письма митр. Филарета к архиеп. Алексию, стр. 83. Москва, 1883. Стадо по-гречески ὄυέλῃ, как и поставлено у св. отца; а рой ὁ ἰσμός или τὸ σμῆνος.

²⁰⁰² - Протоиерей А.В. Горский.

²⁰⁰³ - Правосл. Обозр. 1883, II, 521.

²⁰⁰⁴ - Приб. к Твор. Св. Отц. за 1882 г. ч. XXIX, 563.

²⁰⁰⁵ - Там же, стр. 564. Эти двое были профессора: В.Д. Кудрявцев († 1891) и Ф.А. Сергиевский († 1884).

²⁰⁰⁶ - Собственно в трудах по переводу святоотеческих творений, начатому изданием с 1843 года, кроме вышеупомянутых ректоров Академии архимандритов Филарета (Гумилевского) и Евсевия и протоиерея А. В. Горского, принимали более или менее деятельное участие, как видно из журналов редакционного комитета, ректоры, архимандриты: Евгений, Сергей (ныне владыка митрополит Московский), Михаил и протоиерей С. К. Смирнов; инспекторы: архимандрит Иларион, архимандрит Порфирий (Попов) и П. И. Горский-Платонов; профессора: протоиерей О. А. Голубинский, Н. К. Славолубов, А. С. Терновский, М. И. Салмин, Е. В. Амфитеатров, П. И. Капустин, И. Н. Аничков-Платонов, Д. Г. Левицкий, П. С. Казанский, А. К. Соколов, И. М. Богословский-Платонов, С. И. Зернов, И. И. Побединский-Платонов, архим. Феодор, Н. И. Гиляров-Платонов, Н. А. Сергиевский, Г. Н. Смирнов-Платонов, В. И. Лебедев, В. Д. Кудрявцев-Платонов, П. И. Субботин, А. О. Лавров-Платонов, Ф. А. Сергиевский, П. А. Смирнов, Д. Ф. Голубинский, И. П. Световидов-Платонов, В. Н. Потапов, М. И. Сабуров, Н. К. Соколов, Е. Е. Голубинский, Н. М. Хупотский, Ал. П. Смирнов, П. И. Казанский, И. Д. Мансветов, М. Д. Муретов, А. В. Мартынов, А. А. Жданов и др. Участвовали

в тех же трудах, с одной стороны, и такие лица, как бывший эконо́м Академии иером. Геронтий, а с другой, и не принадлежавшие к личному составу академич. корпорации, особенно же из служивших в Вифанской дух. семинарии, как, напр., ректор архим. Агапит, наставники: Милованов, Левицкий и др.

²⁰⁰⁷ - Сотрудникам вознаграждение предположено было полистное, за лист перевода по 15 руб., независимо от дополнительного вознаграждения, которое полагалось по расчислению суммы прибыли от издания.

²⁰⁰⁸ - Несколько позже, как видно из журналов редакционного комитета, для П. С. Делицына установилась даже еще большая доля вознаграждения, так что вся сумма сего вознаграждения, помимо полистной платы, делилась на 14 равных частей—, из коих на долю ректора приходилось 4 части, а на долю Петра Спиридоновича 5 частей; остальные же 5 частей делились разном между двумя остальными редакторами, а иногда какая-либо из этих частей шла еще и на цензора, секретаря и сотрудников.

²⁰⁰⁹ - В печати было сообщено, что это слово св. Григория переводил митр. Филарет (См. Чтения в Общ.люб. дух. просв. 1869 г. кн. VI, стр. 119 «Материалов для биографии м. Филарета»). Как очевидно из представляемых нами архивных данных, это сообщение требует проверки. Митр. Филарет только исправлял это слово вместе с некоторыми другими словами св. Григория, представленными на его благоусмотрение редакционным комитетом. Впрочем, самое исправление было так тщательно, что перевод 1-го слова, как начальный труд, так быть назван и прямо трудом м. Филарета, о чем гласит и сохранившееся в Академии предание.

²⁰¹⁰ - В настоящем случае показания О. А. Голубинского мы пополняем показаниями, заимствованными из бумаг архива Редакции академического журнала за 1844 год и именно из представления секретаря комитета (М. И. Салмина) о том, кому из сотрудников, за что и сколько следует уплатить вознаграждения за 1843 г. (весь: Представление подано в

редакц. комитет 21 февр. 1844 г. и тогда же покладывано, следовательно по выяснении всех результатов 1843 года.

2011 - У О.А. Голубинского о XX слове замечено, что его лишь исправлял П.С. Делицын. Но в представлении секретаря оно прямо значится и переведенным им, каковое показание, конечно, вернее, так как О.А. Голубинский мог не знать в точности, исправлял ли только или и переводил что-либо П.С. Делицын.

2012 - То же самое у О.А. Голубинского замечено и относительно XXII слова, что сказано нами сейчас относительно XX слова; но и об этом замечании должно сказать тоже самое, что сказано нами там же.

2013 - Первые XXVI слов св. Григория богослова в русском переводе составили первые 2 части его творений. Москва, 1843.

2014 - Приб. к Твор. св. Отц. 1884, XXXIII, 583.

2015 - См. нашу статью о нем, помещенную в Рус. Архиве за 1891 г. № 7.

2016 - Напр., «скомлить», вместо неясно говорить, бормотать, и под.

2017 - В этом отношении, по словам самого Петра Спиридоновича, напр. св. Г. Богослова было труднее переводить, нежели блаженного Феодорита и под.

2018 - Срав. С.К. Смирнова, статью о П.С. Делицыне в Приб. к Твор. св. Отцев 1863 кн. V и VI и его же Историю Моск. Д. Академии, стр. 110:111.

2019 - Срав. сказанное о сем в некрологе П.С. Делицына, помещенном в декабр. кн. Православ. Обозрения за 1863 г.

2020 - Конечно, так бывало только «иногда». Многие переводчики легче применялись к строгим требованиям Петра Спиридоновича.

2021 - Впоследствии митр. Киевского, скончавшегося в 1882 г.

2022 - Т. е. Творения св. Отцев в русском переводе.

2023 - Это слово мы также приведем в приложении, для образца.

2024 - Москвитянин 1844 г. ч. I, № 2, стр. 620–623 отд. «Критики».

2025 - Там же, стр. 624.

2026 - Чтения в Обществе любителей духовного просвещения 1882, III, 277–278. «Материалов для истории Русской Церкви».

2027 - См. для сего письма его к А. В. Горскому и особенно от 5 мая 1843 года в Приб. к Твор. св. Отцев за 1884 г. XXXIII, 588–593.

2028 - К этим 4 частям первоначального издания были составлены и надлежащие указатели.

2029 - Для краткости мы приводим здесь лишь самое мнение комитета, а в своем представлении митрополиту комитет приводил, в общих чертах и упомянутые выше постановления св. Синода и Духовно-учебн. управления. Это именно пункт 2-й предположения Духовно-учебного управления.

2030 - Т. е. именно в силу предписания святейшего Синода чрез Духовно-учебное управление о переводе творений «главнейших Отцов»: Афанасия Александрийского, Василия Великого и т. д. и о том, чтобы только по окончании перевода творений одного св. Отца, переходить к переводу следующего.

2031 - № 63 дел редакционного архива.

2032 - Журн. заседаний редакц. ком. за 1847 г. Заседание 30 июля.

2033 - Последнего из поименованных здесь, как «главнейших» Отцов, св. И. Златоустого, взялась переводить С.-Петербургская Духовная Академия.

2034 - Известно, что часть творений св. Ефрема Сирина сохранилась до нас в сирском тексте. В Московск. Дух. Академии с сирского переводил их, как мы замечали выше, бакалавр еврейского языка, после протоиерей, А. К. Соколов († 1884). В силу сродства сирского языка с еврейским толкования св. Ефрема Сирина на Ветхий Завет отличаются превосходным пониманием исторического, буквального смысла сего последнего и в этом то отношении преосв. Филарет

Гумилевский отдавал им предпочтение пред толкованиями св. Василия Великого.

²⁰³⁵ - Приб. к Твор. св. Отцев 1884, XXXIII, 590–591.

²⁰³⁶ - Письма митр. Филарета к архим. Антонию, II, 194–195. Москва. 1878.

²⁰³⁷ - Дела Ценз. Комитета 1847 г. № 3. Сравн. выставленное редакционным комитетом Моск. Дух. Академии побуждение (назидательность и уважение в народе к творениям св. Ефрема) к занятию переводом творений св. Ефрема Сирина в журналах сего комитета за 1847 г. Заседание 20 мая 1847 г. Второе изд. «Цветов» вышло в Москве, в 1851 г.

²⁰³⁸ - Сравн. напр. журн. ред. комит. за 1854 г. от 30 апреля; представление того же комитета митр. Филарету от 1857 г. и от 1858 г. 2 сент. и др.

²⁰³⁹ - Т. е. письмо А. Н. Муравьева к митр. Филарету об издании творений блаж. Феодорита.

²⁰⁴⁰ - Русск. Архив 1893, II, № 6, стр. 168.

²⁰⁴¹ - Там же, стр. 169.

²⁰⁴² - Это именно те самые слова, которые в приведенном письме митр. Филарета названы речами о Провидении.

²⁰⁴³ - Разумеются упомянутые раньше V и VI части творений св. Григория Богослова.

²⁰⁴⁴ - Дела арх. ред. Твор. св. Отц. за 1857 год.

²⁰⁴⁵ - А если считать творения св. Ефрема Сирина в первом их издании, то – 48 томов.

²⁰⁴⁶ - П. С. занимался обыкновенно полулежа на диване в своем кабинете в казенном доме, что за садом монастырским, и от этого весь его стан покосился на один бок. Кабинет этот очень хорошо знаком старожилам Академии (ныне в квартире секретаря Совета и Правления Академии).

²⁰⁴⁷ - См. С. К. Смирнова: П. С. Делицын, стр. 6 и П. С. Казанского в Прав. Обозр. 1883, II, 521. Вставая с 5 ч. утра, П. С. все утреннее время до обеда, когда не было у него лекций, посвящал переводной части Творений, а часто (если кто-либо не приходил к нему, или если какое-либо другое занятие не

отвлекало его) ею занимался и вечером, после обеда и кратковременного отдыха.

²⁰⁴⁸ - Даже за несколько дней до кончины своей, когда ему запрещено было заниматься умственными работами, он с заботливостью относился к этому делу, спрашивал приходивших навешать его наставников Академии, у которых на руках были переводы святоотеческих творений, готовы ли их доли перевода, и несмотря на запрещения врачей, в отсутствии сыновей, удерживавших его от занятий во время его предсмертной болезни, исправлял некоторые части перевода.

²⁰⁴⁹ - Так по рассказам покойного В. Д. Кудрявцева, в 1857 году митр. Филарет, прочитав проповедь Петра Спиридоновича на В. Пяток, произнесенную еще в 1848 г., но тогда не просматриванную митрополитом, когда явился в Лавру, то при всех выразил о. протоиерею свою благодарность за эту проповедь. См. эту проповедь в Приб. к Твор. св. Отцев за 1857, XVI, 116–128.

²⁰⁵⁰ - Приб. к Твор. св. Отцев, 1884, XXXIII, 584.

²⁰⁵¹ - Дела архива редакции Твор. св. Отцев за 1845 г. Представление Правления Акад. от 15 мая 1845 г.

²⁰⁵² - В тех же делах: срав. Собр. мнен. и отз. митр. Москов. Филарета, т. дополн. стр. 152–154. СПб. 1887. Св. Синод в том же году (1845) разрешил пользование рукописями.

²⁰⁵³ - На это есть ясные доказательства в архиве А. В. Горского.

²⁰⁵⁴ - Сравн. для сего журналы заседаний редакционного комитета за 1859 год от 30 апреля № 5 доклада; за 1861 г. от 15 марта № 9 и др.

²⁰⁵⁵ - Сравн. Письма м. Филарета к архиеп. Тверск. Алексию, стр. 29. Москва, 1883.

²⁰⁵⁶ - Это мы увидим из приложений. На настоящий раз срав. Русск. Архив 1893, II, стр. 162 и прим. 9, хотя слова примечания нужно принимать со значительным ограничением.

²⁰⁵⁷ - См. Творения св. Григория Богослова, ч. IV, стр. 152 и далее. Москва, 1844.

²⁰⁵⁸ - См. о. Поликарпа Переводы с греческого и пр. стр. 134 и дал. Москва, 1835. Отрывок из сего слова мы приводим в приложениях.

²⁰⁵⁹ - См. напр. относит. 2-го издания бесед преп. Макария Египетского в жур. засед. редакц. комитета за 1854 г. от 30 ноября, доклад № 2-й.

²⁰⁶⁰ - Приб. к Твор. св. Отц. 1885. XXXIV, 324–325. Сн. 335.

²⁰⁶¹ - Срав. Душ. Чтение 1892, III, 195 и Письма м. Филарета к А. Н. Муравьеву, стр. 415. Замечания Оптинских старцев более касались духа, нежели буквы перевода. Нелишне заметить, что и сами Оптинские иноки издали перевод св. И. Лествичника, исполненный первоначально трудами Молдавского старца Паисия Величковского.

²⁰⁶² - В приложении мы предлагаем вниманию читателей образчик этих исправлений. Первым изданием академический перевод творений св. Иоанна Лествичника были напечатаны в 1851 году в 2400 экземплярах; но уже в 1854 году потребовалось второе издание, которое также давно распродано.

²⁰⁶³ - Это последнее ближе всего относится, конечно, к П. С. Делицыну, но, очевидно, относится и к трудившимся над первоначальным производством перевода двум членам академической братии (архимандриту Сергию, ныне владыке митрополиту Московскому, и покойному проф. Д. Г. Левицкому), а кстати и к цензоровавшему перевод проф. протоиерею О. А. Голубинскому. (Во 2-м изд. цензоровал перевод о И. Н. Аничков). Это выражение благодарности за перевод Лествичника см. в Письмах м. Филарета к архиеп. Алексию, стр. 82.

²⁰⁶⁴ - См. там же.

²⁰⁶⁵ - Письма митр. Филарета к архим. Антонию, ч. IV, 237. Москва, 1884.

²⁰⁶⁶ - Чт. в Общ. люб. дух. просв. 1882, III. 294 «Материалов для истории русской церкви». Дело касалось ректора архим. Евсевия и А. В. Горского. Хотя замечания относились и к студенческим собственным сочинениям, ими читанным, но они

вполне применимы и к настоящему случаю, ибо вытекали из одинаковых побуждений. Срав. там же, стр. 292.

²⁰⁶⁷ - Таковы напр. отношения О. А. Голубинского, А. В. Горского и других к м. Филарету. Срав. напр. Письма, изд. Публ. Библ., 2–6 стр., примеч. и особ. 10–11 примеч. СПб. 1891.

²⁰⁶⁸ - См. Приб. к Тв. св. Отц. 1886, XXXVII, 737 и прим.

²⁰⁶⁹ - Главные черты его жизни, деятельности нравственного образа представлены в помянутом очерке С. К. Смирнова. Сравн. также Прав. Обзор. 1863, кн. 12.

²⁰⁷⁰ - Выше мы приводили места, где находятся эти отзывы, также как говорили и о наградах П. С. Делицына.

²⁰⁷¹ - Приб. к Твор. св. Отц. 1882, XXIX, 562.

²⁰⁷² - Письма м. Фил. к Выс. Особ. и др. лич. II, 214. Тверь, 1888. При другом случае официального представления профессоров Академии высоким особам митр. Филарет о П.С. Делицыне и О.А. Голубинском выразился даже еще многозначительнее: «это – столпы церкви».

²⁰⁷³ - Подробнее об этом можно читать в наших статьях, помещенных в Душеп. Чт. за 1890, III, «о судьбах нашей общеобразовательной школы».

²⁰⁷⁴ - Собрание мн. и отз. митр. Моск. Филарета, V, 437. Москва, 1887–1888.

²⁰⁷⁵ - После кончины П.С. Делицына, даже при далеко не вполне благоприятных условиях материальных, Московская Дух. Академия еще выпустила в свет остальные 3 тома (6:7 и 8) творений св. Григория Нисского, остальные 5 томов (2:3, 4:5 и 6) творений св. Епифания Кипрского и 9 томов св. Кирилла Александрийского. Некоторые из переведенных при Академии святоотеческих творений выдержали уже несколько изданий.

²⁰⁷⁶ - Собр. мн. и отз. митр. Филарета, т. V, 784.

²⁰⁷⁷ - Разумею уставы 1864 и 1871 годов.

²⁰⁷⁸ - Окончание. См. начало в ноябр. кн.

²⁰⁷⁹ - А. Лебедева. Всел. соборы IV и V века, стр. 277. Подробности по интересующему нас вопросу см. здесь же, стр. 272–277.

²⁰⁸⁰ - Книжка недели (ежемесячный лит. журнал), янв. 1893г., стр. 62–63.

²⁰⁸¹ - Когда И.С. Аксаков уезжал (в 50-х годах) за границу, С. Т. (отец его) писал ему между прочим: «...Польза от твоего путешествия необходимо будет. Ты увидишь своими глазами, до каких жалких результатов довела народы так называемая цивилизация. Ты снисходительнее взглянешь на все наши недостатки и неурейства и на испорченность общества. У нас по крайней мере есть будущее, а в Европе его уже нет» (И.С. Аксаков в его письмах, т. III. ч. 1 – Письма 1851–60 гг... М. 1892. стр. 314). У нас есть будущее, а в Европе его уже нет; это удивительно как метко сказано! У западных народов действительно все как будто уже ушло в прошлое, а мы все еще надеемся на оное будущее. И дай Бог, чтобы надежда не обманула нас...

²⁰⁸² - См. свод свидетельств о высоких свойствах славян (Зороастра, Геродота, Прокопия, Масуди и др.) у Листовского в его труде: «Исторические итоги» СПб. 1892, стр. 357–368).

²⁰⁸³ - Некоторые, с замечательной меткостью схваченные и выраженные черты этого нашего идеала мы находим в недавнем очерке Русского Обозрения («Наши идеалы» – разговор на палубе. Февраль текущего года, стр. 663–679). Вот сущность этого рассказа в кратких чертах. – Ночью на палубе черноморского парохода русский выясняет «европейцу» свои «чумазые», «беспаспортные», ютящиеся по конюшням и курным избам идеалы, в противоположность с изящными западными идеалами, которые все «снабжены академическими дипломами» и «заседают в парламентах». – Ваш первый идеал, – говорит русский европейцу, – есть борьба, за существование, борьба, которая, по вашему, есть будто бы даже идеал всей природы: по вашему, «трава в поле и та ведет борьбу за существование». По нашему не так: борьба не друг с другом, но с самим собою, – вот наш идеал! Этой борьбы не ведет трава в поле. Ваш идеал – одолеть другого, а наш – одолеть самого себя. – Ваш второй идеал богатство, братья Ротшильды. Мы тоже иногда (к несчастью стремимся к наживе, но только это у нас не идеал, а мучение земное и путь к муке вечной. Идеал же

наш, параллельный этому вашему стремлению к богатству, вот в чем: Роздал Влас свое имение, Сам остался бос и гол И собирать на построенье Храма Божьего пошел. Ваш третий идеал – большинство; для вас истина в силе, а не сила в истине. Наш же народ совсем не понимает «большинства» и все дела свои решает не иначе, как единогласно: говорят, уступают друг другу и так или иначе добиваются единогласия, если не сами по себе, то при посредстве какого-нибудь всеми уважаемого старца-деда, который решает «по совести» и «побожьи». Вот почему и наша верховная власть, наш царь в глазах народа есть так сказать наш «верховный Дед», облеченный непререкаемым нравственным авторитетом и «приводящий наши всенародные разногласия к единогласию»: нам не нужно, чтобы он прислушивался к голосу какого бы то ни было большинства, – нам нужно, чтобы он прислушивался только к голосу своей совести, ибо мы ищем мира и правды, а не одоления. – Наш четвертый идеал – полная свобода духа: свобода от внешних обстоятельств, от условий времени, «от власти разных жизненных засорений», а главное от собственного себялюбия и от греха. И тут опять-таки полная и коренная противоположность между нашим идеалом и идеалом западным: «мы ищем свободы от греха, а вы нам свободу греха предлагаете». – Далее, вы все помешаны на власти: вы ужасно властолюбивы; всем вам так и хочется «как медку лизнуть»: власти; так у вас и тянутся к ней всякие «прокаженные руки»; так вы друг другу и рекомендуете себя в правители. Не то у нас. «Наш народ знает, что никакая власть на всех угодить не может, что всякая власть закрепощает душу человека тому делу, к которому она приставлена; что у всякой власти есть неопрятные, противные душе человеческой, обязанности и потому он от всякой власти сторонится и на всякую власть, кроме Царя, смотрит с некоторым даже высокомерием, весьма ярко выражающимся в его поговорке: «Царь жалует, да псарь не жалует». Царь это другое дело: Царь – власть наследственная, невольная и народ пред нею преклоняется, как пред подвижничеством». Оттого мы и к провинностям других снисходительны, что власти себе не усвоим и к ней не

тянемся, «по числу оправдательных у нас приговоров немцы вывели расчет, по которому общественная совесть в России будто бы в пятьдесят раз слабее, чем в Германии; общественная совесть в России в пятьдесят раз строже, чем в Германии, только – не к другим, а к самой себе». – Наконец, высший наш идеал, который царит над всеми остальными и из которого все они вытекают, есть идеал религиозный. У вас, европейцев, все внешность и архитектура, – ваша излюбленная готика, а русский человек говорит: «церковь не в бревнах, а в ребрах», т. е. не в готических храмах, а в человеческом сердце, и убежден, что «человек рождается не для себя» и даже не для вашей излюбленной пользы ближнему («вы слишком низко берете», если так думаете), а для каких-то более высоких таинственных и непостижимых целей, – для самого Господа Бога. Это выражается в той покорности, с которой он переносит все свои несчастья, выражается в его взгляде и на самую смерть: смерть, «по убеждению наших изб», это момент, когда Господь Бог освобождает человека от обязанности нести ему дальнейшую службу, – «жить Богу служить», говорит наша пословица. «Бог свое строит», говорит наша другая пословица и, сообразно с этим своим взглядом, наш народ верит, что каков бы ни был каждый отдельный человек, он все равно есть живой материал в строении Бога живого. Отсюда и личность человеческая является носительницей неведомой воли Божией; отсюда, далее, и то, совершенно непонятное для вас уважение к человеческой личности, по которому самые преступники представляются нашему народу только несчастными... Вообще вы, европейцы, и мы, русские, – это «два разные мира»: вы живете для материального благосостояния (ведь это – ваше любимое слово), а мы живем для вечности и для спасения души (это – наше любимое слово). Вас не должны, поэтому смущать наши строгие законы относительно охранения нашей целостности: ведь ваш духовный цемент, ваши идеалы остаются все еще пока не вполне понятыми и даже сознанными, а вы «смущаете нас всякими своими дьявольскими соблазнами» (passim).

²⁰⁸⁴ - Ср. у Листовского, *op. cit.*, стр. 390 и след.

²⁰⁸⁵ - Вл. Соловьев: Славянофильство и его вырождение (см. 2-й выпуск его «национального вопроса в России», Спб., 1891).

²⁰⁸⁶ - И. Милюков: Разложение славянофильства (см. Вопросы философии и психологии, кн. 18). Публичная лекция.

²⁰⁸⁷ - Кроме того в современной полемике против славянофильства замечается два общих методологических недостатка: Во-первых, вопреки древнему, выставленному еще Аристотелем, требованию брать каждое существо, для определения его истинной природы и ценности, с лучшей и выгодной для него стороны, в его устойчивых типичных чертах, в моменты подъема его самочувствия, – вопреки этому и справедливому требованию, полемисты против славянофилов, для облегчения своей задачи, пользуются, при характеристике их воззрений, преимущественно моментами их угнетенного настроения, когда они подпадали, так сказать, искушениям мысли, сомневались в истинности своих воззрений и колебались: от искушений и падений мысли, даже до отказа от веры в свои заветные идеалы, как известно, не свободны даже и самые великие и крепкие характеры; но справедливо ли измерять и характеризовать их по этим случайным и преходящим настроениям? Во-вторых, желая умиливать значение славянофилов в истории нашего просвещения и набросить тень на их научно-литературную деятельность, полемисты любят подчеркивать у них предполагаемые «заимствования» из западной литературы (у романтиков, гегельянцев, ультрамонтан и т. д.). Однако, при этом они обыкновенно ограничиваются указанием лишь сходства или совпадения в воззрениях тех и других и не останавливаются над разъяснением генетической связи и зависимости первых от последних. Но совершенно очевидно, что такой прием не может быть назван доказательным и «научным»: таким приемом можно бы было доказать не только то, что славянофилы «брали-де свои идеи на западе», но и нее что угодно, – напим., что наши приволжские меловые горы перевезены немцами-колонистами прямо из фатерлянда... Ведь сходство есть, а больше, по этой логике, для доказательства заимствования ничего не нужно!

²⁰⁸⁸ - Проф. Виноградов: «И.В. Киреевский и начало московского славянофильства» (Вопросы фил. и псих. кн. 11) и «Т.Н. Грановский» (Русская Мысль, 1893, апрель, стр. 45 и след., – 2-го отд.). Оба этюда – публичные лекции.

²⁰⁸⁹ - Что же такое, однако, это «все»? – Ведь сюда, пожалуй, подойдет и печальное событие 81-го года, и другие, подобные ему: ужели и это «утверждает в убеждении» и т. д.?!...

²⁰⁹⁰ - Plato, Hipp. Major, 287 и др.

²⁰⁹¹ - Об этой связи гипостазированной абстракции человечества («религии человечества») с другими, указанными и им подобными, ложными течениями мысли см. наше, имеющее скоро выйти, сочинение: «Философия в современной Франции» (III, 1).

²⁰⁹² - Такова уж досадная для реального мышления природа этих идей, что они не ходят в одиночку, но, выражаясь образным языком основателя идеализма, Платона, ходят всегда в сообществе или со свитой, – окруженные сонмом других, сродных им идей, которые и выдают их подлинный, иногда для смертного скрытый и замаскированный, характер...

²⁰⁹³ - Выражение Вл. С. Соловьева (см. Вопросы фил. и псих., кн. 18, стр. 154 2-го и т. д. – «Замечания на лекцию И. Н. Милюкова»).

²⁰⁹⁴ - «Русский народ обладает великими стихийными силами и богатыми задатками духовного развития» вследствие чего «национальная самобытность России не подлежит сомнению» – II, 160 (римской цифрой, как здесь, там и в тексте, мы обозначаем выпуск «Национального Вопросы» etc.).

²⁰⁹⁵ - Наша вера «неосмысленна», мы «пристрастны к традиционной букве и равнодушны к религиозной мысли, склонны принимать благочестие за всю религию, а само благочестие отождествляем с обрядом» (II, 95); «иностранцы, рассуждая о религии, предаются вместе с тем и религиозной деятельности, организуют благотворительные учреждения у себя дома, просветительные миссии среди диких народов и т. п., а мы воздерживаемся от этого суетного подвижничества, предаваясь, главным образом, подвигам молитвенным,

утешаясь обилием земных поклонов, продолжительностью и благолепием церковных служб, – мы служим только Богу, а служение, страждущему человечеству представляем ложным религиям гнилого запада» (96): «мы свято храним божественное основание церкви, но вот уже девятый век ничего на нем не созидаем и часто пользуемся трудами столь порицаемых нами (католических и протестантских) зодчих»... (I, 95).

²⁰⁹⁶ - II, стр. 277–9.

²⁰⁹⁷ - J.а Russie et l'Eglise universelle, pp. 90.3. 118. 205 и др. Интересно проследить, с какой постепенностью, как бы раздумьем и колебанием г. Соловьев склонялся к признанию всевластного авторитета папы: сначала (1884) он желал свободного союза с католической церковью, – говорил, что «славянство должно усилить положительное христианское начало, сохраняющееся на Западе в католической церкви» (I, 86), чему де нет никаких препятствий, так как де «все нами признаваемое признается и католиками» (? 94) и даже «между папским единовластием и соборным началом восточной церкви нет (будто бы) никакого (?) принципиального и справедливого основания для антагонизма» (90); потом, в своем заграничном сочинении *L'idée russe* (1888), он развивал мысль, что Русская, как и все другие национальные церкви, должны слиться в одно великое целое, в одну вселенскую церковь (см изложение и опровержение только что названного сочинения, сделанное о Вл. Гетте, в Моск. Ведомостях, № 276:1888 г.); наконец, в сочинении *La Russie et l'Eglise universelle* (1890), он уже требует решительного подчинения папе. Итак, союз, слияние, подчинение: вот ступени последовательного и все более и более глубокого отпадения г. Соловьева от православия к папе. Процесс этого отпадения, со стороны его внутренних мотивов, прекрасно вскрыт в критической брошюре иеромонаха (ныне архимандрита) Антония, посвященной разбираемому автору. Г. Соловьев – так говорит уважаемый автор, – «боровшийся против врагов Христовых силой философских и затем апологетических исследований, по-видимому, огорчился, что сама по себе истина так медленно и так незаметно побеждает врагов. Ему, вероятно, горько было видеть Христову веру

пренебрегаемой высшим обществом и безнаказанно попираемой со стороны нигилистов-развратителей юношества – и вот, вместе того, чтобы трудом духовной жизни и науки достигнуть чрез благодать Божию таких духовных даров, пред коими бы пали козни врагов Христовых, этот мыслитель стал думать об устройении таких общественных церковно-государственных порядков, при коих никто не мог бы поработать или оскорблять Церковь, при коих сила церкви действовала бы беспрепятственно и торжественно побеждала своих врагов» .. Превосходство Православия над учением папизма в его изложении Вл. Соловьевым, соборн. иеромонаха Антония, Спб. 1890, стр. 6.

²⁰⁹⁸ - Ср. у Листовского, стр. 321–348.

²⁰⁹⁹ - Три силы (публичное чтение в Обществе любителей росс. словесности), М. 1877, конец.

²¹⁰⁰ - См. брошюру Д.Ф. Самарина: «Поборник вселенской Правды», 1891 г., – печаталась первоначально в Новом времени. Все, что в этой брошюре относится к характеристике чистого идеала первых славянофилов, с благородным беспристрастием и чисто научной объективностью (но с крайне легковесным заявлением *pro domo* – в начале и в конце перепечатки) воспроизведено г. Вл. Соловьевым во втором выпуске его национального вопроса, в России, – что не только в значительной мере уравнивает, но и решительно парализует его иногда крайние, чтобы не сказать больше, выходы против славянофильства, подсказанные духом тенденциозной полемики...

²¹⁰¹ - «Не природные какие-нибудь преимущества славянского племени, – писал в свое время И.В. Киреевский, – заставляют нас надеяться на будущее его процветание: нет! племенные особенности, как земля, на которую падает умственное семя, могут только ускорить или замедлить его первое развитие; они могут сообщить ему здоровую или тощую пищу; могут, наконец, дать ему свободный ход на божьем свете или заглушить его чужими растениями; но самое свойство плода зависит от свойства семени» (Соч. Киреевского, II, стр. 211. 261). «Для России возможна одна только задача; сделаться

самым христианским из человеческих обществ... Отчего дана нам такая задача? Может быть, отчасти вследствие особого характера нашего племени; но (главным образом), без сомнения, от того, что нам, по милости Божией, дано было христианство во всей его чистоте, в его братолюбивой сущности». (Соч. Хомякова, I, стр. 683).

²¹⁰² - «Трудящиеся и обездоленные массы, – писал подавно знаменитый современный швейцарский философ (Секретан), думают улучшить свое положение путем равномерного распределения материальных благ. Это, конечно, ошибочное мнение. Но чтобы его исправить, необходимо научить народ: а чтобы его учить, необходимо сначала добиться с его стороны доверия; а чтобы внушить доверие, нужно быть его достойным, – нужно любить народ. Но эгоизм преобладает одинаково во всех классах общества и, как неизбежное следствие отсюда, пропасть между ними становится все глубже и глубже. Нужно, поэтому, энергичное и всеобщее обновление нравственности, а, сказать правду, – все это уже довольно поздно». (Secretan: *la civilisation et la croyance*, 2-nie ed., Paris, 1892. P. 190–1). «Все повторяют, – продолжает мысль Секретана знаменитый современный французский экономист Анатоль Леруа-Болье», – что для исцеления наших зол необходимо обратиться к народу, идти в народ, как говорят мистико-реалистически настроенные славяне. Но как и с чем пойдём мы, маловерные и тронутые скептицизмом, к народу? Хорошо говорить: «пойдём в народ»; но сначала нужно нечто иметь в руках, что бы нести к нему и, если наши руки не совсем пусты, то во всяком случае то, что в них есть, представляет нечто весьма скудное и несущественное. У христианина в руках есть книга, с которой он может пойти к народу, – Евангелие. Церковь может предложить ему нечто такое, чего нет ни в наших академиях, ни в наших редакторских бюро: веру и надежду. А мы, неверующие интеллигенты, что мы ему предложим?! По истине, если когда, то именно теперь следует сказать: жатва многа, делателей же мало»... Anatole Leroy-Baulieu: *la papauté, le socialisme et la démocratie*, Par., 1892, pp. 261–7, *passim*).

²¹⁰³ - Правдивую характеристику русской интеллигенции с этой неприглядной стороны см. у Щеглова («История социальных систем», т. II, стр., конец III гл. стр. 548 и след.): он весьма основательно говорит, что это явление наносное (стр. 575–7), которым, к счастью, не заражен наш «богатырь-народ, здравомыслящий и доблестный, которого подвергают поруганию только свои» (стр. 620)...

²¹⁰⁴ - Характеристика современного настроения умов в западной Европе нами сделана в другом месте (см. Вопросы Философии и Психологии, кн. 20-я – нашу статью: *Pia desiteria*).

²¹⁰⁵ - Характеристика особенностей русского мышления сделана нами в той же статье Вопросов Фил. и Психологии.

²¹⁰⁶ - Так как пока, при наличном, далеко не идеальном отношении светской науки к духовной было бы, может быть, рискованно включать богословскую науку в число университетских дисциплин: это, пожалуй, могло бы повести к тому же, к чему привело в Германии, – к обмирщению богословской науки, а за ней к материализации всей мысли и к оскудению идеализма.

²¹⁰⁷ - Как это прекрасно раскрыто в недавней лекции графа Л.А. Комаровского: «Взгляд на отношения России к Европе» (Русская Мысль, август 1893 г.).

²¹⁰⁸ - Курсив наш.

²¹⁰⁹ - Вера и Разум № 16:1893 г., стр. 196–7, из Слова Высокопреосв. Амвросия, архиепископа Харьковского.

²¹¹⁰ - Отец его умер от чахотки в 1869 году, а мать – в 1887 году.

²¹¹¹ - Существовавшей раньше близ г. Новосия, в Свято-Духовом монастыре, Новосильское духовное училище еще в 1870 году переведено было в г. Ефремов.

²¹¹² - Самую письмоводительскую должность он принял на себя по тому, что, вследствие сиротства, нуждался в средствах к жизни.

²¹¹³ - Слово это было напечатано в Церков. Ведомостях, издан. при св. Синоде, за 1891 г. № 10.

²¹¹⁴ - Отзыв М. Д. Муретова см. в Журналах Совета Моск. Д. Акад. за 1891 г., стр. 177.

²¹¹⁵ - О прощении о. Григория со студентами и посетителями внебогослуж. бесед читатели узнают из академической летописи в одной из ближайших книжек нашего журнала.

²¹¹⁶ - Много ясных, сильных и неопровержимых доказательств на это мы имеем между прочим в деятельности о. Григория по Братству преподобного Сергия для вспомоществования нуждающимся студентам и воспитанникам Моск. Дух. Академии.

²¹¹⁷ - См. описание этого диспута в Богосл. Вестнике за 1893 г. кн. 10, стр. 141.

²¹¹⁸ - К русскому академическому переводу этого слова сделано такое примечание: «Слово сие говорено по следующему случаю. Когда св. Григорий против воли был поставлен в пресвитера, с назначением вспомоществования в управлении Назианской паствой епископу, престарелому отцу его; тогда св. Григорий, по чувству смирения и потому, что в новом назначении видел препятствие своему стремлению к жизни созерцательной, удалился было в Понт; однако, не много спустя, в самый день Пасхи, он возвратился в Назианз и произнес настоящее слово.

²¹¹⁹ - Во всем этом отрывке перевода только в двух местах, ради ясности, сделаны прибавления против подлинника: «от призвания Божия» и «на глас» (Зовущего). Необходимость этих прибавлений очевидна сама, собою. Тоже мы увидим и дальше.

²¹²⁰ - Под днем таинства, или как в подлиннике, под словом: таинство, разумеется в первом случае праздник Рождества Христова, во втором – праздник Богоявления, в последнем – Пасха. Это, как и ниже следующие, означенные под буквами русской азбуки, примечания принадлежат переводчикам.

²¹²¹ - Это слово у Биллия, изданием которого руководились переводчики в Московской Духовной Академии, передано словами: «Laterum confectio».

²¹²² - У Биллия это слово переведено метафорически, словом «subsidium» (подпорка, опора, помощь). Наши русские переводчики не последовали ему, а передали совершенно буквально: «жезл», что и понятно и точно.

²¹²³ - Настоящего праздника.

²¹²⁴ - Отец св. Григория.

²¹²⁵ - Здесь разумеется желание отца св. Григория, чтобы сей последний был его приемником.

²¹²⁶ - Под неодушевленным храмом разумеется храм, созданный отцом св. Григория; под одушевленным – сам Григорий.

²¹²⁷ - У Биллия переведено: «Quod quidem futuram est, si in loco pascuae habitetis, et in aqua refectionis educemini».

²¹²⁸ - У Биллия было неправильно переведено: «quam vocem semper audivi».

²¹²⁹ - Здесь разумеются слова св. Григория Богослова.

²¹³⁰ - Так поправлено в цензурном экземпляре рукописи перевода. Было: «дверью».

²¹³¹ - Слово: «отводящего» в том же экземпляре добавлено после.

²¹³² - Было: «и быть всем едино во Христе Иисусе ныне и в вечном упокоении. Господу»...

²¹³³ - Так переведено заглавие в печатном академическом издании. Греческий текст заглавия таков: Εἰς Καῖσάριον τὸν ἑαυτοῦ ἀδελφόν ἐπιτάφως, περιόντων ἐν τῶν υἱόνων.

²¹³⁴ - Заглавие слова в этом тексте выражено было так: «Надгробное слово Григория Назианзина Кесарию, брату своему, еще при жизни родителей».

²¹³⁵ - При этом заглавие слова поправлено рукой П.С. Делицына так: «Надгробное брату Кесарию, говоренное еще при жизни родителей». Заметим, что и в этих поправках видна неоднократная перемена слов, фраз и форм речи.

²¹³⁶ - Заглавие этого издания мы выставили пред греческим текстом. Оно совершенно согласно с тем, как исправил его Петр Спиридонович.

2137 - Рукописный цензурный экземпляр во всем доселе буквально сходен с печатным изданием. Но не забудем, что на нем написано: «По переписке во втор. раз».

2138 - Слово «ему» в цензурном рукописном экземпляре было пропущено переписчиком и вставлено рукой П. С. Делицына.

2139 - Аввак.2:1.

2140 - Δαρχομένης – у Биллия – *pertranseuntis*.

2141 - 2Кор.5:17.

2142 - Лк.2:14.

2143 - Перевод наименования: Παράκλητικόν, данный святителем Филаретом, митрополитом Московским; в академическом же переводе: «Покаянная песнь при конце жизни».

2144 - Περὶ ἀποναγῆς βίου. Лат. перевод: *De abdicatione vitae saecularis*.

2145 - Так переведено было первоначально заглавие 1 слова.

2146 - Это первое слово Лествицы, составляющее как бы предисловие к последней, было отправлено преп. Иоанном Синайским, в виде послания, к Иоанну игумену Раифскому.

2147 - Эта редакция перевода исполнена, очевидно, после принятия во внимание замечаний митр. Филарета и Оптинских старцев. Текст 2-го академического издания 1854 года в отношении к приведенным теперь словам во всем согласен с 1-м изданием 1851 года.

2148 - И в этих словах 2-е издание 1854 года буквально сходно с изданием 1851 года.

2149 - Подлинник рукописи цензурного экземпляра мы имели под руками из архива редакции Творений св. Отцев.

2150 - *S. Patris nostri Gregorii Nazianzeni Theologi opera. J. Billius Prunacus cum mss. Regiis contulit, emendavit, interpretatus, es, una cum doctissimis graecorum Nicetae Serronii, Pselli, Nonni et Eliae Cretensis commenariis. Aucta est haec editio aliquam multis*

ejusdem Gregorii epistolis nunquam antea editis, ex interpretatione. F Morelli. T. I–II. Parisiis, 1630. Po. Editio alia. Coloniae. 1690. Po.

²¹⁵¹ - Чтения в Общ. люб. дух. просв. за 1882 г. ч. III, 291 «Материалов для истории Русской церкви».

²¹⁵² - Творений св. Отцев, издан. при Моск. Дух. Акад. т. VI. Твор. св. В. Великого, ч. II, 42–43. Москва, 1845.

²¹⁵³ - См. стр. 38 т. II творений св. В. Великого на греческом, с латинским переводом, Парижского издания 1687 года.

²¹⁵⁴ - См. стр. 36. ч. II-й Творений св. В. Великого в 3-м изд. Москва, типогр. Волчанинова, 1891.

²¹⁵⁵ - Сравню резолюции митрополита Филарета за 1820 г. в Тверск. Епарх. Ведомост. 1882, № 23 и 1883 № 19. Сравн. также в Собр. мн. и отз. м. Моск. Фил. V, 218.

²¹⁵⁶ - Письма м. Фил., изд. публ. Библ., стр. 7–8. С-Пб. 1891.

²¹⁵⁷ - См. 3 изд., ч. IV, 22 и 32. Сергиев Посад, 1892.

²¹⁵⁸ - Ἀυῶνιμος собств. значит удобоведомый, удобный к перевозке. Груз по-гречески τὸ φόρτιον вообще и в частности корабельный груз – οὐῶμος.

²¹⁵⁹ - Не знаем, точно ли в издании Публичной библиотеки напечатаны слова замечаний митр. Филарета на оба эти места; но в отдельном издании IV части Творений св. В. Великого (VIII т. творений св. Отцев вообще), вышедшей в свет в Москве в 1846 г., на стр. 36 мы читаем: «В велицем дому, в этой церкви», а на стр. 41: «Опять, ты человек низкого рода», т. е. с запятой после слова «опять». Иначе сказать, читаем даже с уступками в пользу ясности. Быть может замечание относится к рукописному экземпляру перевода, для печати исправленному.

²¹⁶⁰ - См. стр. 134, тома II Словаря церковно-славянского и русского языка, составленного вторым отделением Императорской Академии Наук, СПб. 1847.

²¹⁶¹ - Письма м. Филарета к архиеп. Алексию, стр. 112–113. Москва, 1883. См. Твор. св. Афанасия Алекс. ч. II, стр. 350. Москва, 1852.

²¹⁶² - Разнотчтения этого места также не в пользу перевода: «иных». А одно разнотчение и прямо имеет слова: πάντων τῶν ἄλλων – всех других.

²¹⁶³ - Срав. Журн. заседаний редакц. комитета за 1852 г. в делах редакционного архива. Заседание от 25 окт.

²¹⁶⁴ - Срав. также Письма м. Филарета к А. Н. Муравьеву, стр. 395.

²¹⁶⁵ - Письма м. Филарета к архиеп. Алексию, стр. 101–102. Жизнь пр. Макария написал проф. П.С. Казанский, участвовавший и в переводе творений пр. Макария. Еще участвовали в том же переводе: нынешний владыка митрополит Московский, высокопреосвященнейший Сергей, покойные: протоиерей О.А. Голубинский, священник И. Н. Аничков, Е.В. Амфитеатров, С.К. Смирнов, Н.А. Сергиевский, Н.И. Гиляров-Платонов, архим. Феодор (Бухарев), Д.Г. Левицкий и И.И. Побединский. А П. С. Делицын, кроме того, что, как мы сказали, больше всех сам перевел, по обычаю, еще редактировал переводы всех.

²¹⁶⁶ - Издание Новикова и Ко в 2-х частях. Москва. 1782.

²¹⁶⁷ - См. ч. I, стр. 15.

²¹⁶⁸ - Там же, стр. 26.

²¹⁶⁹ - Там же, стр. 213. Поэтому-то, конечно, перевод бесед пр. Макария, при 2-м их издании, и передан П. С. Делицыну на новый пересмотр и исправление.

²¹⁷⁰ - Чтения в Общ. люб. дух. просв. 1882, III, 295 «Материалов для истории Русской церкви». Затем сам владыка митрополит дозволил «не спешить» делом перевода Лествицы. См. его Письма к архиеп. Алексию, стр. 22.

²¹⁷¹ - Этот экземпляр сохранился между делами архива редакции. Как видно из журналов редакционного комитета за 1851 г. (засед. 15 окт.) над переводом Лествичника трудились двое: нынешний владыка Московский, высокопреосвященнейший митрополит Сергей и покойный проф. Д. Г. Левицкий.

²¹⁷² - В такой редакции это начало и вошло в печатное издание. См. стр. III. Москва, 1851. См. также 2-е изд. Москва, 1854.

²¹⁷³ - Кроме Петра Спиридоновича, перевод Лествицы перечитывал и исправлял также Ф. А. Голубинский.

²¹⁷⁴ - Письма м. Филарета к архиеп. Алексию, 77–78.
Замечание касается перевода 1-го слова Лествицы. В печатном издании (стр. 1) мы и видим уже поправленным это место на выражение: «от Бога» (греч. ἐκ Θεοῦ).